

Fernando Emmanuel Arlettaz

Secularización y pluralismo  
religioso: estudio comparativo y  
especial referencia a los ámbitos  
educativo y familiar

Departamento

Derecho Penal, Filosofía del Derecho e  
Historia del Derecho

Director/es

Calvo García, Manuel

<http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis>



**Universidad**  
Zaragoza

Tesis Doctoral

SECULARIZACIÓN Y PLURALISMO RELIGIOSO:  
ESTUDIO COMPARATIVO Y ESPECIAL  
REFERENCIA A LOS ÁMBITOS EDUCATIVO Y  
FAMILIAR

Autor

Fernando Emmanuel Arlettaz

Director/es

Calvo García, Manuel

**UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA**

Derecho Penal, Filosofía del Derecho e Historia del Derecho

2012



# **Secularización y pluralismo religioso: Estudio comparativo y especial referencia a los ámbitos educativo y familiar**

*Memoria para la obtención del título de doctor*

*Doctorando: Fernando Arlettaz*

*Director: Manuel Calvo García*

**Zaragoza, junio de 2012**



**Universidad**  
Zaragoza







# ÍNDICE

<b>Introducción.....</b>	<b>9</b>
1. Objetivos y metodología.....	11
2. Marco conceptual y principales referencias teóricas .....	15
3. Aproximación global al trabajo de investigación .....	26

## PRIMERA PARTE

### **Capítulo I Secularización y Modernidad .....**

**33**

1. Religión, organización social y poder político en las sociedades premodernas __	35
2. La Modernidad como proceso de secularización .....	43
2.1. El concepto de Modernidad.....	43
2.2. La teoría clásica de la secularización .....	50
2.3. Cuestionamientos a la teoría clásica de la secularización .....	57
2.4. Versiones contemporáneas de la teoría de la secularización.....	62
3. La secularización de la política y el derecho .....	75
3.1. La autonomía de lo político y de lo jurídico.....	75
3.2. Público y privado.....	79
3.3. La ética pública secular .....	88

### **Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad.....**

**99**

1. La religión en la Posmodernidad .....	101
1.1. El concepto de Posmodernidad.....	102
1.2. ¿Secularización, pos-secularización, religión invisible, retorno de lo religioso? .....	112
1.3. Las nuevas formas de la religión .....	119
1.4. El fundamentalismo religioso.....	129
2. La reconfiguración del rol político de la religión .....	137
2.1. Hiper-individualismo y transformación de lo público.....	137
2.2. Las organizaciones religiosas en la esfera pública .....	142
2.3. La búsqueda de una identidad .....	147
3. ¿Continuidad de la separación o regreso de la teología política? .....	151

### **Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal.....**

**161**

1. La tolerancia de los disidentes .....	163
1.1. Reforma protestante y guerras de religión.....	163
1.2. Los estatutos de tolerancia.....	170
2. La libertad religiosa y la neutralidad del Estado .....	178
2.1. La idea de ciudadanía .....	179



2.2. Estados Unidos .....	180
2.3. Francia .....	197
2.4. La libertad religiosa en el pensamiento político .....	207
3. La expansión de la libertad religiosa y la neutralidad estatal .....	212
3.1. La tendencia expansiva de los siglos XIX y XX .....	212
3.2. La libertad religiosa en España y América Latina .....	215
3.3. El derecho internacional de los derechos humanos .....	223

#### **Capítulo IV La religión en la democracia: perspectivas políticas .....227**

1. El lugar de la religión en la democracia liberal .....	230
1.1. La tensión entre lo individual y lo colectivo .....	230
1.2. Mayorías y minorías .....	236
2. Tres propuestas políticas .....	239
2.1. Liberalismo y rol de las minorías .....	239
2.2. Lo religioso en la perspectiva comunitarista .....	256
2.3. El republicanismo y la unidad del cuerpo político .....	268
3. La traducción jurídica .....	275
3.1. El lenguaje del derecho .....	276
3.2. El multiculturalismo, entre el liberalismo y el comunitarismo .....	280

### **SEGUNDA PARTE**

#### **Capítulo V La voz pública de la religión .....295**

1. La secularización del derecho .....	298
1.1. Un derecho secular .....	298
1.2. La secularización del matrimonio .....	308
1.3. La resistencia a la secularización .....	317
2. Un ejemplo: debates contemporáneos sobre el matrimonio .....	320
2.1. Los debates sobre el matrimonio homosexual .....	320
2.2. Libertad religiosa y neutralidad estatal en las reformas matrimoniales .....	338
3. Argumentos religiosos y razón pública .....	351

#### **Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal .....367**

1. Secularización y neutralidad estatal .....	369
1.1. La secularización de la esfera pública estatal .....	370
1.2. La secularización de la educación .....	377
2. Un caso para analizar: los símbolos religiosos en las escuelas públicas .....	396
2.1. Algunas distinciones: símbolos públicos y símbolos privados .....	396
2.2. Dos controversias .....	400
2.3. De nuevo: neutralidad estatal y libertad religiosa .....	410
3. La pérdida del carácter obligatorio de la religión .....	414
3.1. De institución pública a asociación privada .....	414

3.2. Cohesión social vs. autonomía individual .....	423
<b>Capítulo VII ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal? .....</b>	<b>431</b>
1. ¿Quién educa a los niños? _____	433
1.1. Liberales, republicanos y comunitaristas frente a la educación .....	433
1.2. Estándares internacionales de derechos humanos .....	442
2. Tres conflictos contemporáneos _____	448
2.1. Disputas en torno del contenido de la educación .....	449
2.2. La ética y la ciencia seculares en la línea del principio de neutralidad estatal .....	465
3. ¿Protección de las formas de vida religiosas frente a la secularización de lo público? _____	472
<b>Capítulo VIII Los derechos de las minorías.....</b>	<b>483</b>
1. Exclusión e inclusión de las minorías religiosas _____	485
1.1. La exclusión de las minorías religiosas .....	486
1.2. Separacionismo, asimilacionismo, multiculturalismo .....	493
2. Un ejemplo: las polémicas sobre el velo islámico _____	504
2.1. El velo islámico en las escuelas.....	504
2.2. El Islam en las calles .....	532
2.3. El velo en las instancias internacionales.....	541
3. El respeto a las minorías _____	545
3.1. ¿Qué argumentos para la protección de las minorías? .....	545
3.2. ¿Secularización o renacimiento religioso? .....	561
<b>Capítulo IX Un balance general: libertad e igualdad religiosas .....</b>	<b>565</b>
1. Las dos lógicas del conflicto religioso: de la secularización al pluralismo ____	568
2. Secularización y neutralidad de la esfera estatal _____	579
3. Grupos religiosos y deliberación pública _____	595
3.1. La deliberación democrática y el pluralismo religioso de la esfera pública..	596
3.2. La doctrina liberal de la restricción religiosa .....	600
3.3. Soluciones republicanas .....	608
3.4. Liberalismos y comunitarismos sin doctrina de la restricción religiosa.....	611
3.5. El resguardo del pluralismo de la esfera pública.....	616
4. Pluralismo religioso e igualdad _____	622
4.1. Una lectura de la libertad religiosa en clave de igualdad .....	623
4.2. ¿Exige la libertad religiosa reconocer derechos colectivos? .....	633
4.3. ¿Exige la libertad religiosa reconocer excepciones a favor de las minorías? .....	645

## CONCLUSIONES, RESUMEN Y REFERENCIAS

Conclusiones.....	659
Resumen .....	675
Referencias bibliográficas.....	687
Referencias documentales.....	745

## TRADUCTION EN FRANÇAIS DU RÉSUMÉ ET DES CONCLUSIONS

Résumé.....	777
Conclusions .....	787

Quiero aquí manifestar mi agradecimiento a todas las personas e instituciones que han hecho posible que esta tesis doctoral se llevara adelante.

En primer lugar, al director de la misma, el profesor Manuel Calvo García, por su rigor académico y su cercanía humana durante todo el tiempo de la investigación. Y también por hacerme conocer sus puntos de vista sobre los múltiples temas controvertidos que aquí se tratan, sin intentar nunca imponerlos como única verdad posible.

En segundo lugar agradezco a todas las personas que forman parte de la Universidad de Zaragoza, y que de una manera u otra han contribuido a la realización de este trabajo, en especial a los miembros del Área de Filosofía del Derecho y del Laboratorio de Sociología Jurídica (Grupo Consolidado de Investigación reconocido por el Gobierno de Aragón), ámbitos institucionales en los que se desarrolló la investigación. Debo mencionar particularmente al profesor Ángel Chueca Sancho, del Área de Derecho Internacional Público, por la generosa colaboración prestada durante estos años.

Dejo constancia de que esta tesis doctoral ha sido posible, en una primera etapa, gracias a una beca otorgada por la Universidad de Zaragoza en su programa de cooperación con el banco de Santander; y en una segunda etapa gracias a una beca-contrato del Programa de Formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Educación.

Por otra parte, hay que señalar el sostén brindado por el proyecto Consolidar-Ingenio 2010 *El tiempo de los derechos* (CSD 2008-0007), del que forma parte el Laboratorio de Sociología Jurídica de la Universidad de Zaragoza; y también por el Seminario de Investigación para la Paz de Zaragoza.

Hago pública mi gratitud a los integrantes del Institut des Sciences Sociales du Politique, centro de investigación dependiente del Centre National de la Recherche Scientifique y de la École Normale Supérieure de Cachan (Francia), donde realicé una estancia de investigación durante tres meses. En especial agradezco a Benoit Bastard, Jacques Comaille y Claire de Galembert por la cálida acogida que me proporcionaron.

Una mención particular merecen también las doctoras Brigitte Frotié y Véronique Champeil-Desplats, que han aceptado desinteresadamente presentar sendos informes expertos en vistas a la obtención de la mención europea en el título de doctor.

Finalmente, pero no por ello de un modo menos significativo, agradezco de todo corazón a Loreto, a mi familia y a mis amigos, por su comprensión y su apoyo incondicional durante todo el tiempo en el que se desarrollaron las tareas de investigación.





# ***Introducción***



## Introducción

El trabajo que aquí se presenta, y que tiene como finalidad la obtención del grado académico de doctor por la Universidad de Zaragoza, es el resultado de cuatro años de actividad investigadora. Se encuadra dentro del programa de doctorado en Sociología Jurídica e Instituciones Políticas, y es la continuación de la labor que tuvo como paso intermedio la obtención del Diploma de Estudios Avanzados en el área de Filosofía del Derecho en el año 2010.

La investigación doctoral fue dirigida por el profesor Dr. Manuel Calvo García, catedrático de Filosofía del Derecho y Sociología Jurídica de la Universidad de Zaragoza. Muchas otras personas prestaron su asistencia para llevar a buen puerto este trabajo, tanto en sus aspectos científicos como administrativos. Con todas ellas esperamos haber hecho justicia en los agradecimientos que preceden estas páginas.

La actividad investigadora se llevó adelante en el Departamento de Derecho Penal, Filosofía del Derecho e Historia del Derecho de la Universidad de Zaragoza y, más específicamente, en el área de Filosofía del Derecho y en el Laboratorio de Sociología Jurídica que forman parte del nombrado Departamento. Sin embargo, resultó de gran valor la colaboración prestada desde otros ámbitos de la Universidad, en particular su Departamento de Derecho Público. Asimismo, fue de gran valía la ayuda recibida por el Seminario de Investigación para la Paz de Zaragoza, cuyos fondos documentales resultaron de gran utilidad.

## 1. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

El objetivo central del presente trabajo consiste en mostrar las relaciones recíprocas que vinculan a los conceptos de secularización, pluralismo religioso, libertad religiosa, neutralidad religiosa de la esfera pública estatal y neutralidad religiosa de la esfera pública no estatal. Esto se hace desde una perspectiva esencialmente teórica, y en un doble nivel. Por un lado, intentando mostrar las relaciones que vinculan a los conceptos en sí mismos. Por otro lado, proponiendo algunos ejemplos que ayudan a una mejor comprensión de esas relaciones recíprocas.

Para todo ello se procura, en primer lugar, construir los conceptos de *secularización* y *pluralismo religioso* de modo que permitan:

- Comprender determinados procesos de transformación de las sociedades a partir de la Modernidad, es decir, cómo los procesos de modernización de las sociedades inciden en el espectro religioso transformando su estatus y pluralizando sus contenidos.



## Introducción

- Comprender el modo en que esos mismos procesos se articulan en contextos de Posmodernidad, es decir, el modo en que la Posmodernidad afirma o revierte los procesos identificados en las sociedades modernas.

En segundo lugar, se busca aplicar esos conceptos al estudio de algunos de casos para:

- Probar su utilidad en la comprensión de ciertos conflictos contemporáneos, utilizando el marco conceptual para realizar una descripción coherente de esos conflictos desde el punto de vista teórico.

- Ver el modo en que ambos procesos se entrelazan y sostienen recíprocamente.

En tercer lugar, el trabajo se orienta a reconocer la traducción de los procesos sociales mencionados a categorías jurídico-políticas, para de este modo:

- Poner de manifiesto la relación entre los procesos de *secularización* social y la construcción de las categorías de *neutralidad de la esfera pública y libertad religiosa*.

- Señalar las incidencias que el *pluralismo religioso* tiene en el mantenimiento y modificación de esas categorías jurídico-políticas.

Finalmente, se intenta analizar las formas de mediación entre los procesos sociales descritos (*secularización y pluralización religiosa*) y la configuración jurídico-política resultante de ellos de modo de:

- Evaluar la variabilidad de las interpretaciones posibles del concepto de *neutralidad religiosa de la esfera pública*, a partir del prisma hermenéutico que proporcionan diferentes corrientes de filosofía política.

- Establecer los modos en que se articula la *libertad religiosa* y sus variantes interpretativas, a partir de esas mismas corrientes.

En razón de los objetivos planteados, el trabajo de investigación se estructura en dos partes: un marco teórico que sirve para la construcción de los conceptos fundamentales (primera parte) y el estudio de sus relaciones recíprocas a partir de ciertos casos (segunda parte). Los ejemplos de la segunda parte se han desarrollado a partir de ciertos conflictos contemporáneos relativos a la configuración de los campos de la familia y de la educación. La elección de estos dos ámbitos no es gratuita, pero tampoco es central. Decimos que no es gratuita porque ella se ha hecho a partir de la consideración de que su análisis permite evaluar con claridad los procesos de los que se ocupa esta investigación. De hecho, en los ámbitos de la familia y de la educación se manifiestan con cierto grado de evidencia el modo en que los procesos de secularización afectan las conductas de individuos y grupos, así como la manera en la que la pluralización religiosa creciente de las sociedades contemporáneas transforma las formas de vida. Al mismo tiempo, ambos campos son objeto de una regulación jurídica estatal muy fuerte, que anticipa, responde o entra en tensión con esos procesos.

## Introducción

Sin embargo, decíamos, la elección no es central. Debe quedar claro que este trabajo no es un estudio sobre sociología de la familia o de la educación, o sobre el derecho de la familia o de la educación. El objeto central de este estudio, como ya lo dijimos, es de naturaleza teórica y de filiación político-jurídica; y se refiere a la posición ocupada por la religión en las sociedades modernas y posmodernas, explicada a partir de los conceptos de secularización y pluralismo religioso, por un lado, y libertad religiosa y neutralidad religiosa de la esfera pública, por otro.

\*\*\*\*\*

En razón de los objetivos señalados, nos hemos decidido por una metodología que enfatiza una perspectiva multidisciplinar. El punto de partida combina el análisis de ciertos procesos sociales a través de las categorías propias de la teoría social con el estudio del derecho positivo actual o histórico según los métodos de la dogmática jurídica. Sin embargo, el punto de llegada es el de la filosofía política y jurídica. Por ello, el estudio de la realidad social y del derecho positivo se hace con la finalidad, por un lado, de presentar descriptivamente la relación dialéctica entre las dinámicas sociales y los procesos de producción y aplicación del derecho. Y por otro lado, con la finalidad de evaluar los resultados de esa dialéctica a la luz de las teorías (normativas) sobre el rol de la religión en las sociedades democráticas, tal como han sido desarrolladas por la filosofía política y jurídica.

El trabajo, como ya se ha dicho más arriba, se estructura en dos partes. La primera parte corresponde a la construcción de un marco teórico de análisis. La segunda, al estudio de algunos ejemplos contemporáneos que permiten problematizar y recomponer las perspectivas generales del marco teórico. Esta segunda parte culmina con un capítulo de recapitulación teórica, que contrasta la teoría presentada en la primera parte con las conclusiones obtenidas en los capítulos dedicados al análisis de ejemplos. Cada una de las partes se sirve de una metodología propia.

Para realizar la construcción conceptual del marco teórico se ha recurrido a un estudio bibliográfico, a partir de una selección de autores que nos ha parecido significativa. Por el carácter general y teórico que asume este trabajo, la selección de los autores seguramente ha dejado fuera del espectro algunos puntos de vista. Sin embargo, creemos que ésta era la única manera de proceder en razón del carácter amplio del tema y la gran cantidad de bibliografía existente. Al mismo tiempo, se ha buscado dar una valoración crítica de la capacidad explicativa y heurística de cada uno de los conceptos, señalando las fortalezas y debilidades de sus diferentes formulaciones.

Los casos de la segunda parte se abordan a partir de una investigación secundaria basada en la bibliografía existente; y de una investigación primaria, de

## Introducción

análisis documental, a partir de textos normativos y jurisprudenciales, declaraciones de los actores implicados, artículos de prensa y otros elementos.

Queremos recalcar que nuestro propósito en este trabajo no es hacer una descripción detallada de los casos que analizamos. Nuestra intención es construir una estructura teórica de análisis, que permita dar cuenta de esos casos, enmarcándolos en las coordenadas generales de un marco teórico. Este marco teórico ha de referirse a las relaciones entre los conceptos de secularización y pluralismo religioso, en el contexto de la Modernidad y de la Posmodernidad. Las condiciones de secularización y pluralismo religioso provocan, en el mundo de lo político-jurídico, tensiones que se resuelven en diferentes modulaciones de conceptos fundamentales como los de libertad religiosa y neutralidad de la esfera pública estatal y no estatal. Como ya hemos dicho, son estas relaciones lo que nos interesa estudiar. Los ejemplos son sólo una base a partir de la cual pretendemos lanzar una teorización.

Por otra parte, al construir el marco teórico no tenemos la intención de que éste sea una mera descripción empírica de ciertos fenómenos históricos. Nos interesa más bien construir un modelo explicativo, que muestre las grandes líneas de las transformaciones sociales que estudiamos. Este modelo ha de permitir una lectura coherente de los diferentes fenómenos que sean colocados bajo su espectro. Sin embargo, no se trata de un modelo en el que todos los casos individuales puedan encajar mágicamente: la ambigüedad de lo social no siempre se deja aprisionar por los modelos ideales. El modelo, tal como aquí lo concebimos, ha de servir para explicar las grandes líneas de un determinado proceso, no para que en él puedan ser incrustados todos los detalles de un caso y, mucho menos, para prever casos futuros.

En la construcción de este modelo recurriremos a formulaciones teóricas del campo de la teoría social, de la dogmática jurídica y de la filosofía jurídico-política. Estas formulaciones se presentan a veces como claramente descriptivas; otras veces, reconocen abiertamente que tienen pretensiones normativas; en la mayoría de los casos, sin embargo, son a un tiempo descriptivas y normativas. Esta superposición tiene que ver con uno de los rasgos propios de las sociedades modernas. La Modernidad es reflexiva: el conocimiento que es producido por las sociedades modernas tiene incidencias en la misma sociedad productora<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Es necesario hacer algunas precisiones formales. Respecto del sistema de citas, vamos a aclarar que hemos optado por citar entre paréntesis en el cuerpo del texto, remitiendo al autor y a la obra designada por el año de su publicación. Cuando resulta relevante, también incluimos, después del año y separado de éste por dos puntos, el número de la página. Cuando utilizamos este modo de citar entendemos remitir a la obra señalada como referencia para la información que se incluye. No se trata de la opinión personal del autor nombrado, sino sólo de remitir a una obra de referencia en la que es posible encontrar el dato mencionado. Cuando queremos hacer presente la opinión del autor utilizamos expresiones que así lo dejen claro, del estilo *según la opinión de X...* o *de acuerdo con Y...* En este caso, hacemos seguir el año de la obra del autor mencionado y, si es relevante, también la página. Entre paréntesis colocamos el año de la publicación de la obra, de acuerdo con la edición e impresión con la que hemos trabajado y que puede consultarse en el índice de referencias bibliográficas al final del trabajo. En algunos casos puntuales, cuando resulta relevante la fecha de la primera edición de la obra, la incluimos entre corchetes, antes del año de la edición utilizada.

## 2. MARCO CONCEPTUAL Y PRINCIPALES REFERENCIAS TEÓRICAS

Resulta importante realizar en esta introducción una caracterización de dos conceptos que serán centrales en nuestros análisis: los conceptos de religión y grupo religioso.

Contemporáneamente, algunos autores han puesto énfasis en el hecho de que el concepto de religión es el producto de particulares circunstancias históricas y culturales (Fitzgerald, 1996; 2010; Dubuisson, 2003; 2006; Saler, 2009), y han intentado deducir las importantes consecuencias que de allí se seguirían respecto de la investigación científica. En un libro que lleva el sugestivo título de *Los estudios religiosos como ideología*, Timothy Fitzgerald (2010:26 y 214) propone que el concepto de religión deje de ser un instrumento de análisis social, para ser un objeto de estudio en sí mismo. El autor sugiere que, en vez de estudiar la religión como si fuese un rasgo objetivo de las sociedades, se estudie el concepto de religión como categoría ideológica, como un aspecto de la ideología occidental moderna, con un nacimiento históricamente cifrable. En contrapartida, Fitzgerald (2010:36) propone redefinir el campo de estudio alineándolo con la antropología, la historia y los estudios culturales, de modo de incluir en lo que hasta ahora se ha denominado *estudios religiosos* el análisis de las instituciones y de los valores institucionalizados de sociedades específicas y la relación entre esos valores y la legitimación del poder. Un camino parecido adopta Daniel Dubuisson en su libro *The Western Construction of Religion* (2003) y en otros textos en los que ha defendido la misma perspectiva (Dubuisson, 2006).

El acierto de esta perspectiva se encuentra en mostrar que el concepto de religión es el resultado de imponer una división que da sentido al mundo. Y también es cierto que esta división tiene un origen histórico concreto, de modo que la incorporación a ese concepto de otras realidades correspondientes a otros momentos históricos puede ser un poco forzada. Sin embargo, nos parece que éste es el único camino posible. Todo concepto es una imposición de sentido al mundo y todo concepto responde a la realidad histórica de la lengua en que se desarrolló. No hay modo de escapar al condicionamiento histórico en los conceptos. Es sí de agradecer el mostrar la mayor honestidad posible en su utilización, así como realizar un esfuerzo para dar precisión a los términos utilizados y, en el caso de tratarse de categorías tan genéricas como la de *religión*, intentar una formulación lo menos etnocéntrica posible.

Las definiciones que se han dado de la religión son tantas como corrientes o escuelas han existido en sociología de la religión. Desde luego no se hará aquí una revisión detallada de todas las definiciones que las ciencias sociales han manejado sobre el fenómeno religioso. Sólo se adoptará una definición que sea útil al efecto del presente estudio, intentando dar cuenta de esta elección. En este sentido, hay que hacer mención

## Introducción

a una discusión clásica, relativa a la posibilidad de definir la religión sea en términos sustantivos, sea en términos funcionales. De forma muy esquemática se puede decir que una definición sustantiva de la religión intenta delimitarla a partir de lo que *ella es* en tanto que una definición funcional se posiciona desde de lo que *ella hace* (Hamilton, 1995:17). Esta disyuntiva es una manifestación de la constante tensión entre definición sustantiva y definición funcional en los diversos campos del análisis sociológico (Berger, 1981:243). Los grandes referentes de la sociología de la religión han oscilado entre uno y otro punto de vista. Así, Émile Durkheim comienza con una definición sustantiva en términos de sagrado-profano, para terminar con una definición en términos de funcionalidad social. Bronislaw Malinowski adopta una definición funcional. Más recientemente, Peter Berger se decide por una definición sustantiva, en tanto que Thomas Luckmann lo hace por una funcional.

Algunas corrientes contemporáneas, han rechazado tanto las definiciones funcionales como las sustantivas, por considerar que producen una esencialización artificial del fenómeno. Y han propuesto postular la existencia de un *parecido de familia* entre las diferentes religiones, lo que permitiría agruparlas en una categoría. Esta perspectiva del *parecido de familia* es heredera de los estudios de Wittgenstein sobre el lenguaje. Desde este punto de vista, no se trataría de definir qué se entiende por religión, sino de identificar una serie de rasgos que aparecen en las diferentes religiones. Para esto habría que partir del concepto ordinario de religión, es decir, de lo que en el lenguaje cotidiano se entiende por tal. Los rasgos no aparecen en su totalidad en cada una de las manifestaciones de lo religioso: algunas características son propias de algunos miembros de la familia, en tanto que otros miembros tienen características diferentes (Bowker, 2006a:XXXI-XXXII).

Se trata de identificar una serie de comportamientos observables que proveen una definición mínima de religión (Dow, 2007:7). Puede que no exista en todas las culturas un concepto único que englobe todos estos comportamientos, pero ellos existen en la mayoría de las culturas. Así, *religión* sería un concepto complejo, usado para referirse a ciertas realidades que comparten un determinado número de características, pero sin que sea necesario que estas características estén presentes simultáneamente en cada una de las realidades que se califican como *religión* (Harrison, 2006:142). El Budismo Theravada y el Cristianismo tienen en común el referirse ambos a un fundador santo, pero los budistas theravada, a diferencia de los cristianos, no creen en dios. Por otra parte, el hinduismo shaivita, sí profesa una creencia en dios (como los cristianos y a diferencia de los budistas) pero no reconoce un fundador individual (como los budistas y a diferencia de los cristianos). Incluso dentro de una misma tradición, pueden existir características comunes y diferenciales entre diferentes subtradiciones.

Benson Saler (2008:222) y Victoria Harrison (2006) construyen un modelo de lo que llaman *religión en general*. Este modelo consiste en la acumulación de

## Introducción

características que se atribuyen a la religión. No todas las religiones presentarán todas las características: diferentes religiones se relacionarán con el modelo de manera diferente. Pero ninguna característica por sí sola, como tampoco una conjunción de un pequeño número de características, será suficiente para admitir un candidato dentro del grupo. Simultáneamente, las características que aparezcan más frecuentemente en las diferentes religiones deberán ser consideradas como más típicas de la categoría *religión*. Pero otras características menos usuales también contarán al momento de identificar una religión<sup>2</sup>.

Un inconveniente que presenta esta forma de definir la religión es que ciertas realidades tienen algunos o muchos de los rasgos que corresponden a una religión, pero no parece que sea conveniente incluirlos en la misma familia. O al menos su inclusión va contra lo que intuitivamente en nuestro discurso entendemos por religión. Por ejemplo, muchas corrientes de pensamiento o corrientes políticas comparten algunas de las características que hemos enumerado para las religiones (existencia de rituales, mitos, etc.). Así las cosas, habría que decir que el comunismo (al menos tal como se dio en algunos momentos y en ciertos lugares) es una religión; o que también lo es el humanismo secular. En otros términos, si para identificar los rasgos relevantes para caracterizar un fenómeno como religioso partimos de lo que en el lenguaje cotidiano entendemos por *religión*, como lo impulsan los autores que bogan por una definición de *parecido de familia*, el uso académico del término cae en las mismas ambigüedades y contradicciones que el uso cotidiano; y en última instancia, si lo único que estamos haciendo es usar el término en su sentido ordinario, ¿para qué necesitamos una definición académica? (Fitzgerald, 1996:226-227; Fitzgerald, 2010:179-180).

Este inconveniente es identificado por los sostenedores de la perspectiva del *aire de familia* (Harrison, 2006:143; Saler, 2009). Para salir de la encrucijada Saler (2008:223) propone la idea de *prototipos*. Un prototipo es aquello que constituye el mejor ejemplo de una categoría. La idea puede aplicarse al ámbito de las religiones: aquellas que reúnen la mayor cantidad de elementos que definen a una religión son las que pueden ser consideradas los ejemplos más típicos de la categoría. Esto lleva a concluir que esta forma de acercarse al fenómeno religioso está marcada, no por la

---

<sup>2</sup> De acuerdo con Saler (2008:222), las principales características identificatorias de la religión serían: 1) La postulación de agentes sobrenaturales o sobrehumanos que influyen en la vida de quienes creen en ellos; 2) Rituales para mantener vínculos con esos agentes; 3) Rituales correctivos, para contener o exorcizar esos agentes; 4) Oración u otras prácticas semejantes para enviar mensajes a esos agentes; 5) la idea de que un código moral se deriva o es refrendado por la acción de esos agentes; 6) Proscripciones o tabúes que prohíben acciones sobre la base de la postulación de una sanción sagrada negativa, así como el impulso a hacer determinadas cosas que son reconocidas como sagradas y positivas; 7) Creencias y prácticas sobre la vida después de la muerte; 8) Una dicotomía de objetos, en la que algunos son vistos como sagrados y otros como profanos; 9) Especialistas religiosos de diversos tipos, como adivinos, chamanes o miembros de asociaciones religiosas; 10) Un canon sagrado, oral o escrito, que incluye narrativas y mitos; 11) Técnicas fisiológicas (como drogas, privación del sueño, ayunos, etc.) que son utilizadas para entrar en estados de especial sensibilidad respecto de los agentes sobrenaturales o sobrehumanos; 12) Música, danza y canciones con significado sagrado; 13) Distintos tipos de sacrificio; 14) Creencias y prácticas con objetivos soteriológicos; 15) Enseñanza y prédica para que otros adopten conductas y objetivos religiosos.

## Introducción

definición de una *esencia* del mismo, sino por el señalamiento de algunas *tendencias generales*. Es difícil e incluso dudoso decir con precisión donde termina la religión y comienza algo distinto. La religión no es un asunto de todo o nada, sino de más y menos. Como lo dice claramente Saler (2008:223): *It is an analog phenomenon in a world that is mostly analog.*

Por otra parte, lo mismo ha sido también sugerido por Harrison (2006:143-144): siempre habrá casos dudosos, en los que no se podrá decir con claridad si una determinada realidad es o no una religión. Porque en definitiva, todo concepto vago tiene un rango de aplicaciones claras y una zona de penumbra en la que no hay clara respuesta respecto de si una determinada realidad está o no comprendida en el concepto.

\*\*\*\*\*

En los párrafos anteriores hemos seguido un camino de delimitación del concepto de religión desde la perspectiva de las ciencias sociales. Sin embargo, no es ésta la única forma de definición de la religión. Como agudamente señala Peter Beyer (2003:151 y ss.), son posibles diferentes definiciones de religión en función del sistema que se tome como referencia. De este modo, es posible una aproximación a la religión desde el mismo sistema religioso (perspectiva teológica) y desde el sistema de la ciencia (la perspectiva científica a la que nos referimos en los párrafos anteriores), pero también desde el sistema económico, el sistema político, el sistema jurídico, etc.

Nosotros partimos aquí del postulado que en todas las sociedades humanas ha existido religión. Sin embargo, esto no quiere decir que todos esos grupos hayan identificado determinadas creencias o prácticas como propiamente religiosas. Como dijimos más arriba, la distinción de *lo religioso* como un campo específico y diferenciado de la vida social es el resultado de determinados procesos históricos de secularización en el contexto de sociedades modernas. Por la misma razón, la consideración jurídico-política de un determinado campo como ámbito de lo religioso sólo se produjo a partir de este momento. Identificar un determinado ámbito social como el espacio propio de lo religioso implica asociar a ese ámbito determinadas prescripciones jurídicas, como por ejemplo las relativas a la libertad religiosa o la neutralidad religiosa del Estado.

Los ordenamientos jurídicos modernos han encontrado diferentes modos de definir qué es una religión. Siguiendo a Rafael Palomino (2007:184-192), con algunas pequeñas modificaciones que nos parecen oportunas, mencionamos a continuación los diferentes modos de definición jurídica de la religión en los ordenamientos modernos. La primera forma es el recurso a la *auto-referencia* o *auto-calificación*. El ordenamiento jurídico remite la calificación de la religiosidad al propio criterio del grupo religioso. Será considerado como actividad religiosa aquello que los propios interesados

## Introducción

califiquen como tal. Un argumento a favor de esta perspectiva estaría en que si el Estado es incompetente para juzgar la verdad o falsedad de las creencias religiosas y prácticas, también lo es para calificar como religiosa una determinada creencia o práctica. La segunda vía es la propia de una definición *esencialista* de lo que el ordenamiento entiende como religión. Dentro de esta categoría se encuentran los sistemas etimológicos y descriptivos (que se sirven del concepto usual de religión en la lengua cotidiana), los sistemas positivos (que se sirven de una descripción de elementos de lo que consideran religión), los sistemas negativos (que definen por exclusión de lo que consideran que no es religioso), y los sistemas de analogía (que identifican la religión con los elementos propios del fenómeno religioso más común en el ámbito del ordenamiento jurídico estatal en cuestión). La tercera posibilidad es la de un sistema *funcional*. En este caso, se considera religión a aquel sistema que con independencia de su forma o contenido cumple una función esencial en la vida humana, equivalente a la que cumplen los fenómenos comúnmente admitidos como religiones. Finalmente, la cuarta posibilidad es la de un sistema policatégico, que atienda a diferentes elementos.

No es posible, ni útil, optar apirísticamente por una definición en desmedro de otra u otras. La elección de una u otra forma de definir el fenómeno religioso, dentro de un sistema jurídico-político, dependerá de una variedad de factores como la existencia o inexistencia de una definición legal vinculante para la materia que se analiza, la utilidad metodológica de recurrir a esa definición o a otras incluso en contra de la propia definición jurídicamente vinculante, la finalidad para la cual la definición sea necesaria, etc.

\*\*\*\*\*

Además de la definición de religión, resulta útil decir algunas palabras sobre la definición de grupo religioso. En este trabajo utilizaremos el concepto de grupo religioso en el sentido de comunidad de partícipes en una religión. Si se tiene en cuenta la clásica distinción entre comunidad y sociedad, y siempre desde el punto de vista sociológico, los grupos religiosos son verdaderas comunidades. Sin embargo, como tendremos ocasión de ver más adelante, para algunas corrientes del liberalismo político, y a efectos normativos, los grupos religiosos han de ser considerados más bien como sociedades. Por el momento sólo nos referiremos a la caracterización sociológica de los grupos religiosos a partir de la definición dada.

Una característica de los grupos religiosos es la extrema variedad en sus formas de estructurarse: desde la organización jerárquica y centralizada del catolicismo romano hasta la total ausencia de estructura formal entre los hindúes. Entre las tipologías que intentan poner orden en esta variedad de manifestaciones religiosas hay que destacar aquella distinción clásica entre *iglesia* y *secta*, que atraviesa buena parte del



## Introducción

pensamiento sociológico en la materia. Según la distinción habitual, la diferencia entre una iglesia y una secta es que en la primera *se nace* mientras que a la segunda *se ingresa* mediante la conversión. En otras palabras, la iglesia es el grupo religioso al que se pertenece en razón de un criterio objetivo desde el nacimiento, mientras que a la secta se accede por una elección subjetiva (Filoramo, 2001:276-277).

Esta distinción proviene de la sociología de Max Weber ([1904]1958; [1922]1993). Para el padre de la sociología comprensiva, la pertenencia a la iglesia es obligatoria y se funda en un criterio objetivo, mientras que la pertenencia a una secta es voluntaria y está limitada a los candidatos cualificados que han sido previamente aceptados. Así, para pertenecer a una secta es necesario dar muestras de merecer la participación en el grupo.

La tipología weberiana fue recogida por el teólogo alemán Ernest Troeltsch (1967). Troeltsch acepta la distinción weberiana básica según la cual la iglesia reclama su poder sobre todos los miembros de la sociedad mientras que a la secta sólo pertenecen los salvados, es decir, aquellos que merecen ser miembros. Sin embargo, hace especial hincapié en las relaciones de los tipos religiosos con el poder político. Así, la iglesia es en general conservadora y tiene un carácter universalista, mientras que la secta está constituida por un grupo reducido de seguidores que buscan establecer y mantener los lazos entre sí, sin pretender una extensión universal al mundo. El catolicismo y muchas corrientes protestantes constituidas como iglesias nacionales, como en Alemania o en Escandinavia, son propiamente iglesias. Los presbiterianos en Inglaterra son un buen ejemplo de secta.

Sin embargo, Troeltsch agregó una categoría a la tipología weberiana. Se trata del tipo *místico*, que no es ni una iglesia ni una secta, pero que es la forma a la que, según el autor, se orienta la evolución de las iglesias y de las sectas. El tipo místico no posee el poder social de la iglesia, pero tampoco el radicalismo y el espíritu exclusivista de las sectas. Está fuertemente vinculado con el exclusivismo: este tipo religioso no busca formar una fraternidad, sino garantizar la libertad para permitir el intercambio entre los individuos. Es una especie de asociación voluntaria de individuos con las mismas ideas, que acepta un acercamiento a los valores modernos.

La tipología de Weber y Troeltsch mantiene vigencia aún hoy. De hecho, es sumamente fructífera para el análisis político. La iglesia se apoya normalmente en los poderes constituidos, aunque a veces también se alce como representante de grupos sociales sin voz o de grupos marginados. La secta, en cambio, como se considera a sí misma una comunidad de virtuosos elegidos, tiende a un rechazo del mundo<sup>3</sup>. Este rechazo puede manifestarse como un verdadero aislamiento social, como en el caso de los menonitas que viven en sus comunidades agrarias aislados de la sociedad moderna; o bien como una sumisión pasiva al mundo moderno y a la autoridad política, pero sin

---

<sup>3</sup> El tema ha sido tratado por Brian Wilson en su libro clásico *La sociología de las sectas religiosas* (1970).

## Introducción

aceptar ni uno ni otro, como en el caso de los testigos de Jehová (Filoramo, 2001:276-277). La iglesia forma parte del orden social existente: se afirma sobre el Estado y las clases dirigentes para sus propios fines. En cambio, la membresía a una secta está basada en la adhesión voluntaria: en general los miembros de una secta se colocan bajo una dirección carismática y se someten a una disciplina estricta, lo que refuerza su idea de pertenecer a un grupo de elite (Bowker, 2006b:624-625 y 713).

Sin embargo, a pesar de su utilidad, la tipología también tiene sus limitaciones. De hecho, aunque se adecua muy bien a un contexto europeo, tiene mayor dificultad para funcionar en el ámbito norteamericano, donde ninguna religión fue nunca la única legítima y donde se desarrolló un pluralismo religioso en el que los diferentes grupos se aceptaban recíprocamente entre sí. Esto fue advertido por el teólogo protestante estadounidense Helmut Richard Niebuhr. Niebuhr (1959) sostuvo que la tipología iglesia / secta no funcionaba correctamente en los Estados Unidos: por un lado, no había allí ningún grupo religioso que reclamara un monopolio; por otro lado, las diversas sectas se reconocían recíprocamente la una a la otra. Niebuhr intentó solucionar este problema con la introducción del concepto de *denominación*. Una denominación es un grupo religioso que tiene una organización sacerdotal semejante a la de una iglesia pero que, sin embargo, no tiene las pretensiones universalistas de aquélla. Las denominaciones tienen una visión personalista de la salvación, se relacionan con una ética individualista y promueven el activismo entre sus miembros. Las denominaciones se presentan como grupos de afinidad que no hacen distinción entre salvados y condenados, y que reconocen la legitimidad de otras denominaciones.

Como tendremos ocasión de ver a lo largo de este trabajo, existe una tendencia histórica que lleva a los grupos religiosos a ir abandonando progresivamente sus pretensiones de universalidad. En otras palabras, a pasar progresivamente del tipo iglesia al tipo secta. Ahora bien, estas transformaciones implican no sólo que las instituciones religiosas entran en competencia entre sí, sino también que ellas compiten con otras instituciones del mercado que ofrecen sentido e identidad a los individuos (Berger y Luckmann, 1967:124). El concepto de grupo religioso será utilizado a lo largo de todo este trabajo. De las transformaciones de un tipo de grupo a otro nos referiremos al hablar de la secularización y sus consecuencias.

\*\*\*\*\*

Como ya insinuamos, el presente trabajo de investigación se estructura a partir de cinco conceptos fundamentales: el concepto de secularización, el de pluralismo religioso, el de libertad religiosa, el de neutralidad de la esfera pública estatal y el de neutralidad de la esfera pública no estatal.

## Introducción

La Modernidad representó un giro radical respecto de las sociedades premodernas, en relación con la posición social de lo religioso. Sin embargo, no es posible olvidar que el concepto de Modernidad depende en buena medida de la perspectiva teórica que se adopte. No hay unanimidad respecto de si lo verdaderamente típico de la Modernidad es el desarrollo capitalista, la complejización de la división social del trabajo y los cambios correlativos en las formas de solidaridad social, la racionalización creciente de las formas de vida, o alguna combinación plausible de estos (y otros) elementos (Giddens, 1971; 1992; Goody, 2004).

El concepto de secularización ha sido desarrollado en el campo de la teoría sociológica, como forma de explicar las relaciones entre la religión y la época moderna. A partir de él se construyó un sólido paradigma asentado en la idea de que la modernización de las sociedades provoca la declinación de la religión (Wilson 1969; 1970; Berger y Luckmann, 1967; Berger, 1981; 1982) que fue dominante durante buena parte del siglo XX.

Sin embargo, el paradigma de la secularización, aunque dominante, nunca estuvo totalmente exento de críticas. Con posterioridad, el paso de las sociedades modernas a las que de un modo tal vez poco preciso se llaman posmodernas produjo un acrecentamiento del cuestionamiento del paradigma de la secularización como categoría explicativa general. Al igual que sucede con el concepto de Modernidad, no está del todo claro qué significa la Posmodernidad. En términos generales, algunas de sus características serían la radicalización del individualismo moderno, la crítica de la razón hacia ella misma y el consiguiente auge de posturas relativistas (Lyotard, 1979; 1993; Lipovetsky, 1990; 2003; Gellner, 1994; Maffesoli, 2005; 2006; 2011). Por ello, la Posmodernidad puede, paradójicamente, ser caracterizada como radicalización y ruptura respecto de la Modernidad. De algún modo, es la Modernidad vuelta contra sí misma.

En este nuevo contexto, las teorías de la secularización sufrieron una importante revisión. Algunos afirmaron que, lejos de ser un paradigma general de interpretación de las relaciones entre la Modernidad y la religión, era sólo, en el mejor de los casos, una explicación limitada a un tiempo y lugar concretos (Stark, 1999; Iannacone, Finke y Stark, 1997; Iannacone, Stark y Finke, 1998). Algunos de los antiguos defensores del paradigma cambiaron de posición y reconocieron llanamente que sus antiguas posiciones habían sido erróneas (Berger, 1996; 2009; Berger, Zacks y Martin, 1999).

Otros, en cambio, intentaron aportar pruebas de que el antiguo paradigma todavía era válido (Bruce, 2002; Bruce y Glendinning, 2010). Una última categoría de autores, finalmente, prefirieron reformular el concepto de secularización de modo que continuara siendo operativo. Para ello, se apoyaron en una perspectiva estratificada según la cual el concepto se compone de diferentes niveles que pueden darse

## Introducción

independientemente uno de otro (Casanova, 1994; 2007a; Dobbelaere 1994; 1999; 2009).

Creemos que esta reformulación de la idea de secularización resulta fundamental para mantener su utilidad explicativa. Según este concepto multi-nivel, una de las dimensiones de la secularización es la privatización de la religión. Hablar de privatización exige previamente distinguir la esfera de lo público y la esfera de lo privado. Una tal distinción, aunque no era totalmente desconocida en el mundo premoderno, adquirió una nueva significación a partir de la Modernidad. Varios trabajos, que citamos en esta investigación, se han abocado a la cuestión (Eisenstadt, 1987a; 1987b; 2004; Habermas, 1978; 1992; Innerarity, 2004).

Uno de los rasgos de las sociedades secularizadas contemporáneas es su creciente pluralismo religioso. Se trata de una paradoja aparente, que un concepto estratificado de secularización puede ayudar a comprender. El pluralismo religioso ha sido estudiado, desde una perspectiva sociológica, según las particularidades propias de cada contexto geográfico. En lo que aquí nos interesa, son importantes los estudios sobre la diversidad religiosa originada en las migraciones hacia Europa y Estados Unidos (Berger, 2005; Kilani, 2003; 2007a; Casanova, 2007b; 2010; Cipriani, 2009). También los relativos a la expansión del Pentecostalismo en América Latina (Freston, 2006; 2010; Parker, 2005; Bastian, 1997; 2001; 2007). Finalmente son de interés los relativos a los Nuevos Movimientos Religiosos y otras tendencias religiosas *fluidas*, propias de la Posmodernidad (Champion, 1995; Mardones, 1996; Lambert, 1999; 2000a; 2000b; 2000c; Luckmann, 2003; Hervieu-Léger, 2001; 2005; 2010; Glendinning y Bruce, 2006; Mallimaci y Giménez Beliveau, 2007; Bericat, 2008; Díaz-Salazar, 2008c).

La creciente importancia política de este pluralismo, así como de las reivindicaciones que encarna, generan la pregunta acerca de la relevancia pública de la religión y de la necesidad de que la teoría política sea consciente de tales implicaciones. Se trata, en definitiva, de volver a pensar la ubicación de lo religioso en los límites de la distinción público / privado (Corm, 2006; 2007; 2009; Lilla, 2003; 2008; 2010; Kepel, 2005).

En razón de la perspectiva adoptada en este trabajo, el mayor interés se encuentra en los trabajos desarrollados por la perspectiva política y jurídica a partir de los datos sociológicos mencionados en los párrafos anteriores. En efecto, las principales construcciones teóricas en el campo de la filosofía política y jurídica han prestado una particular atención a cuestiones como la secularización de la esfera pública y el rol social asignado a la religión, por un lado; y el pluralismo religioso y sus reivindicaciones identitarias, por el otro.

En la perspectiva liberal dominante en la segunda parte del siglo XX, la cuestión de cómo hacer posible la convivencia entre personas con cosmovisiones

## Introducción

(religiosas o no religiosas) diferentes ha sido un tema central. El tema aparece tanto en trabajos omnicomprendivos de filosofía política (Rawls, 1980; 1993; 2001; 2002; 2009a; 2009b) como en otros específicamente dedicados al tema religioso (Nussbaum, 2004; 2009; 2010a; 2011a; 2011b).

En las corrientes liberales críticas aparece un renovado interés por la cuestión del reconocimiento de las identidades de los individuos y de los grupos. Estas identidades no son sólo las religiosas, sino también las étnicas, culturales, etc. La cuestión identitaria es central, en particular en relación con las minorías, en el desarrollo del multiculturalismo liberal (Kymlicka, 1991; 1996a; 1996b; 2001; 2007; 2010; 2011a; 2011b; Bader, 2008; 2009; 2010; De Lucas, 2000; 2004a; 2004b; 2011b).

El mismo interés por la integración de las perspectivas religiosas en la esfera pública se deja traslucir en la perspectiva republicana. En este caso, el tema preferido no es el del reconocimiento de las identidades religiosas, al que el republicanismo es hostil, sino más bien el de las condiciones de posibilidad de la neutralidad de la esfera pública estatal y no estatal (Habermas, 1994a; 1994b; 1994c; 1999; 2003; 2006; 2008; 2009a; 2009b; Peces-Barba, 1988-1989; 1993b; 1996; 2008b).

Los autores de la corriente comunitarista también se han ocupado del tema. De modo inverso a lo que sucede con el republicanismo, la cuestión central aquí es la del reconocimiento de las identidades religiosas de los grupos, con menor énfasis en la neutralidad del espacio público (Taylor, 1991; 1994; 1996; 2010; 2011b; 2011c; Taylor y Maclure, 2010; Walzer, 1997a; 1997b; 1999b; 2010; Modood, 2008a; 2008b; 2009; 2010a; 2010c; 2011).

La transposición de la secularización al ámbito jurídico-político se hace a través de los conceptos de neutralidad de la esfera pública y libertad religiosa. Este último concepto, además, suele ser la forma en la que se vehiculizan las reivindicaciones identitarias que surgen en el contexto de creciente pluralismo religioso contemporáneo. La libertad religiosa y la neutralidad estatal son conceptos nacidos como forma de calmar las tensiones que dieron origen a las guerras de religión europeas de comienzos de la Modernidad, tema que ha sido estudiado tanto desde una perspectiva de historia política (Kamen, 1987; Cameron, 1991; Dufour, 1991; Grell y Scribner, 1996; Kaplan, 2007; Miller, 2007a) como de historia del derecho (Celador 1998; Peces-Barba y Prieto, 1998).

Ambas categorías (neutralidad y libertad religiosa) han sido abordadas por especialistas del campo jurídico. Por las características propias de un derecho definido mayoritariamente en términos nacionales, tales investigaciones suelen estar referidas o bien a un determinado Estado; o bien al régimen impuesto en esta materia por el sistema internacional de derechos humanos. Dado que resulta imposible abarcar todos los casos nacionales, hemos seleccionado algunos de ellos a los que prestamos mayor atención.

## Introducción

En los Estados Unidos la libertad religiosa y la neutralidad del Estado han sido objeto de importantes estudios en el campo del derecho constitucional y en el de lo que se conoce como *law and religion*. Estos estudios se organizan en torno de las dos cláusulas de la primera enmienda: la *free-exercise clause* y la *establishment clause*, y su interpretación por parte de la Corte Suprema de Justicia (Levy, 1994; Krintzer y Richards, 2003; Minow, 2007b; Laycock, 2009; Greenawalt, 2009a; 2009b; Nussbaum, 2009; Durham, 2010).

Lo mismo puede decirse del caso de Francia, país en el que la laicidad del Estado y la libertad religiosa han recibido la atención de los especialistas del derecho (Messner, 1993; Bousinesq, 1994; Le Tourneau, 2000; Kessler, 2002; Haarscher, 2002; 2005; Foyer, 2004; Schwartz, 2004; Barbier, 2005; Scot, 2007). También son de destacar los estudios que se sitúan en la encrucijada entre la historia y la sociología del derecho, en torno de los mismos conceptos de laicidad y libertad religiosa (Baubérot, 1990a; 2003; 2004; 2006; Poulat, 1987; 2003).

En España los estudios se han realizado en los ámbitos del derecho constitucional y del derecho eclesiástico del Estado. En general ellos giran en torno de las cláusulas constitucionales, su interpretación por el Tribunal Constitucional y sus desarrollos legales (Basterra, 1989; Prieto, 1989; Mantecón, 1994; 1996; Contreras, 1993; 2007; Martínez de Pisón, 2000a; 2000b; López Castillo, 2001; 2004; Torres del Moral, 2007; Motilla de la Calle, 2008; Ruiz Miguel, 2011; Revenga, 2011).

En Argentina también son de señalar los estudios realizados en torno de las disposiciones constitucionales y su interpretación por la Corte Suprema de Justicia (Navarro Floria, 2000; 2002; 2006b; 2007b; Esquivel, 2008; 2010a).

Por otra parte, algunos autores han intentado un estudio comparativo, ya sea desde una perspectiva histórica con la finalidad de desgajar determinados conceptos generales comunes a diversos ordenamientos jurídicos (Durham, 1994; Starck, 1996; Miroshnikova, 2003), ya sea con la intención de comparar tendencias contemporáneas o la diversidad de tratamiento en torno de un determinado tema (Esquivel, 2003; Navarro Floria, 2010; Areces, 2003; Torfs, 2003; Gunn, 2004).

Para terminar, hay que señalar los estudios referidos a la libertad de religión en el contexto de los tratados internacionales de derechos humanos (Ryssdal, 1998; Fix Zamudio, 1998; Evans, 2003; Taylor, 2005; Fornés de la Rosa, 2005; Martín-Retortillo, 2007; Chueca Sancho, 2008).

En nuestra investigación buscamos poner en relación las construcciones teóricas del ámbito de la sociología con las transformaciones propias del mundo jurídico, a partir de ciertas categorías generales de la filosofía político-jurídica. Nuestra hipótesis central es que la secularización ha producido en la Modernidad y continúa produciendo en la Posmodernidad un alejamiento del derecho y de las instituciones políticas respecto de los patrones de legitimidad religiosa. En la Posmodernidad,

además, esta situación se combina, de un modo aparentemente paradójico, con crecientes reivindicaciones colectivas provenientes de grupos religiosos. Creemos que nuestro aporte central estará, precisamente, en mostrar las relaciones entre las perspectivas de uno y otro ámbito.

### 3. APROXIMACIÓN GLOBAL AL TRABAJO DE INVESTIGACIÓN

Como ya ha quedado dicho, el trabajo de investigación se estructura a partir de cinco conceptos fundamentales: el concepto de secularización, el concepto de pluralismo religioso, el concepto de libertad religiosa, el concepto de neutralidad de la esfera pública estatal y el de neutralidad de la esfera pública no estatal. El trabajo se divide en dos partes: una primera parte que sirve de marco teórico y una segunda parte en la que se realiza el estudio de algunos ejemplos a partir de las categorías teóricas fundamentales de la investigación, para terminar con un capítulo en el que se contrastan los resultados del estudio de los casos con las consideraciones teóricas generales.

El marco teórico queda plasmado en los cuatro primeros capítulos del trabajo. El trabajo se abre con un estudio descriptivo del estatus de la religión en las sociedades premodernas (I-1) y modernas (I-2), haciendo particular hincapié en las transformaciones que supuso el paso de las primeras a las segundas según se explica a partir del *paradigma de la secularización*. Se avanza luego en la descripción del modo en que tales procesos generales de secularización se tradujeron al ámbito de lo jurídico-político (I-3.1). Se muestra el desarrollo de un discurso político que, al tiempo que formula descripciones altamente abstractas de tales procesos, pretende actuar sobre ellos (I-1 para las sociedades premodernas; I-3.2 y I-3.3 para las sociedades modernas).

En el capítulo siguiente se evalúa la pertinencia de las teorías de la secularización en un contexto de Posmodernidad (II-1.1 y II-1.2). Al mismo tiempo, se describe la peculiaridad del nuevo pluralismo religioso de la época (II-1.3), haciendo hincapié en una de las formas en las que se encarna ese pluralismo (el fundamentalismo religioso, II-1.4). Se analiza el modo en que la Posmodernidad implica una redefinición de las relaciones entre lo público y lo privado, haciéndolo tanto en el plano de la descripción de determinados fenómenos como en la discusión de los discursos que buscan incidir en ellos (II-2.1). Dos aspectos de estas transformaciones son especialmente mencionados: la actividad de las organizaciones religiosas para influir o condicionar las decisiones públicas (II-2.2) y las reivindicaciones identitarias de algunos grupos religiosos y sus miembros (II-2.3). El capítulo se cierra con la cuestión de si estas transformaciones son lo suficientemente importantes como para poner en duda el relato moderno de la separación entre lo político y lo religioso, en un movimiento de regreso de la teología política (II-3).

## Introducción

Un aspecto especialmente significativo de los procesos de secularización es la operatividad de éstos en el campo jurídico-político. En efecto, la secularización de la esfera pública como diferenciación de esferas (en el caso, la esfera religiosa de la esfera jurídico-política) significó la aparición del principio jurídico de neutralidad estatal. Al mismo tiempo, la secularización como privatización religiosa implicó el desarrollo del concepto de libertad religiosa. Ambos elementos se asocian a la aparición de la idea moderna de ciudadanía (III-2.1). La ciudadanía moderna, sin embargo, reconoce su precedente en la idea de tolerancia que nació a comienzos de la Modernidad sostenida por diversos discursos teóricos (III-1).

La neutralidad estatal y la libertad religiosa fueron moduladas por las circunstancias históricas de los contextos en los que se desarrollaron. Puede entonces hablarse de diferentes *modelos*, como el modelo estadounidense (III-2.2) y el modelo francés (III-2.3), sostenidos o cuestionados por los discursos respectivos (III-2.4). La neutralidad estatal y la libertad religiosa se expandieron a medida que se impuso el modelo político al que corresponden (III-3.1 y III-3.2), llegando hoy la libertad religiosa a estar consagrada por el derecho internacional (III-3.3).

El marco teórico concluye con la presentación de tres modelos normativos sobre la más conveniente interpretación de la neutralidad estatal y de la libertad religiosa, con particular atención al principio de igualdad y la situación de las minorías. Estos modelos son el liberal (IV-2.1), el comunitarista (IV-2.2) y el republicano (IV-2.3). Se presta particular atención al multiculturalismo, que puede ser defendido tanto desde una perspectiva liberal como comunitarista (IV-3.2). Para comprender correctamente su alcance hay que considerar que ellos tensionan dos relaciones políticas de primer orden: la relación entre el individuo y los grupos de los que forma parte (IV-1.1); y la relación entre las mayorías y las minorías (IV-1.2). Estas perspectivas políticas pueden traducirse en diferentes instrumentos jurídicos (IV-3.1).

\*\*\*\*\*

La segunda parte del trabajo consiste en estudio de las relaciones recíprocas entre los conceptos explorados en el marco teórico, a partir de una selección de casos concretos (capítulos V a VIII) y la presentación de reflexiones de tipo general a la luz de esos casos (capítulo IX).

Los ejemplos que se han seleccionado corresponden al ámbito de la regulación familiar y de las políticas educativas del Estado. Esta acotación ha permitido delimitar mejor la aplicación de los conceptos del marco teórico. Sin embargo, hay que insistir en lo dicho más arriba respecto de que el objetivo de la investigación no es el estudio en profundidad de cada uno de los casos traídos a análisis. Ellos se estudian en tanto dan ocasión de aplicar los conceptos teóricos generales formulados en el marco teórico y



## Introducción

sobre cuyas relaciones se reflexiona. Por esta razón, aunque la aplicación de los conceptos se hace en los casos que se mencionan, ellos funcionan sólo como *banco de pruebas* de teorías más generales que, se intuye, resultan operativas también en otros ámbitos. El estudio de casos se apoya en un relato fáctico construido a partir de ciertos contextos nacionales: Argentina, España, Estados Unidos, Francia son los más recurrentes. Otras situaciones son mencionadas, cuando se lo considera conveniente.

En el capítulo V el caso estudiado es el de las reformas al régimen matrimonial que permitieron el acceso a éste de las parejas homosexuales. Se aborda el modo en que los grupos religiosos se implicaron en los debates en torno de las reformas, con particular énfasis en las problemáticas que ello suscita a luz de la libertad religiosa y de la neutralidad religiosa del Estado (V-2). El ejemplo permite ver la efectividad de la secularización en el campo de la regulación jurídica (V-1.1 y V-1.2) y las resistencias a ese proceso (V-1.3). Al mismo tiempo, el estudio de las manifestaciones públicas de los grupos religiosos sirve para preguntarse respecto del modo en que opera la secularización en la esfera pública no estatal, y consiguientemente el grado en que puede exigirse a los actores de la sociedad civil una adhesión al principio de neutralidad cuando intervienen en esa esfera (V-3).

En el capítulo VI el caso estudiado es el de las controversias sobre la presencia de los símbolos religiosos en las escuelas públicas (VI-2.2). El estudio, que presupone una aplicación de la distinción entre lo público y lo privado que permita distinguir los símbolos públicos de los símbolos privados (VI-2.1), tiene importantes derivaciones respecto de la libertad religiosa y la neutralidad del Estado (VI-2.3). Además, se encuadra en el contexto general de la secularización de la esfera estatal (VI-1.1), particularmente la educación (VI-1.2). Su consideración permite comprender mejor las tensiones propias de los sistemas educativos modernos que, al tiempo que buscan desarrollar la autonomía de los individuos, pretenden fomentar la cohesión social (VI-3.2). Por otra parte, evidencia el modo en que la pérdida del carácter obligatorio de la religión hace que ésta deje de ser una institución pública obligatoria para convertirse en una asociación privada facultativa (VI-3.1).

El capítulo VII continúa enfocándose en el ámbito escolar, pero el tema tratado es ahora el de la enseñanza de determinadas asignaturas en las escuelas públicas. A partir de tres ejemplos tomados de diferentes contextos se problematiza el modo en que la secularización como proceso general se escenifica en la transformación de los contenidos de la enseñanza y cómo se pone en juego la aplicación del principio de neutralidad estatal al ámbito educativo (VII-2). Por otra parte, para comprender mejor los términos en que estos debates se plantean resulta útil mostrar los diferentes modelos de educación a los que responden las posiciones de los actores involucrados, sirviéndose del esquema general utilizado en el marco teórico que distingue entre posturas liberales, republicanas y comunitaristas (VII-1.1), y también el modo en que la cuestión de la

## Introducción

enseñanza es abordada en el derecho internacional a partir de la idea de libertad religiosa (VII-1.2). Finalmente, se analizan los mecanismos que pueden implementarse para proteger ciertas formas de vida religiosas frente a los procesos de secularización, y los límites de estos mecanismos (VII-3).

El último capítulo en el que se aborda un estudio a partir de ejemplos, el VIII, parte de los conflictos suscitados en torno de la regulación del uso del velo islámico en las escuelas (VIII-2.1) y en los espacios públicos en general (VIII-2.2), incluyendo una análisis de la jurisprudencia internacional en este ámbito (VIII-2.3). Esto requiere un estudio previo de los mecanismos de segregación o integración de las minorías religiosas en los Estados modernos que manifiestan una pretensión de homogeneidad cultural (VIII-1.1) y tres posturas teóricas que genéricamente denominamos asimilacionismo, separacionismo y multiculturalismo (VIII-1.2). Detrás de los argumentos utilizados para defender la puesta en práctica de reglas prohibitivas del uso de ciertas prendas de vestir pueden volver a descubrirse los tres modelos normativos ya señalados varias veces (liberal, republicano y comunitarista; VIII-3.1). Asimismo, esta polémica suscitada en el contexto de regímenes jurídico-políticos secularizados permite preguntarse por un eventual *renacimiento* de lo religioso en la esfera pública secular (VIII-3.2).

El último capítulo del trabajo toma distancia de los casos concretos para incluirlos en una perspectiva teórica más general que amplíe y complemente la presentada en el marco teórico. Se hace una lectura de los casos en términos de conflicto y se señalan las dos lógicas que permiten explicarlos. Por un lado, la lógica de la secularización: el intento de profundizar la secularización del derecho y de las instituciones políticas y sus resistencias; por otro lado, la lógica del pluralismo religioso y sus reivindicaciones (IX-1). Congruentemente, se analizan las dos dimensiones jurídico-políticas puestas de relieve por los casos: la dimensión de la libertad religiosa y la de la neutralidad estatal. Los casos ponen en cuestión cuál ha de ser el contenido que se le asigne a la libertad religiosa, así como las variantes interpretativas que resuelvan más convenientemente las tensiones planteadas (IX-4). En cuanto a la neutralidad estatal, los casos muestran que este principio jurídico no es de interpretación unívoca sino que, por el contrario, puede recibir diferentes contenidos en función de la tradición de la que se trate (IX-2). Finalmente, es posible preguntarse si el principio de neutralidad se aplica también a la esfera pública no estatal, generando una restricción discursiva a las organizaciones religiosas cuando se expresan respecto de la toma de decisiones públicas (IX-3).

## Introducción

---

# ***PRIMERA PARTE***

---





***Capítulo I***  
***Secularización y***  
***Modernidad***



Comenzaremos la construcción del marco teórico de este trabajo a partir de una descripción de los procesos de secularización que han afectado a las sociedades modernas. Para ello describiremos sucintamente el modelo que se ha denominado, en sociología de la religión, como *teoría de la secularización*. Si bien este modelo teórico tiene sus raíces en los Padres Fundadores de la disciplina, su desarrollo más sólido corresponde a los años '50 y '60 del siglo XX. Durante mucho tiempo, el modelo fue el paradigma interpretativo global que permitió dar cuenta de las mutaciones de las sociedades modernas (Willaime, 2006:757). Sin embargo, con posterioridad fue duramente cuestionado, abandonado por un sector de la disciplina, y mantenido por otro con importantes modificaciones (apartado 2).

Con carácter previo, describiremos rápidamente la posición de la religión en las sociedades premodernas, tanto desde una perspectiva de teoría social como desde una perspectiva de teoría política (apartado 1). Finalmente, veremos qué aplicación puede tener la teoría sociológica de la secularización en el campo del pensamiento político (apartado 3).

## **1. RELIGIÓN, ORGANIZACIÓN SOCIAL Y PODER POLÍTICO EN LAS SOCIEDADES PREMODERNAS**

Como explica Thomas Luckmann (2008:18-19), durante miles de años, las formas de organización social humana se sustentaron en una concepción de lo sagrado que impregnaba la totalidad de la estructura social, al tiempo que existía una escasa o nula diferenciación de las funciones religiosas respecto de otras funciones sociales. La dimensión religiosa era indistinguible de otras dimensiones de la vida social (la política, la económica, la artística): el mundo primitivo estaba completamente sacralizado. Cada individuo participaba de la vida religiosa del grupo como participaba del resto de las actividades sociales. El *ethos* normativo que regulaba la vida de estas sociedades estaba impregnado por el mismo sentir religioso. A tal punto se daba esta implicación, que no es posible preguntarse si la vida política del grupo dominaba la vida religiosa o si se daba el caso inverso<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Los estudios sobre las religiones primitivas y sus implicaciones en los mecanismos de cohesión social son numerosísimos, y se han desarrollado fundamentalmente en el campo de la antropología. Hemos citado al pasar muchos de ellos en la introducción de este trabajo, al hablar del concepto de religión. Desde los pioneros estudios de Tylor y Frazer, pasando por los clásicos de Durkheim, Malinowsky y Lévy-Bruhl hasta los estudios estructuralistas de Lévy-Strauss y Clifford Geertz, la antropología siempre ha dedicado gran atención al rol de las creencias religiosas en las sociedades primitivas. Para una visión general de algunos problemas de la antropología religiosa, puede verse, entre muchos otros,



## Capítulo I Secularización y Modernidad

Los primeros cambios en esta situación se dieron con la división del trabajo y la consiguiente formación de una sociedad de clases. La división del trabajo se manifestó también en el ámbito de lo religioso de modo que éste fue adquiriendo una entidad propia como consecuencia de la profesionalización en el ejercicio de las funciones religiosas. La división del trabajo implicó la aparición de una clase sacerdotal con funciones específicas de culto. Pero seguía existiendo una íntima relación entre vínculo religioso y vínculo político. Por otra parte, y como consecuencia de este vínculo religioso-político, la distinción profesional no impidió la concentración de potestades políticas y religiosas en la figura del rey-sacerdote<sup>5</sup>.

La división social del trabajo abrió las puertas a nuevas formas sociales de la religión<sup>6</sup>. Una primera fase está marcada por una simple división del trabajo: en las sociedades *arcaicas*, el mantenimiento y la transmisión del universo sagrado estaban basados en la estructura social en su integridad. La religión estaba difuminada a través de las instituciones de la sociedad, con poca diferenciación de las funciones religiosas. Sin embargo, incluso en estas sociedades existía una especialización del conocimiento religioso. El conocimiento religioso ayudaba a dar forma a las normas del parentesco, legitimaba las formas simples de la división del trabajo y del ejercicio del poder (Luckmann, 2003:278).

La segunda forma data de hace cuatro a seis mil años. En estas sociedades la estructura social entera soportaba el universo sagrado y las realidades trascendentes continuaban siendo sostenidas en términos de universo sagrado. Sin embargo, la parte específicamente religiosa de la visión del mundo tenía lazos altamente visibles con las instituciones del poder, como la monarquía divina. La creciente complejidad en la división del trabajo, la producción de un surplus sobre los mínimos de subsistencia, el crecimiento de la organización supra-comunal y supra-tribal, la emergencia de distintos roles ocupacionales y distintas clases sociales llevó a una progresiva diferenciación funcional de las instituciones sociales. La religión comenzó a tener una localización institucional distintiva en el orden social, aunque la mayoría de la población rural seguía viviendo en comunidades de tipo *arcaico* (Luckmann, 2003:278-279).

En la tercera forma social de la religión lo sagrado fue realmente separado de lo profano, y la religión adquirió una forma segregada en las instituciones sociales. La diferenciación en la estructura social, la especialidad de la economía y de la política

---

Charlesworth *Anthropological Approaches to 'Primitive' Religions* (2009); Morris *Introducción al estudio antropológico de la religión* (1995); Rossano *Supernaturalizing Social Life* (2007).

<sup>5</sup> Esta vinculación entre lo político y lo religioso fue la base de los sistemas monistas de la Antigüedad, que se dio con matices según los lugares. Así, en Mesopotamia la idea de la majestad real parece haberse formado a partir del liderazgo religioso, en tanto que en Egipto el sacerdocio estaba basado en una concesión de privilegios reales, y el rey era considerado él mismo dios. Tanto China como Japón afirmaron el carácter divino de sus emperadores (Wach, 1946:427-428; Scarpi, 2000:43-44).

<sup>6</sup> La forma en la que el núcleo religioso de una visión del mundo está incluido en una estructura social es la forma social de la religión, del mismo modo que el lugar que la moralidad ocupa en la estructura social es su forma social (Luckmann, 2003:278).

## Capítulo I Secularización y Modernidad

tienen sus raíces ya en el imperio romano. La nueva forma social de la religión se superpuso sobre la mezcla existente entre formas arcaicas y tradicionales. La especialización institucional de las funciones religiosas y la monopolización de estas funciones en un dominio institucional distinto resultó en una iglesia que, durante la Edad Media, fue capaz de contestar el poder del Estado o de entrar en alianza con él (Luckmann, 2003:279).

La cuarta forma social de la religión emergió en el proceso de modernización y está directamente asociada con dos de sus componentes básicos: la especialización funcional de los campos públicos (economía, estado) y el pluralismo de visiones del mundo que están disponibles para todos y distribuidas en un mercado relativamente abierto. Esta es la etapa a la que dedicaremos el apartado siguiente, al abordar las teorías de la secularización.

A pesar de la división del trabajo, el mundo antiguo mantuvo la impregnación de la vida social por los valores y prácticas religiosas. La religión era considerada como un fenómeno esencialmente social, que abarcaba todos los aspectos de la vida. Para los griegos, la política era un modo de establecer un orden en el mundo, ajustando este mundo a la idea de justicia, idea divina del cosmos. El orden sagrado del mundo servía de paradigma para la ordenación de las cosas humanas: los hombres debían organizar la ciudad de manera grata a los dioses. La religión era también política, apareciendo la ciudad como mediadora entre lo divino y lo humano (Scarpi, 2000:70-71). Por ello la violación de la ley era no sólo un delito contra la ciudad, sino también un atentado al orden de los dioses. Algo parecido sucedía en Roma: la *urbs* era el ámbito de la *libertas* del ciudadano, de su capacidad de hacer lo que permiten la ley y la costumbre. Es la *voluntas* la que determina la racionalidad propia del derecho, el cual pertenece al ámbito de lo lícito y permitido por los dioses – *fas* – por oposición a lo que está prohibido por ellos – *nec fas*.

El Estado era valorado como instrumento al servicio de la divinidad y los principios religiosos informaban toda la actividad política. La religión ejercía entonces una función política legitimando un determinado modelo de dominación. En otras palabras, la división del trabajo trajo consigo una progresiva distinción entre las funciones políticas y las religiosas. Pero esto no significó una total diferenciación de órdenes, ya que los órganos religiosos y los políticos estaban incrustados en la misma estructura político-religiosa. El sistema era esencialmente monista. Existía una conexión entre la ley y el poder político, por un lado, y las creencias y prácticas religiosas, por el otro. De este modo, el orden político dependía de fuerza legitimadora de la ley, que poseía a su vez un origen sagrado. La ley y el poder monárquico debían su aura sagrada a las narraciones mitológicas que vinculaban a las dinastías gobernantes con las divinas. Al mismo tiempo, las prácticas rituales se convirtieron en rituales del Estado, y la sociedad como un todo se representaba a sí misma en la figura del soberano (Habermas,

## Capítulo I Secularización y Modernidad

2011a:17-18). Por otro lado, las religiones continuaban estando limitadas a un determinado grupo social, y cada grupo social adoraba sus propios dioses. Se trataba de lo que se ha llamado *religiones étnicas*.

Los estudios clásicos en sociología de la religión han mostrado cómo el progreso de la diferenciación profesional llevó cada vez a una mayor autonomización de la esfera religiosa, dando lugar en algunos casos a un dualismo latente (Wach, 1946:439). Por otra parte, mientras que en algunos lugares el mantenimiento de un sistema de ciudad-Estado garantizó la identidad entre la entidad política y la creencia religiosa, en otros espacios el desarrollo de grandes imperios llevó a que la autoridad política debiera hacer frente a la diversidad religiosa<sup>7</sup>. La autoridad conquistadora tuvo que elegir entonces entre imponer sus propias creencias a los vencidos, intentando mantener el monopolio religioso o tolerar, en mayor o menor medida, las creencias de los grupos sometidos.

Una nueva etapa en la regulación política de lo religioso se dio con la aparición de los grupos religiosos con pretensiones de universalidad. Cada uno de estos movimientos tuvo su filosofía del Estado. El Estado pudo entonces, frente a ellos, permanecer indiferente, perseguir a los innovadores religiosos o adoptar la nueva religión. A nosotros nos interesa fundamentalmente la suerte del cristianismo<sup>8</sup>. El cristianismo, en particular algunas de sus formas, habría supuesto (esto se discute en la sección siguiente al hablar de la secularización) una gran innovación en lo que hace al rol social de la religión. El cristianismo, religión exclusivista y de vocación universal, vendría a favorecer la diferenciación del ámbito religioso respecto de otros ámbitos sociales, no ya desde la perspectiva puramente profesional, sino también desde la perspectiva de las lógicas propias de cada uno de estos ámbitos. El ámbito de lo religioso comenzaría de este modo a separarse del ámbito de la vida profana.

La doctrina cristiana sobre la relación entre el Estado y la religión supuso un cambio radical frente al monismo de la Antigüedad. A partir de los Evangelios, la iglesia cristiana primitiva fue construyendo una teoría política que justificara la diferenciación entre el orden temporal y el orden espiritual. Mientras las narraciones míticas fueron el único medio de representación simbólica, lo político como tal no pudo convertirse en un tema autónomo del discurso. Por ello, las concepciones de lo político fueron elaboradas por el pensamiento normativo de Israel, China y Grecia y, de forma más general, al avance cognitivo que supuso la Era Axial, es decir, a las cosmovisiones metafísicas y religiosas que surgieron en aquella época. Estas cosmovisiones

---

<sup>7</sup> Grecia y Fenicia son ejemplos de la primera situación. Asiria, Roma y el imperio mejicano de Tenochtitlán, de la segunda (Wach, 1946:440).

<sup>8</sup> El desarrollo de otras religiones universales fue dispar. El budismo fue hostilmente recibido en China, fue objeto de tolerancia en la India y tuvo un trato variable en Japón. El confucianismo fue objeto de persecución, pero luego se convirtió en religión de Estado en China. El taoísmo osciló entre la persecución y la protección, pero nunca tuvo el trato de favor que recibió en confucianismo.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

construyeron perspectivas que permitieron a las emergentes élites intelectuales formadas por profetas, sabios, monjes y predicadores ambulantes trascender las cuestiones mundanas, incluidos los procesos políticos, y adoptar una postura de distanciamiento hacia ellas en bloque, de modo que a partir de ese momento también los soberanos políticos podían ser objeto de crítica (Habermas, 2011a:18).

Basándose en pasajes del Nuevo Testamento, las comunidades cristianas afirmaron la necesidad de separación de las autoridades temporales y espirituales<sup>9</sup>. Pero reconociendo que incluso el poder para resolver los asuntos terrenales proviene de Dios, se afirmó que aunque el Estado no tenga poder absoluto, es una legítima obligación de los cristianos obedecer a las autoridades temporales<sup>10</sup>.

En la visión cristiana la religión sigue siendo un asunto público, bajo la dirección de las autoridades eclesiásticas. Los apóstoles y sus sucesores gobernaron la comunidad en todo lo que hacía referencia al camino cristiano. Hay dos centros de poder en la misma sociedad, cada uno con sus funciones específicas. Pero la sociedad debía ser una sociedad cristiana; y en caso de conflicto entre las reglas temporales y las espirituales, debían prevalecer estas últimas<sup>11</sup>. Sin embargo, la primitiva doctrina cristiana proclamaba la tolerancia. A pesar de sostener que *su* verdad religiosa era *la* verdad, y que la sociedad debía organizarse de acuerdo con los principios de su doctrina, se admitía que ésta no podía imponerse por la fuerza a quienes no estuvieran dispuestos a creer<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Los textos comúnmente citados son los siguientes: "Mi reino no es de este mundo" (Juan 18:36); "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mateo 22:21; Marcos 12:17; Lucas 20:25).

<sup>10</sup> Aquí las citas son, entre otras: "Por mí reinan los reyes y los soberanos decretan la justicia; por mí gobiernan los príncipes y los nobles juzgan la tierra" (Proverbios 8:15-16); la respuesta de Cristo a Pilatos: "No tendrías contra mí ningún poder, si no se te hubiera dado de arriba" (Juan 19:11); "Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación" (Romanos 13:1-2). "Sed sumisos, a causa del Señor, a toda institución humana: sea al rey, como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran el bien" (1<sup>o</sup> Epístola de Pedro 2:13-14).

<sup>11</sup> Pedro y Juan, responden al Sanedrín: "Juzgad si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros más que a Dios. No podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído" (Hechos 4:19-20). "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hechos 5:29).

<sup>12</sup> Las primitivas comunidades cristianas eran, tal vez por estar en situación de minoría y sufrir en carne propia las persecuciones, tolerantes con quienes no compartían su fe. También aquí hay fundamentos evangélicos: "Los que así pecáis contra los hermanos y herís la débil conciencia de los mismos, contra Cristo pecáis" (1<sup>o</sup> Epístola a los Corintios 8:12). Se rechazaba el recurso a la fuerza para imponer la fe: "pues las armas de nuestra milicia no son de fábrica humana" (2<sup>o</sup> Epístola a los Corintios 10:4), recurriendo a la excomunión como única forma de castigo: "al hereje después de una y otra amonestación evitado" (Epístola de Timoteo 30:10). En las controversias sobre la tolerancia se acudía a la parábola de la cizaña. "El Reino de los Cielos se parece a un hombre que sembró buena semilla en su campo; pero mientras todos dormían vino su enemigo, sembró cizaña en medio del trigo y se fue. Cuando creció el trigo y aparecieron las espigas, también apareció la cizaña. Los peones fueron a ver entonces al propietario y le dijeron: 'Señor, ¿no habías sembrado buena semilla en tu campo? ¿Cómo es que ahora hay cizaña en él?'. El les respondió: 'Esto lo ha hecho algún enemigo'. Los peones replicaron: '¿Quieres que vayamos a arrancarla?'. 'No, les dijo el dueño, porque al arrancar la cizaña, corren el peligro de arrancar también el trigo. Dejen que crezcan juntos hasta la cosecha, y entonces diré a los cosechadores: Arranquen primero la cizaña y átenla en manojos para quemarla, y luego recojan el trigo en mi granero'" (Mateo 13:24-30); y sigue más adelante "Entonces, dejando a la multitud, Jesús regresó a la casa; sus

## Capítulo I Secularización y Modernidad

Después de dos siglos de persecuciones, en el año 313 la religión cristiana fue declarada lícita<sup>13</sup>. No implicó esta decisión la consagración de un régimen de libertad religiosa, sino que la religión cristiana fue incorporada al espectro de religiones toleradas<sup>14</sup>. Esta decisión abrió un periodo de progresiva incorporación al sistema político-administrativo del imperio romano, bajo la autoridad del emperador. El cesaropapismo que comenzó entonces se afianzó luego con la declaración del cristianismo en su versión católica romana como religión oficial del imperio en 380<sup>15</sup>. La Iglesia Católica y su derecho fueron considerados como parte del derecho público romano, el Estado publicó leyes contra la herejía<sup>16</sup> y el emperador convocó concilios. La vinculación entre el poder político y la jerarquía eclesiástica continuó en Occidente después de las invasiones bárbaras. Aunque el emperador de Oriente siguió teniendo poder en Occidente, este poder era sólo nominal. Las autoridades eclesiásticas se aliaron pues con las germánicas; y surgió la noción de *res publica gentium christianorum* o *res publica christiana*, es decir la cristiandad considerada como unidad<sup>17</sup>. Este cesaropapismo también tuvo su justificación doctrinaria. Algunos textos de Agustín de Hipona destacan el rol de la autoridad temporal en la propagación del reino de dios en la tierra<sup>18</sup>.

En el mundo cristiano a partir del siglo V, el regreso al dualismo del cristianismo primitivo se produjo con el papa Gelasio I, que proclamó la autonomía del

---

discípulos se acercaron y le dijeron: 'Explicanos la parábola de la cizaña en el campo'. El les respondió: 'El que siembra la buena semilla es el Hijo del hombre; el campo es el mundo; la buena semilla son los que pertenecen al Reino; la cizaña son los que pertenecen al Maligno, y el enemigo que la siembra es el demonio; la cosecha es el fin del mundo y los cosechadores son los ángeles. Así como se arranca la cizaña y se la quema en el fuego, de la misma manera sucederá al fin del mundo. El Hijo del hombre enviará a sus ángeles, y estos quitarán de su Reino todos los escándalos y a los que hicieron el mal, y los arrojarán en el horno ardiente: allí habrá llanto y rechinar de dientes. Entonces los justos resplandecerán como el sol en el Reino de su Padre. ¡El que tenga oídos, que oiga!' (Mateo 13:36-43). Había de interpretarse pues que lo bueno coexistiría con lo malo, y que la iglesia debía ser tolerante con los descarriados hasta el juicio final. Esta interpretación era conforme a aquel pasaje en el que frente a la acusación de los saduceos contra los apóstoles, el rabino Gamaliel dice: "Si ésta es idea o es obra de los hombres se destruirá; mas si es de Dios, no tendréis poder para destruirla. No sea que os encontréis luchando voluntariamente contra Dios" (Hechos 5:38-39).

<sup>13</sup> Edicto de Constantino y Licinio en Milán.

<sup>14</sup> La religión cristiana pasó a desempeñar un rol central en el espacio público: de ahí que se reconociera, por ejemplo, el derecho de los cristianos a recurrir a sus propios tribunales y cumplir de este modo la recomendación paulina de no recurrir a jueces no cristianos (1º Epístola a los Corintios 6:1-8); que se le restituyeran bienes de la iglesia y se eximiera a los sacerdotes de ciertos impuestos; o que el propio emperador convocara un concilio en Nicea en el año 325.

<sup>15</sup> Edicto *Cunctus populos*, dado por Teodosio, Graciano y Valentiniano en Tesalónica.

<sup>16</sup> El Estado asumió un rol fundamental en la promoción de la fe católica, imponiéndola como verdadera religión de Estado y persiguiendo a los herejes.

<sup>17</sup> En el Oriente se mantenía, entretanto, el monismo de una religión de Estado monopolizadora. El Zoroastrismo en la Persia Sasánida, el Budismo en algunos Estados del sudeste asiático o el Sintoísmo japonés son buenos ejemplos. En ambos casos existía además una fuerte intolerancia hacia los grupos minoritarios. De una posición semejante ha gozado el confucianismo en China, desde su implantación a fines del siglo III a. C. hasta 1919.

<sup>18</sup> Esta actividad se ve doctrinalmente sostenida, entre otros, por Agustín de Hipona, que reinterpreta la parábola de la cizaña. Según la nueva interpretación, que el autor da en su lucha contra los donatistas, habría que arrancar la cizaña una vez que hubiera certeza de que no se arrancaría también al mismo tiempo el trigo. Pero no hacía falta esperar al final de los tiempos para que sean los ángeles de Dios quienes arrancaran la cizaña: las autoridades humanas podían encargarse de ello ahora mismo.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

poder espiritual y del poder temporal, cada uno en su ámbito de competencia<sup>19</sup>. Había de entenderse que, dentro de una misma unidad político-religiosa (la república cristiana), había materias que estaban bajo la jurisdicción de las autoridades temporales y otras que estaban bajo la jurisdicción de las espirituales. Aunque Gelasio I formuló una doctrina política que prevaleció como doctrina oficial de la Iglesia Católica hasta el siglo XI, los hechos no fueron siempre acordes con dualidad proclamada<sup>20</sup>.

Los planteos dualistas de Gelasio fueron retomados en el siglo XI por el papa Gregorio VII<sup>21</sup>, aunque haciendo hincapié en la superioridad del poder espiritual sobre el temporal<sup>22</sup>. Los papas posteriores fueron profundizando la supremacía del poder espiritual sobre el temporal<sup>23</sup>, hasta transformar la perspectiva dualista en una alegación de monismo hierocrático. Bonifacio VIII (1294-1303) terminó de dar forma a este régimen<sup>24</sup>, a través de la extensión de la jurisdicción de la Iglesia también a los asuntos políticos, logrando la subordinación del poder temporal al religioso. Quedó de este

---

<sup>19</sup> Se suele citar la carta del papa Gelasio I al emperador Anastasio I de Oriente como el lugar en que se formula la tesis (año 494). El poder espiritual y el poder temporal son ambos de origen divino e independientes entre sí. Cada uno actúa dentro de su jurisdicción, de manera que en asuntos espirituales, el poder político está sometido al espiritual; y en asuntos temporales, el poder espiritual está sometido al político.

<sup>20</sup> Emperadores y reyes intervenían en la designación de papas y obispos; el papa intervenía en asuntos que se ligaban fuertemente a lo temporal. Así, Esteban III corona rey de los francos a Pipino el Breve (754), como León III corona emperador de Occidente a Carlomagno, restaurando el imperio occidental (800). Luego, en 962 Juan XII hace lo mismo con Otón I, dando nacimiento al Sacro Imperio Romano Germánico. Desde 754 los papas son además soberanos territoriales en aquellos territorios italianos que Pipino otorga al papado. A los concilios concurren obispos y abades, juntamente con el rey y los nobles. Allí se tratan temas eclesiásticos y asuntos relativos a la gobernación del reino.

<sup>21</sup> Estos argumentos fueron desarrollados por el Papa en el evento conocido como querrela de las investiduras, que lo opuso al emperador Enrique IV. El conflicto terminó mucho después de la muerte de ambos, con el concordato de Worms (1122). Los argumentos aparecen en el documento de 1075 conocido como *Dictatus Papae*.

<sup>22</sup> Esta superioridad podía entenderse de varias maneras: en primer lugar, como que el poder espiritual es superior al temporal en dignidad (en esta formulación la doctrina era generalmente aceptada); en segundo lugar, como que en caso de conflicto debía prevalecer la autoridad más alta; en tercer lugar, interpretando la superioridad en el sentido de que el poder temporal tenía origen en el espiritual, y que por lo tanto el primero se subordinaba al segundo, incluso en cuestiones temporales. Véase en este sentido la explicación de Llambías de Acevedo (1990). Aparentemente, Gregorio VII no había querido ir demasiado lejos en la tesis de la supremacía. Había sostenido el derecho de los papas de excomulgar a los reyes y de desligar a sus súbditos del juramento de fidelidad, pero esto era solamente como consecuencia del estado de excomunión del príncipe. Excomunión que, evidentemente, era una cuestión espiritual sometida a su jurisdicción. La ruptura del juramento de fidelidad era sólo una consecuencia secundaria del ejercicio de una potestad espiritual por parte de la iglesia, pero no el ejercicio por parte de ésta de una potestad temporal.

<sup>23</sup> Inocencio III (1198-1216), durante la querrela entre Felipe de Suabia y Otón IV para la corona imperial se arrogó el derecho a examinar la persona del príncipe y de controlar la regularidad de su elección, pretendiendo que el imperio de Occidente fue una creación del pontificado. No reivindicó, sin embargo, el supremo poder temporal. Gregorio IX (1227) alegó que la donación de Constantino había sido hecha con el consentimiento del Senado y del pueblo de todo el Imperio, de modo que Constantino transfirió legítimamente al papa el poder temporal sobre el mundo entero. Por ello, fue la sede pontificia la que transfirió el poder temporal a los emperadores germánicos pero manteniendo jurisdicción sobre ellos. Inocencio IV (1243-1254) da un paso más. Según su interpretación, los Papas han recibido de Dios un poder tanto espiritual como temporal. Y por lo tanto, la situación se invierte. No tiene la iglesia poder temporal por la donación de Constantino, sino que Constantino tuvo poder temporal porque la Iglesia se lo confirió. Antes de su conversión, Constantino ejercía ilegítimamente el poder; y si luego se lo entregó a la iglesia, lo hizo en concepto de devolución. El emperador entonces no es más que el vicario de la Iglesia. No recibe la autoridad directamente de Dios, sino por medio de ella.

<sup>24</sup> Bonifacio VIII Bula *Unam Sanctam* (1302).

## Capítulo I Secularización y Modernidad

modo consagrado el monismo hierocrático, que a veces se denomina también tesis de la jurisdicción jerárquica o de la potestad directa de la Iglesia sobre el poder temporal, y que es expresión de lo que se ha llamado *agustinismo político*<sup>25</sup>. Según la conocida imagen de las dos espadas utilizada por Bernardo de Claraval, uno de los grandes teóricos de la hierocracia medieval, la espada espiritual es manejada directamente por el sacerdote; la espada material es manejada por el soldado, pero bajo la guía del sacerdote<sup>26</sup>. El doble poder espiritual y material de Cristo corresponde al papado. Pero éste utiliza directamente sólo la autoridad espiritual. La autoridad temporal es usada por los príncipes, pero por delegación y bajo el control papal. La radicalidad de esta tesis converge hacia la concepción de la *plenitudo potestatis*, según la cual todo poder en el mundo estaba en manos del papa, quien lo delegaba y se reservaba el derecho a la supervisión y ocasional intervención.

Por otra parte, la tolerancia de los primitivos cristianos frente a quienes no comparten sus creencias se vio diluida en el medioevo. En el siglo XIII se organizó jurídicamente la persecución de los herejes<sup>27</sup>. La doctrina de Tomás de Aquino justificó teóricamente estas persecuciones, a pesar de sus tesis sobre el deber de obediencia a la conciencia, aun cuando es errónea<sup>28</sup>.

En Oriente entretanto se mantuvo el Imperio Romano. Allí se afianzaron las tesis cesaropapistas, que subordinaban el poder eclesiástico al poder imperial. El emperador convocó los ocho primeros concilios ecuménicos, nombró obispos y legisló en cuestiones eclesiásticas. Esta situación se mantuvo luego del cisma de las iglesias orientales (siglo IX, consumado definitivamente en el siglo XI) y hasta la caída del imperio de Oriente en 1453, en manos de los turcos. Después de la caída del imperio de Oriente, los patriarcas ortodoxos de Moscú fueron considerados sucesores de los de Constantinopla.

---

<sup>25</sup> El agustinismo político es la interpretación de la obra de Agustín de Hipona, propia de la baja Edad Media, según la cual las dos ciudades de las que habla el autor son los dos poderes que rigen la república cristiana. Y así como, en la obra agustiniana, la ciudad temporal se subordina a la espiritual, el poder temporal ha de subordinarse al espiritual.

<sup>26</sup> Imagen basada en el pasaje evangélico de las dos espadas (Lucas 22:38). Los detentadores del poder temporal en general utilizaban el mismo pasaje en su favor, interpretando que las dos espadas estaban en manos de dos autoridades diferentes.

<sup>27</sup> La base jurídica está dada por las decisiones del IV Concilio de Letrán (1215) y la creación de la Inquisición por Gregorio IX (1231). La ejecución de la pena impuesta por el poder eclesiástico era confiada al poder civil bajo amenaza de declarar hereje al mismo príncipe.

<sup>28</sup> Tomás de Aquino reconoce que la conciencia, aún errónea, obliga, y que por ende no es lícito obligar a nadie a actuar contra su conciencia; sin embargo, la conciencia errónea obliga sólo cuando es excusable, y los requisitos que el Aquinate exige para que se dé la excusabilidad son tan rigurosos, que el concepto pierde buena parte de su trascendencia práctica. La ignorancia de los infieles, fundamentalmente judíos y paganos, es invencible. Por eso no pueden ser compelidos a la fe; pero sí se les puede hacer la guerra con el objeto de que no obstaculicen la expansión de la fe. El error de los herejes y de los apóstatas, en cambio, sí es vencible; por ello es lícito que la iglesia los empuje a recuperar su fe. La iglesia ha de darles dos posibilidades de hacer penitencia y ser readmitidos en su seno: la primera, conservándoles la vida terrena; la segunda, readmitiéndolos en la iglesia pero castigándolos con la muerte. Seguimos aquí la interpretación que realiza Blázquez (2001) en su libro *Herejía y traición: las doctrinas de la persecución religiosa en el siglo XVI*, respecto de las obras Tomás de Aquino, *Suma Teológica* ([1266-1273]1973) y *Suma contra gentiles* ([1270-1273]1967).

## **2. LA MODERNIDAD COMO PROCESO DE SECULARIZACIÓN**

En el apartado anterior hemos repasado someramente el rol social de la religión en las sociedades premodernas, así como algunas teorías políticas que han justificado diversas variantes de la distribución de poder en relación con ese rol. Aquí nos ocuparemos del cambio radical que significó a ese respecto la Modernidad. Comenzaremos con una rápida definición del concepto mismo de Modernidad (subapartado 1). Luego veremos las formulaciones clásicas de la teoría de la secularización y sus críticas más significativas (subapartados 2 y 3). Terminaremos presentando algunas de las formulaciones más contemporáneas de esa misma teoría (subapartado 4).

### *2.1. EL CONCEPTO DE MODERNIDAD*

Anthony Giddens en su libro *The Consequences of Modernity* (1992) adopta como punto de partida la siguiente definición de la Modernidad:

“‘Modernidad’ se refiere a modos de vida social o de organización que emergieron en Europa desde aproximadamente el siglo diecisiete y que se han convertido desde entonces en más o menos mundiales a causa de su influencia. Esta definición asocia la modernidad con un periodo de tiempo y con una localización geográfica inicial [...]” (Giddens, 1992:1, traducción nuestra).

Para comenzar vamos a retener un dato: la Modernidad es una forma específica de organización social, que emergió en un lugar y tiempo concretos. Aunque parece no haber demasiada discusión respecto de la localización geográfica inicial de la Modernidad (Europa occidental), su localización temporal depende en gran medida de cuál sea el conjunto de transformaciones sociales características de la Modernidad. Estas últimas, por su parte, dependen en su definición de la tradición de pensamiento desde la cual sean abordadas.

Para una perspectiva marxista, lo definatorio de la Modernidad es el desarrollo del capitalismo como sistema de producción, tanto en su aspecto propiamente económico como en las instituciones sociales en general. Con la declinación del feudalismo, la producción agraria basada en una unidad económica feudal fue reemplazada por una producción destinada a un mercado mucho más amplio, nacional o internacional. Por otro lado, las relaciones de clase propias de este modo de producción y la extensión de la mercantilización, no sólo de una gran variedad de bienes sino incluso del propio trabajo humano, dieron su fisonomía particular a esta forma de



## Capítulo I Secularización y Modernidad

relación social. El carácter dinámico de la Modernidad es explicado como una consecuencia de la espiral de inversión-ganancia- inversión que en combinación con la tendencia general a la disminución de la tasa de ganancia provoca una constante disposición del sistema a expandirse.

Para la corriente durkheimniana lo más relevante no es el desarrollo capitalista en sí sino la industrialización. La industrialización es posible a través de una muy compleja división del trabajo, que permite la explotación industrial de la naturaleza. Por otro lado, los cambios en la división del trabajo provocaron modificaciones en las formas de solidaridad social, pasando de un modelo de solidaridad mecánica a uno de solidaridad orgánica.

El concepto de división social del trabajo, vinculado al de diferenciación funcional, lo retomaremos más abajo al hablar de la secularización. En la lógica durkheimniana de la división social del trabajo, la sociedad tiende a diferenciarse y complejizarse, de manera que la religión se convierte ella misma en una función entre otras. En esta línea, las teorías funcionalistas contemporáneas han desarrollado la idea de que la sociedad moderna está diferenciada en sub-sistemas (esferas de actividad), que tienen cada uno una función específica e independiente (la política, la economía, la ciencia, la educación, el derecho, el arte, la salud, la familia, la religión)<sup>29</sup>. La religión es un subsistema definido por la función espiritual (Lambert, 2000c:13-14).

Alguien podría argumentar que la diferenciación funcional ya estaba presente en las sociedades premodernas. Por ejemplo, en los imperios de la Antigüedad se había desarrollado ya una compleja diferenciación estructural. Sin embargo, esta diferenciación no estaba genéricamente expandida antes de la Modernidad, sino que se limitaba a los centros de poder y las élites. Las periferias seguían siendo estructuras no diferenciadas y segmentariamente organizadas (Mouzelis, 2012:208).

La Modernidad implicó, en este sentido, la inclusión de las periferias en un centro. Las comunidades premodernas tenían una organización social no diferenciada y segmentada. Eran auto-suficientes y relativamente autónomas en relación con unidades sociales más abarcativas. La Modernidad incluyó a esas unidades dispersas en una unidad más amplia, y significó una amplia transferencia de recursos desde la periferia hacia el centro. Esta transferencia de recursos incluyó no sólo los medios de producción, sino también los relativos a la dominación política y la influencia cultural (Mouzelis, 2012:208).

---

<sup>29</sup> Entre los sub-sistemas están aquellos que se imponen a los miembros de la sociedad, que son *prescriptivos*, como la economía, la ciencia, la educación, el derecho, y de otro lado los sub-sistemas *facultativos* o *complementarios*, como el arte y la religión. Finalmente, hay que distinguir también la función específica de un sub-sistema (*función interna*) de su influencia sobre otros sub-sistemas (*función externa*, *performance*). La influencia que puede tener un sub-sistema sobre los otros o sobre el sistema global está ligada a la importancia que viene reconocida a su función propia (la economía es actualmente el sub-sistema más importante e influyente).

## Capítulo I Secularización y Modernidad

La diferenciación funcional está fuertemente ligada a la secularización, porque ella es al mismo tiempo una condición y una consecuencia de la secularización. Sin embargo, ambos procesos deben distinguirse, porque la diferenciación funcional podría acompañarse de una primacía de la esfera religiosa, como es el caso respecto de la esfera económica. El grado de secularización será más grande cuanto menos importantes sean las funciones (internas y sobretodo externas) de la religión (Lambert, 2000c:14-15).

Para Weber el capitalismo es también fundamental. Sin embargo, aunque Weber acepta la descripción de los mecanismos capitalistas hecha por Marx incluso la mercantilización de la fuerza de trabajo, lo central en su perspectiva es el capitalismo como proceso de racionalización. La racionalización, tal como se expresa en la organización de las actividades humanas y en la tecnología, es el rasgo saliente de la Modernidad; y tiene su expresión más cabal en el desarrollo de las estructuras burocráticas del Estado moderno.

Así, según el punto de vista que se adopte la Modernidad puede identificarse con el ascenso del capitalismo, el desarrollo de complejas formas de división del trabajo o el crecimiento de la racionalidad. De hecho, para los economistas y para muchos de los adeptos a la denominada *teoría de la modernización*, el concepto de Modernidad ha quedado asociado a la noción de *desarrollo* (Goody, 2004:17-18). Algunas variantes de estas explicaciones son las que asocian la Modernidad a los procesos de urbanización, a los procesos de diferenciación funcional o a la misma secularización (a esta última, como hemos dicho, nos referiremos largamente más abajo).

También es posible definir a la Modernidad de modo estratificado, a partir de una serie de características que han ido apareciendo a lo largo de diferentes *momentos axiales*. Así, para Yves Lambert (1999), la Modernidad comienza con un primer momento axial situado entre los siglos XVI y XVII, que coincide con el nacimiento de la ciencia moderna, del capitalismo y de la burguesía. Sin embargo, la Modernidad sólo se convierte en un fenómeno mayor con la Ilustración, las Revoluciones inglesa, estadounidense y francesa y el nacimiento del método científico. Este es el segundo momento axial. El tercer momento axial incluye el desarrollo y triunfo de la sociedad industrial y el capitalismo en los siglos XIX y XX, primero en Inglaterra y luego en Europa y América del Norte, el desarrollo del socialismo, la construcción del Estado-nación, la expansión del nacionalismo y del colonialismo hasta su punto de inflexión con las dos guerras mundiales y, finalmente, la descolonización, la globalización y, en Occidente, el triunfo de la democracia y de la sociedad del bienestar. Este tercer momento duró hasta los años '60.

Otro rasgo a partir del cual se podría definir la modernización es la individuación. La distribución de funciones, en particular la diferenciación entre el hogar y el trabajo, conduciría a una pluralidad de mundos vitales que obligaría a los

## Capítulo I Secularización y Modernidad

individuos a emprender una reflexión sobre su propia individualidad en la diferencia de roles desempeñados. El proceso de individuación se produciría cuando una serie de relaciones, cada una con sus distintos requisitos, exige de la persona un esfuerzo para establecer y sintetizar diferencias. En aquellas sociedades en las que el conjunto o el juego de papeles son más simples, dado que no hay una fuente básica de perturbación, tampoco hay un incentivo muy fuerte a la reflexión. En cambio, en las sociedades modernas, la complejidad de los roles desempeñados fomentaría el proceso de individuación.

Puede decirse, como expresa Jack Goody (2004:19-20), que la individuación no puede ser considerada una característica exclusiva de las sociedades modernas, porque el ejemplo de otras sociedades muestra que el fenómeno ya existía antes de la modernización. En efecto, en sociedades premodernas pueden encontrarse modos de vida altamente reflexivos. Sin embargo, estas formas de vida eran, antes de la Modernidad, limitadas a una élite. Sólo con la Modernidad los sujetos que no pertenecen a las élites asumen la dirección de su propia biografía (Mouzelis, 2012:209).

Una explicación usual en la sociología es la de contraponer lo moderno a lo tradicional. En esta línea, Anthony Giddens (1971:xi; 1992:3-4) propone una interpretación *discontinuísta*: las instituciones sociales modernas son en algún sentido únicas, distintas de cualquier forma de orden tradicional. Los modos de vida de la Modernidad se han alejado de todos los tipos de orden social tradicional de una forma que no tiene precedentes. Tanto desde un punto de vista extensivo como intensivo, las transformaciones del periodo moderno son más significativas que las de cualquier otro periodo previo. En el plano de la extensión, la Modernidad ha establecido formas de interconexión social por todo el globo; en el plano de la intensión, la Modernidad ha provocado los cambios más radicales en la íntima y personal vida cotidiana. En la era moderna los hombres ya no aceptan las condiciones de vida en las que han nacido, sino que intentan su voluntad sobre la realidad para dar forma al futuro.

“¿Cómo podemos identificar las discontinuidades que separan las instituciones sociales modernas de los órdenes sociales tradicionales? Varias características están implicadas. Uno es el mismo ritmo del cambio, que en la era de la modernidad se pone en movimiento. Las civilizaciones tradicionales pudieron haber sido considerablemente más dinámicas que otros sistemas sociales premodernos, pero la rapidez del cambio en condiciones de modernidad es extrema. Si esto es quizás más obvio respecto de la tecnología, también invade otras esferas. Una segunda discontinuidad es el alcance del cambio. Mientras diferentes áreas del globo son puestas en conexión unas con otras, olas de transformación social se producen sobre virtualmente toda la superficie de la tierra. Una tercera característica se refiere a la naturaleza de las instituciones modernas. Algunas formas sociales modernas simplemente no se encuentran en previos periodos históricos – como el sistema político del Estado-nación, la sistemática dependencia de la producción respecto de fuentes de energía inanimadas, o la cabal mercantilización de productos y salarios. Otras características sólo tienen una continuidad aparente con los órdenes sociales preexistentes. Un ejemplo es la ciudad. Los asentamientos

## Capítulo I Secularización y Modernidad

urbanos modernos a menudo incorporan a las ciudades tradicionales, y puede parecer como si simplemente se hubiesen expandido a partir de ellas. Pero en realidad el urbanismo moderno está ordenado de acuerdo con principios muy diferentes de aquellos que distinguían a la ciudad del campo en periodos anteriores” (Giddens, 1992:6).

Es cierto que esta distinción entre sociedad tradicional y sociedad moderna no puede ser absolutizada. Las sociedades premodernas no exigían obediencia ciega a una tradición. Los modernos tampoco prescindimos totalmente de la tradición. Se podía escoger, había que tomar decisiones: dónde y cuándo cazar, cuándo sembrar y cuándo coleccionar. Como indica Goody (2004:20-21), no existe ninguna barrera infranqueable que separe las sociedades tradicionales de las modernas.

Sin embargo, a pesar de estas limitaciones que son inherentes a cualquier intento de generalización de estas características, creemos que la distinción sigue siendo pertinente. Volviendo a la caracterización de Giddens (1992:10-36), vamos a señalar que la Modernidad puede caracterizarse, como proceso histórico, a partir de una serie de transformaciones.

En primer lugar, un vaciamiento del tiempo y el espacio. Todas las culturas premodernas tenían modos de calcular el tiempo. Sin embargo, el cálculo del tiempo (al menos para la mayoría de la población) siempre vinculaba un tiempo con un lugar (es decir, con una actividad social) y era además impreciso y variable. La Modernidad supuso no sólo la posibilidad de medir rigurosamente el tiempo, sino también de considerarlo con independencia de cualquier escena social. La invención de los relojes mecánicos y su difusión general en la población fue de una gran significación para la separación del tiempo y el espacio. El reloj expresó una forma de tiempo vacío y uniforme, cuantificado de modo que permitía una precisa designación de zonas del día (por ejemplo, el tiempo de trabajo).

Por otra parte, el vaciamiento del espacio supuso la distinción entre espacio y lugar (este último entendido como escenario, como la sede de una actividad social situada geográficamente). En las sociedades premodernas, espacio y lugar coincidían, ya que las dimensiones espaciales de la vida social estaban dominadas por la presencia de actividades localizadas. El vaciamiento del espacio no está ligado, como en el caso del tiempo, a la aparición de modos precisos de medición. El vaciamiento del espacio está vinculado a la posibilidad de representación del espacio sin referencia a actividades concretas y a la fungibilidad de diferentes unidades espaciales. Así, el descubrimiento de regiones remotas del mundo por parte de viajeros occidentales y la creación de mapas universales establecieron un espacio independiente de cualquier lugar.

En segundo lugar, el *desencrustamiento* (*disembedding*) de los sistemas sociales. En la Modernidad las relaciones sociales son sacadas de los contextos locales de interacción y se reestructuran a través de tramos indefinidos de espacio-tiempo. Existen dos tipos de mecanismos de *desencrustamiento*: la creación de herramientas

## Capítulo I Secularización y Modernidad

simbólicas (medios de intercambio que pueden circular con independencia de las características específicas de los individuos o grupos que los manipulan en una coyuntura concreta y cuyo mejor ejemplo es el dinero); y el desarrollo de los sistemas expertos (sistemas de realización técnica o profesional que organizan amplias áreas de los entornos materiales y sociales en los que se vive).

Ambos mecanismos están ligados a la confianza (*trust*). La confianza (*trust*) puede definirse como la creencia (*confidence*) en la fiabilidad de una persona o de un sistema, respecto de un conjunto de resultados o eventos, en la que la creencia (*confidence*) expresa la fe (*faith*) en la probidad o amor de otro, o en la corrección de principios abstractos (conocimiento técnico). En condiciones de Modernidad, la confianza (*trust*) existe en el contexto de la conciencia general de que las actividades humanas, incluyendo el impacto de la tecnología en el mundo material, está socialmente creada más que dada por la naturaleza o por influencia divina. Además, se asienta sobre la amplia capacidad transformativa de la acción humana producida por el carácter dinámico de las instituciones sociales modernas. En las sociedades modernas el concepto de *riesgo* reemplaza al de *fortuna*: se produce una alteración en la percepción de la determinación y la contingencia de modo que los imperativos morales, las causas naturales y el azar entran a ocupar el lugar que antes tenía una cosmología religiosa.

En tercer lugar, la reflexividad. En las culturas tradicionales, el pasado es honrado y los símbolos son valorados porque contienen y perpetúan la experiencia de generaciones. La tradición es el modo de integrar el monitoreo reflexivo de la acción con la organización espacial y temporal de la comunidad. En cambio, la reflexividad de la vida social moderna consiste en que las prácticas sociales son constantemente examinadas y reformadas a la luz de las nuevas informaciones sobre esas mismas prácticas. Es cierto que en todas las culturas las prácticas son alteradas en función de nuevos descubrimientos, pero sólo en la era moderna la revisión de las convenciones está tan radicalizada y se aplica a todos los aspectos de la vida humana. Esto hace que todo el conocimiento sea provisorio. Más aún, en el caso de las ciencias sociales, se produce una subversión causada por el hecho de que el propio discurso científico entra en el contexto que analiza.

Al comienzo de este apartado situamos el inicio de la Modernidad en torno del siglo XVII. Sin embargo, por razones explicativas que se harán evidentes en este y en los siguientes capítulos de este trabajo, nos remontaremos un poco más atrás. Para referirnos a los fenómenos que aquí nos interesan, articularemos una definición de la Modernidad que se extiende desde las grandes transformaciones del siglo XVI y, en particular, las rupturas religiosas de este periodo. Desde luego no afirmamos que este sea el único modo de proceder. Simplemente adoptamos este punto de vista porque resulta útil a efectos de nuestra labor explicativa.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

De hecho, el propio Giddens (1971:xii) acepta que la Revolución Francesa extendió el racionalismo secular que se inició en el siglo XVI a toda la sociedad humana. Los cambios políticos instituidos por la Revolución expresaron la ocurrencia de una reorganización general de la sociedad<sup>30</sup>. Aunque la transición desde una producción agraria y artesanal a una economía industrial fundada en la fábrica y en la máquina comenzó en Gran Bretaña hacia finales del siglo XVIII, y los efectos de estos cambios se sintieron en el siglo XIX, las raíces son anteriores.

Es importante aclarar que, aunque por el carácter introductorio de este apartado hemos presentado un modelo de definición de la Modernidad en forma bastante simplificada, los cambios asociados a este proceso no son nunca unidireccionales y monolíticos. Shmuel Eisenstadt (1970; 1987a; 1987b; 2004) ha desarrollado el concepto de Modernidades múltiples para explicar que los contornos estructurales de las sociedades modernas tienden a variar entre sí, y que no siguen siempre el modelo europeo que se supone paradigmático. Los modos de distinción entre las sociedades tradicionales y las modernas tienden a ignorar el modo en que los elementos de unas y otras se mezclan en la práctica.

Por eso, dado el carácter variable de los procesos históricos, para Eisenstadt no se puede definir la dicotomía sociedad tradicional / sociedad moderna a partir de los rasgos que habitualmente se atribuyen a esta última (ya se trate de la industrialización, el libre mercado, la administración centralizada, etc.). Es más conveniente, en cambio, preguntarse hasta qué punto son mantenidos los rasgos básicos de la sociedad tradicional<sup>31</sup>. Esta concepción implica que es posible el desarrollo de la Modernidad en algunas esferas sin que se desarrolle en otras y que las formas de modernización varían de una sociedad a otra.

De hecho, numerosos ejemplos de América Latina, Asia o Europa del Este muestran que no es correcto creer que, dadas ciertas condiciones iniciales (por ejemplo en términos de instrucción y urbanización) se producirá automáticamente el ingreso a un proceso de modernización tal como ha sucedido en las sociedades europeas. Además, existen numerosos ejemplos de situaciones en las que la Modernidad se ha desarrollado

---

<sup>30</sup> No se pueden obviar las diferencias entre los países de Europa occidental en este proceso. El ritmo del crecimiento económico en Gran Bretaña a fines del siglo XVIII sobrepasaba ampliamente el de Francia o Alemania, y durante estos años importantes innovaciones tecnológicas produjeron en Gran Bretaña una metamorfosis en la producción. La situación en Francia y Alemania era muy diferente: no fue sino hasta mediados del siglo XIX que ellas pudieron recuperar el liderazgo. Por otra parte, ni Alemania ni Francia en la primera parte del siglo XIX tuvieron la estabilidad política interna de un Estado en el que la burguesía haya alcanzado la posición de gobierno (Giddens, 1971:xii-xiii).

<sup>31</sup> No vamos aquí a volver sobre la descripción que hemos hecho más arriba. Sólo diremos que, en la perspectiva de Eisenstadt, la sociedad tradicional se identifica con la existencia de una legitimación de los gobernantes en términos tradicionales y religiosos, la ausencia de un rol político directo de la mayoría de la población, la indiferenciación entre el rol social y el rol político, la importancia de la tradición (como representación del pasado) que concede identidad al grupo, legitima el cambio posible y fija sus límites y la existencia de grupos designados como guardianes de esos símbolos colectivos.

incluso con la persistencia de algunas estructuras tradicionales (el Emperador en Japón o la aristocracia en el Reino Unido).

## *2.2. LA TEORÍA CLÁSICA DE LA SECULARIZACIÓN*

La forma en que se vinculan religión y Modernidad ha sido y es objeto de constante debate entre los teóricos. No existe una perspectiva teórica generalmente aceptada que dé cuenta de las relaciones entre estos dos conceptos. Las divergencias se deben a diversos factores, entre los cuales no son menores las diferencias terminológicas y geográficas. En efecto, la relación entre Modernidad y religión puede entenderse de maneras muy diferentes según el modo en que se definan los dos términos de la relación. El concepto de religión y el de Modernidad, ya lo hemos visto, son polisémicos. Además, según la región geográfica que se enfoque en cada estudio, pueden también identificarse dinámicas diferentes, que en algunos casos llegan a ser interpretadas como opuestas.

Desde los estudios de los padres de la sociología, la religión es una de las columnas vertebrales de la disciplina<sup>32</sup>. En estos estudios pioneros, y en los que los han seguido a lo largo de los siglos XIX y XX, ha estado presente la idea de secularización como proceso ligado al desarrollo de la Modernidad, aunque los Padres Fundadores de la disciplina no hayan construido una *teoría de la secularización* tal como sería realizada en la segunda mitad del siglo XX. De hecho, Durkheim, aunque había sugerido las líneas generales de ciertos cambios religiosos, no había utilizado el concepto de secularización y Weber había hablado más bien de *desencantamiento del mundo*.

En términos generales, puede decirse que entre aquellas propuestas teóricas que aceptan que la secularización (entendida en formas diversas) está ligada a los procesos de modernización de las sociedades (también entendida de diferentes maneras según los autores) pueden distinguirse dos corrientes<sup>33</sup>: teorías radicales y teorías moderadas de la secularización. Para las primeras, existiría un proceso de declinación de la religión que la llevaría a la desaparición. De Auguste Comte a Karl Marx, pasando por estudiosos de la religión como Edward Tylor y James Frazer, estas teorías hunden sus raíces en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII y tuvieron gran predicamento en el siglo XIX. Las teorías moderadas de la secularización, en cambio, no pronosticaban

---

<sup>32</sup> Sobre la religión en la historia de la sociología, véase Mendieta (2002) *Sociología y religión*.

<sup>33</sup> Esta distinción aparece en varios estudios sobre la cuestión: Mardones (1996:123); Urrutia (2005:168-170); Hamilton (1995:165-166). Aunque, como se verá en el desarrollo que sigue, la cuestión es bastante más compleja (ya que hay prácticamente tantas variantes de la teoría de la secularización como autores que la sostienen o la critican) esta primera aproximación sirve para hacerse una idea general de los elementos en juego.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

la pura desaparición de la religión, sino más bien una transformación de la religiosidad ligada a su declinación. Aquí encuadran las clásicas teorías de Max Weber sobre el proceso de desencantamiento del mundo y las de Émile Durkheim sobre la transformación de las formas religiosas, o las de Peter Berger y Brian Wilson en la segunda mitad del siglo XX.

Las teorías radicales de la secularización se vinculan al pensamiento ilustrado europeo, que veía en las religiones, tal como se habían desarrollado históricamente, un factor de superstición y oscurantismo, frontalmente opuesto a la potencia de la razón. Su confianza en el progreso de las ciencias y en el desarrollo tecnológico tenía entonces como correlato necesario un retroceso en las fuerzas religiosas que se les oponían. En las modernas sociedades ilustradas e industrializadas, la religión estaba destinada a la pura irrelevancia. El positivismo comtiano es heredero de esta confianza en la razón que, en el último estadio de evolución intelectual de la humanidad, suplantaría totalmente a la religión. Las religiones tradicionales serían reemplazadas por un conjunto de principios morales científicamente fundados en la propia sociología (Comte, [1851]1972; [1852]2002). El pensamiento de Marx tampoco está, en este punto, muy lejos de las ideas ilustradas. Su concepción de la religión como superestructura ligada a ciertas formas económicas lleva a considerar que la transformación de estas últimas conllevará irremediabilmente la desaparición de la primera (Marx, [varias fechas]2004a; [1843]2004b)<sup>34</sup>.

Las teorías moderadas de la secularización, en cambio, pueden hacerse girar en torno de los trabajos precursores de Durkheim o Weber, y de los más contemporáneos que de alguna manera u otra los siguen. En el pensamiento durkheimiano la religión no estaba destinada a desaparecer, aunque sí a transformarse en forma notoria. Esto tiene que ver con el hecho de que, para Durkheim, la religión está en el origen del ideal moral que provee la base para la cohesión social. El carácter débil de la conciencia colectiva en las sociedades modernas, habría de llevar a la atenuación de las formas religiosas históricas. Sin embargo, y de una manera más radical que las teorías comunes de la secularización que identifican esta retirada de lo religioso con la etapa moderna, para Durkheim la secularización de las sociedades se remonta mucho más atrás. La historia de la humanidad es la de una progresiva erosión de la religión en sus formas tradicionales. En un primer momento, de hecho, todo lo que es social es religioso. Luego se va produciendo una separación de las funciones políticas, económicas, científicas respecto de la función religiosa. Sin embargo, el rol regulativo de las religiones debe ser asumido por otras formas, que en este sentido pueden llamarse religiones, de tipo civil o político. Aunque las religiones instituidas puedan erosionarse,

---

<sup>34</sup> Sobre la sociología de la religión en Marx y Engels, ver la obra introductoria de Hervieu-Léger y Willaime (2001) *Sociologies et religions. Approches classiques*.



## Capítulo I Secularización y Modernidad

la dimensión religiosa en sí misma es inherente al vínculo social (Durkheim, [1912]2008)<sup>35</sup>.

Weber ([varias fechas]1996; [1904]1958) se ha referido a los procesos de racionalización que llevan a un *desencantamiento* o *des-magificación* del mundo. Este desencantamiento implica que la visión del mundo como unidad cósmica es reemplazada por una visión descentrada, diferenciada en compartimentos, cada uno con su propia lógica. El mundo es considerado cada vez más como un entorno calculable, y manejado por el hombre, es decir, el resultado de un plan controlado. Hay una pluralización de las esferas de valor: la ciencia, la moralidad y el arte se independizan de la religión. Además de esta fragmentación del mundo en diferentes esferas, se produce la primacía de una de ellas sobre las demás: la primacía de la racionalidad la detenta la ciencia. Desencantamiento del mundo y racionalización son las dos caras de una misma moneda.

En este proceso ha jugado un rol fundamental la figura del profeta, un portador de carisma personal que proclama una doctrina religiosa o un mandamiento divino. La profecía está en el origen del desencantamiento y la racionalización del mundo porque ella crea una orientación de la conducta en torno de una escala de valores considerada en sí misma, de modo que el mundo aparece como un material que hay que moldear de acuerdo con la norma ética<sup>36</sup>. El judaísmo es importante en este proceso, porque es una religión que se manifiesta hostil a la magia, y porque el dios del judaísmo no es un dios místico, sino un dios personal con un plan que puede ser racionalmente comprendido. Sin embargo, este proceso de racionalización no alcanzó, en el judaísmo, al ámbito económico. La ética económica del judaísmo fue tradicional y ritualista, no racional.

La racionalización completa de la vida económica se produjo con la Reforma Protestante, ligada al nacimiento de la nueva economía capitalista. Sin embargo, y paradójicamente, el desarrollo posterior de esta forma económica se independizó de las condiciones histórico-religiosas que le habían dado origen. Como dice Habermas (2000:179), intérprete autorizado de Weber, como consecuencia de la descomposición de las imágenes tradicionales del mundo y de la racionalización de la cultura se generalizó una actitud frente a la fe como una cuestión privada. Al mismo tiempo, se desarrolló una moral internalizada de la conciencia. La *ética protestante* promovió un

---

<sup>35</sup> En la formación de las nuevas formas religiosas que garantizaran el lazo social en las sociedades modernas, las preferencias de Durkheim se inclinaban hacia una moral fundada en la ciencia. Él mismo fue un militante laico que mostró sus simpatías por la obra de laicización escolar de la III República Francesa. Sobre la sociología de la religión en Durkheim puede consultarse, además del ya nombrado trabajo introductorio de Hervieu-Léger y Willaime (2001) *Sociologies et religions. Approches classiques*, los artículos publicados sobre el tema en el número 69 de la revista *Archives des sciences sociales des religions*, dedicado a Durkheim, en particular los trabajos de Bellah y Benoît (1990) *Morale, religion et société dans l'oeuvre durkheimienne* y Baubérot (1990b) *Notes sur Durkheim et la laïcité*.

<sup>36</sup> De hecho, una de las oposiciones fundamentales de la sociología de la religión weberiana es la que existe entre la religión mágica (que intenta someter las potencias sobrenaturales a los fines humanos o tornarse agradable a esas potencias sobrenaturales) y la religión ética.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

modo racional de vida y aseguró de este modo un anclaje en términos de una racionalidad con arreglo a valores de modos de comportamiento racionales con arreglo a fines. Sin embargo, en la progresiva modernización, la racionalidad organizativa de los ámbitos administrativos y económicos de acción se liberó de estos fundamentos motivacionales de orientaciones de valor religiosas. Los nuevos ámbitos de acción que abrió esta evolución, y que hicieron posible en un principio la emancipación de los individuos respecto de las formas de socialización corporativas tanto de la sociedad premoderna como de la sociedad pre-burguesa, se transformaron finalmente en lo que Weber calificó como una *jaula de hierro*.

Otro aspecto importante en la relación entre religión y capitalismo es que el segundo favoreció la mundanización de la primera. El desarrollo del capitalismo fue en sí mismo un factor del auge del materialismo, y el punto de partida de una reinterpretación de la vida en términos mundanos. La economía fue la primera esfera de actividad que adquirió autonomía. El carácter mundano de las nuevas formas de vida fomentó el desarrollo de un materialismo no religioso, pero también de una reinterpretación religiosa de la ética vocacional en términos de espiritualidad mundana. Las religiones de salvación tendieron a ser deslegitimadas y a reorientarse hacia objetivos más terrestres (Lambert, 1999).

Con la racionalización y el desencantamiento del mundo, la producción de sentidos dejó de estar monopolizada por la religión, al tiempo que aparecieron visiones múltiples que se relativizaban entre sí. La religión pasó a ser una opción personal y se recluyó en la esfera privada, viéndose separada de sus funciones de legitimación social. El hombre moderno está fuertemente marcado por la idea de la autonomía individual. Precisamente, para Weber, el tipo ejemplar del hombre moderno era el empresario puritano, metódico, disciplinado, meticulado y orientado hacia la responsabilidad personal y la virtud del trabajo<sup>37</sup>.

Hacia mediados del siglo XX se desarrollaron varias teorías que, combinando elementos durkheimnianos y weberianos, intentaron explicar el desarrollo de los procesos de secularización modernos. Siguiendo a Weber, Peter Berger (1981:159-160; 1982:64-65) enfatizó que las causas de este proceso de racionalización (y consiguientemente, de la misma secularización) han de verse precisamente en la tradición religiosa judeocristiana de occidente, en relación con las infraestructuras prácticas de la vida social. Desde luego que también la Antigüedad griega y romana tiene su espacio entre las raíces de la Modernidad. Sin embargo, las causas religiosas de la Modernidad no han de encontrarse ni en la Heles ni en Roma, sino en la tradición

---

<sup>37</sup> Sobre la perspectiva de Weber puede verse el ya dos veces citado trabajo de Hervieu-Léger y Willaime *Sociologies et religions. Approches classiques* (2001), y los artículos publicados sobre el tema en el número 61 de la revista *Archives des sciences sociales des religions*, dedicado a Weber, en particular los trabajos de Lambert *Le 'Désenchantement du Monde': non sens ou renouveau du sens* (1986) y Lambert *Un paradigme inspiré de Weber. Pour contribuer à renouveler le débat sur la sécularisation* (1986).

## Capítulo I Secularización y Modernidad

bíblica. Al igual que Weber, Berger cree que el desencantamiento del mundo apareció ya en la tradición judía que, a diferencia de otras religiones de la Antigüedad, se relaciona con un dios que actúa históricamente, y no cósmicamente. El catolicismo representaría en este esquema un reencantamiento del mundo, en el sentido de representar una vuelta a la continuidad divino-humana. El protestantismo, en cambio, liberó las fuerzas de secularización. Y es que el protestantismo es, en relación con el catolicismo, una religión mucho más despojada de elementos mágicos, misteriosos y milagrosos, lo que contribuyó en buena medida al proceso de desencantamiento del mundo (Berger, 1981:160-161).

El carácter trascendente del Dios bíblico resulta fundamental. La religión bíblica creó una polarización entre Dios y el hombre. Una de las experiencias fundamentales del antiguo Israel es que Dios es diferente de los ritmos de la naturaleza y del mundo. Las ideas de autonomía individual y de autonomía de la naturaleza tienen ambas raíces religiosas en el antiguo Israel. El individuo autónomo, que puede salir de su comunidad e incluso volverse contra ella, es un rasgo específico de la Modernidad. También lo es la idea de una naturaleza autónoma, que no está sujeta a los dioses y a su intervención, porque constituye el requisito básico de la ciencia moderna. Finalmente, como este mundo es la arena del drama de la redención, el antiguo Israel creó una visión única de la historia, que permite pensar que los seres humanos actúan en el mundo al servicio de esa redención (Berger, 1982:65).

Para Berger, la secularización ha de entenderse como el proceso por el cual diversos sectores de la sociedad y de la cultura se sustraen a la influencia de las instituciones y de los símbolos religiosos. Además de la racionalización recién mencionada, los procesos de industrialización también desempeñaron su rol en la secularización, porque la naciente economía industrial necesitaba de cuadros racionalizados. La secularización, además, favoreció el pluralismo religioso (Berger, 1981:197-198): como a partir de la Modernidad la adhesión a los grupos religiosos es voluntaria, las diferentes iglesias compiten entre sí para ganar *clientes* por medio de un *marketing* racionalizado.

La teoría de Berger resulta a primera vista persuasiva, ya que en efecto ha sido el mundo cristiano, y en particular, el protestante, el que ha sufrido los mayores niveles de secularización (Hamilton, 1995:173). Tiene sin embargo algunos puntos débiles, ya que si se asocia la secularización a la industrialización, los Estados Unidos, la nación probablemente más industrializada del planeta, debería ser también aquella en la que los procesos de secularización habrían tomado más fuerza, lo que no es de modo alguno

## Capítulo I Secularización y Modernidad

exacto (Hamilton, 1995:170). De hecho, la *excepción estadounidense* es el gran escollo que debe sortear la teoría de la secularización en su formulación clásica<sup>38</sup>.

El otro representante significativo de la perspectiva clásica sobre la secularización es Brian Wilson. Wilson analiza los procesos de secularización, entendidos como la pérdida de influencia de la religión en la sociedad occidental, desde una perspectiva algo más matizada. No niega que las fuerzas intrínsecas que pudieran existir en el propio cristianismo hayan tenido su relevancia en el proceso secularizador, pero el hecho de que existan procesos de secularización en marcha también en sociedades no cristianas lleva a pensar en otros factores. El eje pasaría entonces directamente por un proceso de racionalización del mundo, que estaría en la base de la secularización. Así, a medida que los hombres adquieren formas más racionales de vida, disminuyen los intentos de tipo emocional de dominio del mundo, como la religión (Wilson, 1969:37). Este proceso hace que la sociedad adquiera cada vez más mecanismos de control sobre sí misma: el cambio de enfoque de la otra vida hacia ésta está asociado al desarrollo del sentido de autodirección social (Wilson, 1969:50).

La visión pragmática que se expandió en el siglo XIX afectó fuertemente a las religiones: a partir de este momento, todo sistema ideológico debió ser capaz de probarse a sí mismo (Wilson, 1969:54-55)<sup>39</sup>. En este contexto, la ciencia se volvió más confiable que la religión, por sus resultados pragmáticos más palpables. Pero no sólo la ciencia fue un desafío para la religión. También las artes lo fueron: ellas comenzaron a concurrir con la religión porque son también formas emotivas de dar sentido, y se convierten en depositarias de significaciones que antes eran religiosas (Wilson, 1969:57-58). Frente al problema de la excepción estadounidense Wilson se ve obligado a desarrollar una explicación *ad-hoc*<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Ya a comienzos del siglo XX Weber había remarcado esta situación, al ver la fuerte vinculación de la religiosidad y la mentalidad de los negocios en los Estados Unidos. Es conocida la anécdota contada por el propio Weber respecto del hombre de negocios que le manifestó que le parecía bien que cada cual creyera lo que quisiera, pero que no confiaría ni cincuenta céntimos a un hombre que no perteneciera a ninguna iglesia. Para Weber esto era un signo de que la pertenencia religiosa era una muestra de calificación moral, particularmente de calificación de la moral en los negocios.

<sup>39</sup> La racionalización afecta incluso a los movimientos religiosos. Los movimientos de tipo adventista que habían existido hasta el siglo XVIII habían sido estallidos emocionales extáticos; en cambio, movimientos más tardíos, como el calvinismo, el metodismo, etc. manifiestan una creciente racionalidad (Wilson, 1969:38). La multiplicación de las denominaciones y el declive del misticismo van asociados a la secularización. La multiplicación de las denominaciones proporciona a quienes no tienen definido un compromiso religioso, la posibilidad de optar: la diversidad religiosa disminuye la fuerza del control social de la religión, al tiempo que la posibilidad de opción permite también hacer una elección no religiosa (Wilson, 1969:44).

<sup>40</sup> Wilson constata este proceso secularizador a través de estadísticas sobre pertenencia y práctica religiosa en Gran Bretaña (Wilson, 1969:19-34). Al analizar los datos semejantes para Estados Unidos, sin embargo, se advierte que la pertenencia y la práctica están lejos de decaer (Wilson, 1969:93-95). Esto no significa sin embargo que no exista secularización en la sociedad americana: de hecho, se trata del país en el que los valores instrumentales y los modos de proceder racionales han ido más lejos, incluso más que en Europa. Pero sucede que la religiosidad norteamericana, aunque importante en cuanto a los niveles de práctica, es superficial. El ser religioso es más bien una manera respetable de adherir a los valores nacionales (Wilson, 1969:96). Esto es remarcado por Wilson (1969:102): a pesar de la religiosidad

## Capítulo I Secularización y Modernidad

Karel Dobbelaere (1999; 2006) destaca dos aspectos de la teoría de Wilson. En primer lugar, que su concepto de secularización no se refiere tanto a la decadencia de la religión en sí misma, sino más bien a la decadencia de la religión organizada. Es decir, existe una decadencia del poder de las iglesias en el control de las vidas de las personas, lo que no quiere decir necesariamente que decaigan las creencias religiosas en sí mismas (por ejemplo, pueden aparecer nuevas formas de religiosidad personal). Por otra parte, el proceso de racionalización que Wilson asocia a la secularización está ligado a un proceso de creciente *societalización*: las relaciones sociales se ajustan cada vez más a los parámetros de comportamiento de una sociedad y menos a los de una comunidad (en el sentido de Tönnies). Los sistemas sociales están cada vez más basados en roles impersonales y patrones contractuales de comportamiento. En estos subsistemas, el control ya no está más basado en criterios morales y religiosos, sino que se vuelve impersonal, bajo el imperio de rutinas técnicas.

El rol de la racionalización en relación con la secularización no es sin embargo ajeno a la controversia. El desarrollo racional de la ciencia puede llevar al ateísmo, como sucede en posiciones científicas o materialistas. Pero también puede generar reacciones fundamentalistas, como en el caso del creacionismo estadounidense, o innovaciones religiosas, como el deísmo o las creencias paracientíficas (Lambert, 1999). La primacía de la razón fue un factor que influyó en la reconfiguración del espectro religioso al contribuir al deseo de libertad, en la medida en que permitía un mayor grado de autonomía individual frente a la tradición, al poder político y a la autoridad religiosa. La libertad de la conciencia individual, sin embargo, también es un elemento ambiguo. Puede favorecer un rechazo de la religión, pero puede también favorecer una religión más personal o una reacción a través de la reafirmación de la identidad colectiva. El protestantismo fue la primera expresión religiosa que canalizó el deseo de libertad a través de innovaciones que fueron, en su momento, completamente revolucionarias: una fe más personal, la posibilidad para los laicos de leer la Biblia en lengua vernácula y la posibilidad de confesar los pecados directamente a Dios. En este nuevo contexto de pluralidad denominacional y guerras de religión, la libertad religiosa fue de hecho el primer paso importante hacia la libertad individual (Lambert, 1999), como tendremos ocasión de verlo en el capítulo III.

Buena parte de los debates sobre la validez de la teoría clásica de la secularización se basan en cuestiones terminológicas y conceptuales. De hecho, muchas veces las diferencias entre las perspectivas teóricas se deben al hecho de que bajo el concepto de *secularización* se ubican fenómenos no siempre idénticos (Hamilton, 1995:166). En términos generales puede decirse que las teorías de la secularización que hasta aquí hemos visto incluyen dentro del concepto al menos dos elementos: por un

---

de los primeros colonos, Estados Unidos se desarrolló prontamente como un Estado secular que relegaba la religión al ámbito privado.

lado, una tendencia a la diferenciación funcional entre distintas esferas de la vida social (la económica, la artística y fundamentalmente la política); éstas se independizan de la religión, que se constituye así en una esfera más entre otras. Por otro lado, el concepto incluye la privatización de las creencias religiosas: las instituciones religiosas se repliegan a su propio ámbito, perdiendo la hegemonía sobre las conciencias de la que antes habían gozado y se produce así una desmonopolización en la producción de cosmovisiones. La pertenencia a las comunidades religiosas pasa a ser una opción privada, un asunto de elección personal. Es por ello que Thomas Luckmann (2008:21-22) cree que resulta acertado vincular la secularización (en su forma particular de concebirla, a la que nos referimos en el subapartado siguiente) a, por un lado, la avanzada especialización funcional de los diferentes ámbitos de lo público (en especial la economía y la política); y, por otro lado, al pluralismo religioso, ya que las diferentes cosmovisiones pasan a estar disponibles para todo el mundo<sup>41</sup>. A diferencia de Berger, que cree que es la secularización la que favorece el pluralismo, Luckmann piensa que la relación causal opera en sentido inverso: el pluralismo religioso tiende a relativizar las propias creencias, y abrir así el camino para su progresiva decadencia. Una tercera dimensión de la secularización, la más discutida y respecto de la cual Luckmann muestra sus diferencias con la postura más ortodoxa, es la que asocia estos procesos con una progresiva decadencia de la creencia y la práctica religiosa en sí mismas<sup>42</sup>.

### *2.3. CUESTIONAMIENTOS A LA TEORÍA CLÁSICA DE LA SECULARIZACIÓN*

El paradigma de la secularización ha sido criticado por un sector importante de la disciplina casi desde su mismo nacimiento. Las críticas al paradigma pueden agruparse, globalmente hablando, en dos categorías. Por un lado están aquellas críticas que se dirigen al postulado central del paradigma, es decir, que cuestionan que exista una efectiva correlación entre Modernidad y secularización. En otras palabras, estas críticas dudan de que en el ingreso de una sociedad en la fase que se conoce como

---

<sup>41</sup> Para Luckmann (2008:20), la moralidad siguió el mismo camino de autonomización que la religión: de la indiferenciación propia de las sociedades arcaicas a la privatización en la sociedad moderna. Con la Modernidad en efecto la ley, la fe y la conciencia se volvieron independientes entre sí.

<sup>42</sup> Puesto en otros términos, puede decirse que las caracterizaciones clásicas de la secularización comparten algunos rasgos generales. En primer lugar, la idea de la distinción de esferas y la reducción de la religión a una más entre varias de esas esferas, idea heredada del paradigma weberiano, está presente en estos autores. En la sociedad moderna desaparecería la tutela religiosa de lo social y se fragmentaría el sistema unitario de cosmovisión religioso, por la aparición de una pluralidad de discursos en pie de igualdad con éste (económicos, políticos). En un contexto secular el discurso religioso perdería su monopolio de legitimación. En segundo lugar, la privatización de las creencias religiosas en el sentido de que la adhesión a ellas se convierte en una opción personal no ligada automáticamente a una pertenencia comunitaria preexistente. En tercer lugar, el aspecto más controvertido según el cual la secularización conlleva una reducción de los niveles de creencia y práctica religiosas. Wilson parece insinuar, si creemos la interpretación que hace Dobbelaere, que la disminución de la práctica religiosa (al menos en su forma externa) no está necesariamente incluida en el concepto de secularización.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

Modernidad (y que como hemos visto implica en grados diversos industrialización, urbanización, racionalización y burocratización de la vida) signifique al mismo tiempo un proceso de secularización. El segundo grupo de críticas no niega que en algún momento pueda haber existido una efectiva secularización asociada a la modernización de las sociedades, pero se puntualiza que ciertos fenómenos de las sociedades posmodernas (el integrismo y el fundamentalismo religiosos, los nuevos movimientos religiosos, las nuevas formas de creencia, etc.) mostrarían que el proceso de secularización es reversible y que efectivamente se está revirtiendo. En el capítulo siguiente estudiaremos con más profundidad estos fenómenos, así como las condiciones de la creencia y la práctica religiosas en la Posmodernidad. Aquí nos referiremos a la primera crítica.

Una vez más, buena parte de los malentendidos se deben a cuestiones conceptuales y terminológicas. Quienes definen la religión en términos funcionales tienden a rechazar que se hayan producido efectivamente los procesos de secularización como decadencia de la religión. Pero sucede que en algunos casos el concepto de religión resulta tan amplio, que es muy difícil ver un debilitamiento de la misma (Hamilton, 1995:166). Algo de esto ya estaba presente en las intuiciones tempranas de Durkheim (Cantón, 2008:284) y puede encontrarse hoy entre los autores de tendencia funcionalista.

Siguiendo en este punto a Durkheim, Thomas Luckmann (1967) afirma la imposibilidad de la existencia de una sociedad sin religión. Por ello, en lugar de estudiar la secularización como declinación de la religión se refiere a sus transformaciones en el contexto de la Modernidad. Para comprender este punto de vista resulta esencial abandonar la perspectiva que identifica a la religión con su forma tradicional eclesiástica, que es sólo una de las formas históricas de la religión. Como vimos más arriba, Luckmann acepta la caracterización de la Modernidad como un proceso de progresiva diferenciación de las funciones sociales que se emancipan de la lógica religiosa, así como un proceso de progresiva privatización religiosa.

En un trabajo conjunto dedicado al pluralismo, Berger y Luckmann (1967:117-124) coinciden en una descripción de la des-monopolización del mercado religioso y su creciente racionalización<sup>43</sup>. En ese texto, Berger y Luckmann (1967:124-125) se refieren a las consecuencias que esta nueva dimensión socio-estructural de la religión tiene sobre la conciencia individual. El pluralismo religioso lleva a la subjetivización de la religión, lo que significa que los antiguos contenidos religiosos pierden su estatus de

---

<sup>43</sup> Desde que el Estado deja de utilizar su poder coercitivo para salvaguardar un monopolio religioso, los antiguos fieles se convierten en una masa de consumidores religiosos que pueden elegir entre las diferentes ofertas que se les presentan (o al menos elegir aceptar o rechazar el producto que les ofrece el ex-monopolio). Para mantener su clientela, cada grupo religioso se ve obligado a recurrir a una racionalización cada vez mayor de sus prácticas, y se desarrolla una regulación (también racional) de la competencia entre grupos religiosos mediante procesos de cartelización.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

realidades objetivas. Las afirmaciones religiosas tradicionales pierden su calidad de evidencias primeras; dejan de ser realidades objetivas para volverse materia de preferencia personal. Paralelamente, y en relación con el proceso de privatización de las creencias religiosas, la religión tiende a centrarse éticamente en la esfera privada, es decir, sobre la familia y las relaciones sociales.

En otro texto, Luckmann (1967) insiste sobre esta subjetivación de las creencias desde otro ángulo. Afirma que la segmentación propia de la diferenciación funcional moderna se reproduce a nivel de la conciencia del individuo. Para conseguir estructurar su identidad en relación con una totalidad significativa, el individuo debe buscar nuevas formas religiosas. Y las encuentra en los diversos modos de auto-realización del yo, es decir, mediante un repliegue a la vida privada. Es lo que Luckmann denomina *la religión invisible*.

Como explica José Casanova (1994:235-236), mientras que Berger analizaba la mercantilización de la religión desde la perspectiva de las organizaciones religiosas que se transformaban en agencias comerciales competitivas (y esta es también la perspectiva que se trasluce en el texto conjunto de los autores), Luckmann analiza el fenómeno desde la perspectiva del consumidor individual. Como comprador, el individuo se encuentra con una amplia gama de ofertas religiosas, elaboradas y vendidas por agencias especializadas de servicios religiosos, a partir de las cuales el individuo construye y reconstruye un sistema precario de representaciones esenciales. Para Luckmann, la diferencia entre esta nueva forma de organización social y las precedentes es que las instituciones públicas primarias (es decir aquellas que tienen una fuerza vinculante como la economía y la política) no mantienen el cosmos sagrado, sino que simplemente regulan el marco legal y económico dentro del cual tiene lugar la competencia del mercado religioso.

Dejando de lado el problema que puede plantear una definición funcional de la religión, que como vimos puede ser tan amplia que haga que el concepto mismo de declinación de la religión carezca de sentido, existe otro problema de tipo empírico. Éste es relativo a uno de los aspectos de la teoría: el de la decadencia de los niveles de pertenencia y práctica religiosas. El caso incómodo a este respecto han sido siempre los Estados Unidos. Está claro que los indicadores de práctica religiosa en los Estados Unidos están lejos de declinar. Si la sociedad más moderna del planeta (en términos de industrialización, racionalización, etc.) está lejos de estar secularizada, puede dudarse de la teoría que postulaba que la secularización va de la mano con la Modernidad. En otras palabras, es dudoso hasta qué punto la religiosidad tradicional eclesiásticamente orientada se reduce efectivamente en la Modernidad, y aun en el caso de que esto sea verdaderamente así, hasta qué punto se trata de la declinación de la religión o sólo de alguna de sus formas históricas (Casanova, 1994:219). Otras críticas van incluso más allá, y cuestionan también la dimensión de separación institucional o funcional que,



## Capítulo I Secularización y Modernidad

como vimos más arriba, es otro de los rasgos de la teoría. Aunque a primera vista puede parecer, al menos en Europa, que la diferenciación funcional es un hecho comprobado (el mundo está organizado en base a roles impersonales y patrones contractuales, la religión es considerada como un asunto de elección personal), el elemento religioso sigue teniendo una fuerte presencia en la esfera pública y la autonomía de las esferas sociales no es tan marcada como se había pensado que podría ser (Voyé, 1999).

Una de las corrientes que más peso ha tenido en la crítica del paradigma de la secularización es la que aplica la llamada *teoría de la elección racional* al campo de la sociología de la religión, e intenta mostrar no sólo que las creencias religiosas no son un resquicio de etapas primitivas de la evolución humana, sino que incluso pueden explicarse en términos de preferencias racionales<sup>44</sup>. En el siglo XIX habría emergido una visión de la religión como un fenómeno no-racional, o incluso puramente irracional, que explicaba el comportamiento religioso en términos de pensamiento primitivo, impulsos neuróticos y condicionamiento social. Así, la secularización, entendida como diferenciación funcional y como declinación de las creencias y las prácticas religiosas<sup>45</sup>, era vista como el inevitable resultado del desarrollo científico y tecnológico.

A partir de diversos estudios empíricos, esta corriente busca refutar la caracterización del comportamiento religioso como comportamiento irracional, y mostrar que la compatibilidad entre el avance de la ciencia y la tecnología y el mantenimiento de los niveles de creencia y práctica religiosas (Iannaccone, Stark y Finke, 1998). De hecho, si la secularización fuera entendida sólo como pérdida de poder de la esfera religiosa sobre otras esferas, podría llegar incluso a ser una explicación aceptable. Pero no es sostenible hablar de reducción de la práctica religiosa. En primer

---

<sup>44</sup> Robert Bellah, en *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world* ([1970]1991), se refiere a la existencia de equivalentes funcionales modernos de las religiones tradicionales, como son esencialmente la religiosidad individual del yo autónomo y la religión civil, una religión colectiva que garantiza la integración social. Ver también su artículo *La religion civile en Amérique* (1973). Sobre el tema de la religión civil volveremos más abajo. Grace Davie, en su libro *Europe: an exceptional case: parameters of faith in the modern world* (2002) cree que el fenómeno de la secularización es, en el mejor de los casos, una particularidad europea: ni en América, ni en África ni en Oriente puede verse un fenómeno semejante. Incluso en Europa más que de decadencia de las creencias y las prácticas religiosas sin más convendría hablar de una nueva forma de religiosidad que se manifiesta en *believing without belonging*, de modo que la sociedad europea sería mucho mejor definida en con el término *unchurched* que con el término *secular*. Sobre la creencia sin pertenencia ver también el artículo de Lambert (2004) *Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie*. La oposición entre las tesis clásicas, como las de Bruce, y las reformulaciones como las de Davie radican en que las primeras insisten en la declinación religiosa a partir de la constatación de su privatización y debilidad institucional, mientras que para las segundas la caída en los indicadores de prácticas ligadas a la religión institucional no se asocia a una declinación de la religión, sino más bien a una reorganización del campo de lo religioso (Mallimaci, Donatello y Cucchetti, 2006).

<sup>45</sup> Para Stark (1999) la secularización es un proceso ligado a la modernización y a todo lo que ella implica (industrialización, urbanización, racionalización, etc.). Ella es entendida no sólo como pérdida de influencia de la esfera religiosa sobre otras esferas sino también como disminución de la práctica religiosa. El paradigma de la secularización que esta corriente critica implicaría que ésta es un proceso global (aunque haya sido mayoritariamente estudiada en relación con el cristianismo) e irreversible. Además, el paradigma de la secularización significaría que la causa principal ha de encontrarse en el desarrollo de la ciencia.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

lugar, está claro que la reducción de la práctica religiosa en la Modernidad no se aplica a los Estados Unidos. Esto es un hecho aceptado. Pero incluso en Europa la tesis no funcionaría porque parte de una supuesta edad de oro nunca probada de la religión en la Edad Media, y a partir de allí deduce una consiguiente declinación posterior (Stark, 1999)<sup>46</sup>.

La Edad Media nunca fue un periodo de tan alta práctica religiosa como se había creído, aunque la creencia religiosa sí parece haber sido muy alta. Sin embargo, esta situación de altos niveles de creencias y bajos niveles de práctica puede encontrarse incluso hoy en muchas sociedades. Por otra parte, en los países islámicos y en Asia (Japón, Taiwán, Hong Kong) la modernización no ha significado decadencia religiosa. Por ejemplo, ha habido un *revival* religioso en los países ex comunistas, después de la caída de la URSS (Stark, 1999).

La aplicación de la teoría de la elección racional al campo de la sociología religiosa lleva a ver en la religión un fenómeno de mercado que puede ser explicado a partir de la teoría económica. Así una desregulación del mercado religioso mediante la ausencia de intervención estatal incentivaría la competencia entre los grupos religiosos dando así un renovado vigor a la religión. Esto podría verse desde los ejemplos históricos del protestantismo estadounidense hasta el florecimiento contemporáneo de pentecostalismo en América Latina, en ambos casos como resultado de la desregulación del mercado religioso (Iannaccone, Finke y Stark, 1997).

Las críticas al paradigma de la secularización han sido tan severas, que algunos de sus antiguos promotores han revisado sus posturas. El caso más significativo es el de Peter Berger, quien en sus escritos más recientes ha abandonado totalmente la teoría de la secularización, reconociendo que nunca había tenido gran sustento empírico. El mundo, dice Berger (1993:15; 2009:69), es tan fervientemente religioso como lo ha sido siempre, e incluso más que a comienzos del siglo XX. La teoría de la secularización no puede servir de paradigma general de interpretación sociológica. Es una teoría que permite explicar ciertas transformaciones en Europa y otros pocos territorios con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, así como en una capa de intelectuales occidentales (Berger, 1993:15; 2009:70)<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Stark (1999) se sirve de datos históricos que permitirían demostrar que la práctica religiosa en la Edad Media fue mucho menor que lo que una visión idealizada podría hacer suponer. Europa no se descristianizó, porque nunca estuvo verdaderamente cristianizada. Stark desarrolla una explicación complementaria a partir del modelo de mercado que aplica a las creencias y prácticas religiosas y que permite, a su juicio, entender porqué Europa nunca estuvo verdaderamente cristianizada. La cristiandad que triunfó sobre Roma era un movimiento de masas, en un entorno altamente competitivo. El cristianismo que siguió luego se asentó sobre una Europa sólo nominalmente convertida, y fue, en el mejor de los casos, una iglesia subsidiada por el propio Estado, muy poco competitiva, que en lugar de dedicarse a la actividad misionera en la población se dedicó a bautizar reyes y convertirlos en santos nacionales. Para una crítica de la teoría de la elección racional aplicada a la sociología de la religión ver el artículo de Halman y Draulans (2006) *How secular is Europe?*

<sup>47</sup> Berger (1993:15) cree que los sociólogos tienen dificultad para entender el carácter fuertemente religioso del mundo contemporáneo. Más allá de cuál sea su posición política, sufren de una *ceguera*

## 2.4. VERSIONES CONTEMPORÁNEAS DE LA TEORÍA DE LA SECULARIZACIÓN

Las críticas a la teoría de la secularización han generado dos tipos de reacciones. Una corriente sociológica ha intentado mantener la perspectiva clásica y ha insistido, aunque con algunos retoques, en la idea de que la Modernidad produce no sólo una diferenciación funcional creciente y la privatización de la religión, sino también la decadencia de las prácticas y creencias religiosas. Una segunda corriente ha reformulado la teoría de la secularización en términos estratificados, de modo que acepta que algunas de las consecuencias secularizadoras de la Modernidad se han producido efectivamente en ciertos niveles, pero rechaza la idea de una secularización lineal y radical.

En la primera corriente se sitúa Steve Bruce, aferrado a los modelos más clásicos de la secularización. Bruce (2002) defiende una idea de la secularización como declinación de la religión en tres aspectos: la religión se retira de ciertos ámbitos en los que antes estaba presente (como la economía y el Estado); la religión pierde prestigio social; y las creencias y prácticas religiosas, así como los patrones religiosos de conducta en la vida cotidiana, pierden peso. Para Bruce, la secularización es un fenómeno moderno, es decir, que se da en primer lugar en occidente, y luego en otros lugares del planeta en la medida en que son exportadas las características de la Modernidad occidental<sup>48</sup>.

Las causas de la secularización en la perspectiva de Bruce (2002; 2003) responden a tres grandes líneas: el monoteísmo, la Reforma protestante y el individualismo moderno. En un sentido parecido al del primer Berger, Bruce ve en las raíces judeo-cristianas la fuente del proceso de racionalización. El movimiento hacia la racionalización cambió las estructuras mentales, y las situó en términos de explicación causa-efecto. La ciencia y la tecnología redujeron así la incertidumbre de la vida, y relegaron la religión al espacio residual de lo incontrolable. La Reforma favoreció, sin buscarlo, el individualismo y el igualitarismo. La estructura social medieval rígida fue reemplazada por la más flexible estructura de clases, que permitió la distinción entre la

---

*ideológica* frente a este fenómeno. Es necesario reconocer que la Modernidad puede asumir formas diversas. Es cierto que existe un conjunto de actitudes que puede ser visto como un requisito intrínseco sin el cual la Modernidad no puede tener lugar: un modo racional de pensar y de actuar sin el cual la ciencia, la tecnología y la administración burocrática no pueden existir. Pero más allá de esto, hay otros elementos extrínsecos que pueden variar grandemente de un país a otro.

<sup>48</sup> Aunque en la mayoría de sus trabajos Bruce se acerca a la tesis clásica de la secularización como declinación de las creencias y prácticas religiosas sugiriendo que existe un aumento del indiferentismo religioso (más que del ateísmo), en otros trabajos sugiere que se está dando paralelamente un proceso de transformación, en el que las formas clásicas de religión estarían dejando paso nuevas formas de espiritualidad como los horóscopos, el tarot o la astrología, así como a prácticas holísticas asociadas al bienestar personal. Ver al respecto Glendinning y Bruce (2006): *New ways of believing or belonging: is religion giving way to spirituality?*

## Capítulo I Secularización y Modernidad

persona y su estatus. Así, siguiendo el ejemplo de Bruce, un minero inglés podía ser, el domingo, un reputado predicador metodista. El individualismo moderno, por su parte, resquebrajó las concepciones comunitarias tradicionales sobre el orden moral y social. Por otro lado, el pluralismo religioso, que minó la plausibilidad de las religiones en general<sup>49</sup>.

La secularización es para Bruce un hecho comprobado, no sólo en Europa (lo que parece más o menos aceptado desde las diferentes posiciones), sino también en los Estados Unidos. Bruce constata una caída estadística en la práctica y la afiliación religiosas en el Reino Unido. Su asunción general es que esta caída se viene dando desde al menos el siglo XIX<sup>50</sup>. Desde mediados del siglo XIX (o incluso antes) se verificaría una reducción de la participación religiosa, y desde comienzos del siglo XX en la afiliación religiosa. En los años '50 y '60 del siglo XX se habría producido una aceleración de esta tendencia, debida en buena medida a la incapacidad de la generación anterior de socializar religiosamente a las nuevas generaciones. Frente a la objeción que suele plantear el caso norteamericano, Bruce admite que se trata de un caso diferente, pero que de todos modos puede explicarse en términos de teoría de la secularización. A pesar de ser una sociedad menos secularizada que el Reino Unido, el cristianismo estaría efectivamente perdiendo poder en los Estados Unidos. La mayor presencia pública de los grupos religiosos podría explicarse por distintos factores: la estructura federal y difusa de los Estados Unidos permite a los grupos religiosos más conservadores mantener sub-comunidades más o menos aisladas y activas (en universidades, empresas, medios de comunicación, etc.); la religión subsiste de alguna

---

<sup>49</sup> Uno de los rasgos que caracterizan a la Modernidad es la fragmentación de las instituciones sociales, que se convierten en unidades cada vez más especializadas con reglas propias. Esto conlleva una proliferación de nuevos roles sociales y favorece la movilidad. Las sociedades nacionales se volvieron diversas, no sólo por la fragmentación religiosa, sino también por la expansión de las estructuras del Estado a diferentes comunidades antes aisladas. La diferencia social y la constitución de sociedades nacionales (no ya meras comunidades locales homogéneas) minaron la credibilidad de los sistemas religiosos.

<sup>50</sup> Bruce y Glendinning (2010:109) llaman la atención sobre los indicadores que han de utilizarse para medir los niveles de compromiso religioso. Señalan que en diferentes épocas es diferente lo que la sociedad espera de una persona religiosa, y por ello son diferentes los indicadores que han de usarse para medir la religiosidad. En el modelo de la Cristiandad medieval, por ejemplo, las prácticas religiosas eran mayoritariamente llevadas a cabo por la Iglesia en nombre del pueblo. De éste se esperaba que participara en ritos de pasaje, que financiara a la Iglesia, que participara de las festividades, que creyera los puntos fundamentales de la fe, que viviera una vida piadosa y que se sometiera a la disciplina de la Iglesia. En cambio, en el modelo de asociación voluntaria de las sectas disidentes que luego se trasladó a las iglesias establecidas en el siglo XIX se requería a los creyentes que fueran individualmente responsables por su salvación, por lo que debían buscar por sí mismos el conocimiento religioso y preocuparse por sí mismos por las prácticas que llevan a la salvación. El efecto principal inmediato de este cambio fue un crecimiento en dos indicadores religiosos: el de pertenencia a una iglesia y el de participación en los servicios religiosos cotidianos. Sin embargo, a pesar de que un crecimiento de estos indicadores podría poner en duda la tesis de la secularización, Bruce y Glendinning creen que en el largo plazo la favorece, porque al hacer de la afiliación religiosa una cuestión de pertenencia personal, el crecimiento de las asociaciones voluntarias cuestiona a la religión como algo dado, debilita su presencia social, reduce la extensión en la que el Estado puede promover una religión concreta y muestra los orígenes humanos de la religión.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

manera en los grupos migrantes; la religión que existe es una religión adaptada a una realidad mundana e individualista (Bruce, 2002; Bruce y Glendinning, 2010).

Aunque Bruce admite que hay algunos elementos que pueden retrasar la secularización, considera que ésta es irreversible. Puede revitalizarse momentáneamente la religión en aquellos casos en que ésta todavía tiene *trabajo que hacer*. Este *trabajo* de la religión puede ser el de la defensa cultural de un grupo (como el catolicismo en Polonia bajo el comunismo) o el soporte frente a una transición cultural (como en el caso de los grupos de migrantes o de las sociedades en rápida transición hacia la Modernidad). En cualquier caso, la existencia de periódicos *revivals* religiosos no es incompatible con el paradigma de la secularización. Demuestra simplemente que ésta no es lineal, sino cíclica: luego de un avance de la secularización hay un periodo de *revival*, aunque éstos son cada vez más débiles (Bruce, 2002).

Una respuesta (parcial) de la teoría de la secularización tal como ha sido reelaborada por Bruce puede encontrarse en la monumental obra de Charles Taylor (2007) *A secular age*. Aquí Taylor (2007:1-3) define la secularización a partir de tres características. En primer lugar, un vaciamiento del espacio público respecto de Dios: el Estado se separa de las religiones, se produce una separación de las esferas de valor y una privatización de las creencias religiosas. Se trata del retiro de la religión de la esfera pública. En segundo lugar, se produce una disminución de las creencias y de las prácticas religiosas en sí mismas. En tercer lugar, el hecho mismo de creer se convierte en una opción personal y deja de ser algo dado. La civilización occidental ha erosionado la certeza de la creencia, de modo que ahora creer es sólo una entre muchas posibilidades. La creencia religiosa no es siquiera la situación a la que se llega por defecto (Taylor, 2007:12 y 424-425).

Es en este último aspecto de la secularización que Taylor pone el énfasis. Esta transformación consiste en la transformación de las condiciones de la creencia. De hecho, Taylor (2007:427) cree que la teoría clásica de la secularización puede resistir muchas de las críticas que se le hacen, aunque en muchos aspectos debe ser reformulada.

Taylor coincide con Bruce en el postulado básico de la teoría clásica de la secularización, que es que la Modernidad (entendida de alguna forma) tiende a reducir la importancia de la religión<sup>51</sup>. Sin embargo, no se trata simplemente de la decadencia estadística de las prácticas religiosas. Aunque las prácticas religiosas tradicionales efectivamente decaen, surgen otras que vienen a ocupar su lugar. Lo verdaderamente

---

<sup>51</sup> Taylor (2007:427) reconoce el hecho, varias veces nombrado en este capítulo, de que mucho depende no sólo del modo en que se defina la secularización, sino incluso de cómo se defina la religión. Si ésta se identifica con las religiones históricas de la fe, o incluso con la creencia explícita en seres sobrenaturales, entonces es cierto que la religión ha declinado en los últimos siglos. Si, en cambio, se incluyen dentro del concepto de religión un amplio rango de creencias espirituales y semi-espirituales, o incluso todas las creencias relativas al sentido último de la vida, entonces hoy la religión está tan presente como lo ha estado siempre.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

significativo no es entonces tanto esta decadencia, cuanto la transformación de las condiciones mismas de la creencia religiosa.

La categoría de lo secular es un desarrollo de la cristiandad latina<sup>52</sup>, que aparece primeramente como uno de los términos de una *díada*, en la que el tiempo secular es el tiempo del siglo, el tiempo de lo profano, opuesto de este modo a un tiempo más alto, el tiempo de lo eterno. Sin embargo, a partir del siglo XVII se desarrolla una nueva concepción de lo secular. A partir de ese momento, lo secular es todo lo que existe; lo trascendente es sólo una invención humana. La religión es así relegada al ámbito de lo privado, en donde no puede interferir con la vida común. Una primera distinción occidental (la oposición iglesia / Estado) es ahora ampliada en el sentido de la oposición religión / Estado, y es considerada sólo como un paso preliminar para la exclusión de lo religioso (Taylor, 2010:xvii-xix).

El fin del siglo XVIII vio la emergencia de una alternativa viable a la cristiandad en el humanismo secular, así como una serie de reacciones contra él y contra el modo de vida que él generaba. Esto es lo que se puede llamar el *efecto nova*: la aparición de un abanico de nuevas posiciones (algunas creyentes, algunas no creyentes, algunas de difícil clasificación) que se convirtieron en opciones religiosas disponibles. En un comienzo esto sucedió sólo entre las élites, pero de alguna manera, en el curso de los dos siglos siguientes, esas opciones se volvieron disponibles para todos. La difusión de la actitud espiritual de las élites entre las masas fue ayudada por la expansión de la educación y el alfabetismo, y más tarde por niveles más altos de formación y la entrada de las masas en la universidad. Otro factor importante fue el hecho de que la sociedad moderna indujo a una uniformización de los modos de vida, inculcando un mismo imaginario social. Sin embargo, aunque todos estos elementos jugaron un papel importante, el camino desde el punto de partida hasta el día de hoy ha sido mucho más indirecto que lo que la simple idea de difusión puede mostrar (Taylor, 2007:423-424).

En el siglo XVIII se desarrolló una perspectiva inmanente de la vida humana (lo que Taylor llama *inmanence perspective*), que comenzó a competir con la versión trascendente (*transformation perspective*) hasta entonces dominante. La perspectiva trascendente buscaba una transformación de los seres humanos que los llevaba más allá del florecimiento humano en las actividades mundanas. Para la perspectiva de la inmanencia, en cambio, el florecimiento humano se encuentra en la persecución de la felicidad que da una vida segura y la libertad del individuo, en una sociedad que funciona sobre la base del beneficio mutuo. Desde luego, se trata de dos perspectivas ideales, y muchas personas se situaron y se sitúan en algún punto intermedio entre los dos extremos (Taylor, 2007:430-431).

---

<sup>52</sup> Ver Barre *Muslim imaginaries and imaginary Muslims* (2012), en donde se contrasta la posibilidad de que las categorías desarrolladas por Taylor sean aplicables al mundo musulmán.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

Taylor cree que la teoría de la secularización puede reformularse en términos de una declinación de la *transformation perspective*. De este modo, las tesis clásicas de la secularización pueden ser reorganizadas a partir de un edificio de tres niveles. La planta baja del edificio representa la afirmación de que las creencias y las prácticas religiosas han declinado. El sótano contiene algunas explicaciones acerca de por qué esto ha ocurrido (por ejemplo, la creciente fragmentación social, que incluye la diferenciación social, la desaparición de la comunidad y la creciente racionalización y burocratización de la vida). En el primer piso del edificio se situarían las explicaciones sobre el lugar de la religión hoy por hoy (Taylor, 2007:431-432).

Taylor (2007:436-437) coincide con la tesis clásica en que muchos de los cambios que generalmente se identifican como causa de la declinación de la religiosidad (urbanización, industrialización, migración, fractura de las antiguas comunidades) tienen en efecto una repercusión negativa en las antiguas formas religiosas. En muchos casos incluso tornan las antiguas prácticas imposibles. Sin embargo, estas transformaciones también llevan al desarrollo de nuevas formas religiosas, como sucedió con el metodismo nacido de las clases obreras inglesas, o incluso a la aparición de nuevas orientaciones religiosas en antiguas iglesias, como la Iglesia Católica. Volviendo al ejemplo del edificio puesto por el mismo Taylor, el autor canadiense coincide con la teoría clásica de la secularización en cuanto a la planta baja (la declinación de ciertas prácticas religiosas). También coincide, aunque parcialmente, respecto del sótano: los factores señalados estaban efectivamente en actuación, pero no como causas que llevan a una atrofia de la motivación religiosa, sino junto con la declinación de algunas formas religiosas dan nacimiento a otras.

Es precisamente en el último nivel del edificio donde Taylor (2007:434-435 y 530-531) se aleja de la teoría de la secularización tal como es formulada hoy por Bruce. Como hemos visto, si existe un punto de llegada en el proceso de secularización, para Bruce éste será el de un creciente indiferentismo, más que el del ateísmo o el del agnosticismo. Taylor cree que esto es poco probable, porque no cree que la *demanda de religión* vaya a desaparecer tan rápidamente. La situación humana está siempre abierta, dice Taylor, a dos solicitudes: por un lado, una apertura a la *transformation perspective*; por otro lado, una resistencia a este tipo de sollicitación<sup>53</sup>.

De este modo, la ruptura que entrañó la aparición del modelo de *mobilization*, aunque produjo una declinación de algunas formas religiosas, otras nuevas fueron establecidas. En primer lugar, mediante una introducción de Dios en el discurso político, como Autor de la naturaleza que define una identidad política. En segundo

---

<sup>53</sup> Taylor admite que este punto de vista, que afirma la existencia de una especie de necesidad religiosa inherente a la propia naturaleza humana, está influenciado por su propia situación como creyente (Taylor, 2007:437). Ver un análisis de la obra de Taylor en Flanagan (2010) '*A Secular Age: an exercise in breach-mending*'.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

lugar, mediante la aparición de iglesias libres, bajo la forma de denominaciones. Las denominaciones religiosas, como nueva forma de grupo religioso, dio una flexibilidad hasta entonces desconocida al espectro religioso. Esta aparición, a su vez, se asoció a periódicos *revivals* evangélicos (Taylor, 2007:449-451). La aparición de nuevas formas religiosas no se refirió sólo al mundo protestante. También dentro de la Iglesia Católica aparecieron nuevas corrientes que asociaron espiritualidad y autodisciplina (Taylor, 2007:470).

El modelo de *mobilization* fue imperante entre 1800 y 1950 aproximadamente (Taylor, 2007:471). Hoy hemos entrado en una nueva etapa, la *era de la autenticidad*. Existe una tendencia general a lo largo de los siglos hacia formas de devoción más personales. En la época actual, este proceso toma la forma de la *espiritualidad de la búsqueda*. El mismo proceso que en su momento llevó al compromiso individual del creyente disciplinado en el calvinismo o en el jansenismo, hoy lleva a la espiritualidad de quien busca su propio camino. Así, el tiempo actual puede ser considerado como post-secular: no en el sentido de que la tendencia la declinación de las creencias y prácticas religiosas se haya revertido, sino en el sentido de que la hegemonía de la narrativa de la secularización ha sido puesta en duda (Taylor, 2007:534).

El mundo actual es un mundo de múltiples modernidades, de manera que la secularización se desarrolla de modo diferente en distintas partes del planeta (Taylor, 2007:21). Así, por ejemplo, no es posible predecir el futuro del Pentecostalismo en el tercer mundo, no sólo porque tiene características diferentes a las del evangelismo moderno, sino también porque el contexto en el que se desarrolla es muy diferente del anterior, y la experiencia histórica hasta ahora sólo da datos del primero (Taylor, 2007:452).

La tesis de Taylor sobre el cambio de las condiciones de creencia y práctica religiosas resulta sugestiva, y se acerca al ángulo de aquellos autores que proponen analizar los procesos de secularización desde una perspectiva estratificada. A nuestro entender, este último enfoque es el que provee el marco conceptual más sólido para el análisis de los procesos de transformación de la Modernidad y de la Posmodernidad. En efecto, los datos empíricos y las transformaciones del discurso social ponen de manifiesto la existencia de verdaderos procesos de secularización, aunque no sea posible concebir a ésta como una radical y lineal declinación de lo religioso sin más. Más que analizar la decadencia de la religión es necesario analizar las transformaciones de lo religioso en contextos de Modernidad y Posmodernidad, para lo cual una herramienta de análisis en niveles resulta de gran utilidad.

Una de las principales ventajas del análisis estratificado es que permite identificar las diferentes dimensiones del concepto de secularización, y disipar de este modo algunos malentendidos terminológicos. Los teóricos europeos que describen la secularización del continente la entienden como decadencia de las prácticas y creencias



## Capítulo I Secularización y Modernidad

religiosas, asociada a la emancipación de las esferas seculares respecto de las normas e instituciones religiosas (incluso puede decirse, decadencia de las prácticas y creencias en buena medida *derivada* de la pérdida de influencia de las instituciones religiosas). Y concluyen que la secularización, así entendida, ha tenido lugar en Europa. Los teóricos estadounidenses, en cambio, suelen entender por secularización el primero de los sentidos, es decir, la decadencia de las creencias y prácticas religiosas. No porque en los Estados Unidos no se haya dado la autonomización de las diferentes esferas sociales respecto de la religión. Todo lo contrario: porque siempre ha existido desde la propia existencia del país. Así entendida la secularización, los teóricos norteamericanos rechazan que haya tenido o esté teniendo lugar en su país (Casanova, 2007a:1-5).

El análisis multidimensional ha sido desarrollado, entre otros, por Karel Dobbelaere (1999; [1981]1994). El autor intenta formular una teoría integradora de la secularización, organizando los aportes de los diferentes autores en distintos niveles de análisis. Para Dobbelaere, las sociedades modernas están basadas en una creciente diferenciación<sup>54</sup>. Cada uno de los subsistemas sociales (economía, política, familia, etc.) tiene sus propios medios (dinero, poder, verdad, amor), sus propios valores y sus propias normas. El concepto de secularización designa un aspecto de ese proceso de diferenciación: la creciente diferenciación del subsistema religioso respecto de los otros subsistemas sociales. Pero si es así, ¿por qué retener un nombre específico para este aspecto del proceso general? En primer lugar, porque la diferenciación del subsistema religioso no siempre va de la mano de la diferenciación de otros subsistemas. En segundo lugar, porque esta diferenciación está asociada a particulares conflictos derivados de la resistencia religiosa a la diferenciación funcional. La secularización es el proceso por el cual el antiguo sistema religioso omnicompreensivo se reduce a un subsistema dentro de la sociedad.

Así presentada la teoría busca una explicación en un *macro-level*, tomando a la sociedad en su conjunto. En este nivel de la sociedad global es donde se puede encontrar lo que Dobbelaere (1999; [1981]1994) llama *societal secularization*. Esta forma de secularización es caracterizada con muchos de los rasgos señalados por los teóricos ya mencionados: el desencantamiento del mundo referido por Weber y retomado por Berger y otros; la diferenciación institucional de la que habla Luckmann (equivalente a

---

<sup>54</sup> Dobbelaere (2009) prefiere utilizar directamente el concepto de diferenciación, en lugar de referir los cambios descritos al concepto, demasiado vago y no suficientemente analítico, de Modernidad. Por eso, basándose en los trabajos de Niklas Luhmann, intenta vincular la secularización al concepto de *diferenciación*, entendida como una cadena de procesos analíticos: diferenciación funcional, autonomización y racionalización funcional de los subsistemas sociales, desencantamiento del mundo, socialización, individuación. Paralelamente, hay que tener en cuenta que la progresiva diferenciación de los subsistemas sociales no impide las interferencias entre ellos (lo que Luhmann denomina *performance*). Cuando un subsistema es incapaz de cumplir sus funciones propias, otro subsistema puede hacerlo. Por ello, cree Dobbelaere, la intervención de las organizaciones religiosas en el campo de la ayuda social o ciertos rituales civiles (como los juramentos en los juicios) no cuestionan la teoría de la secularización.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

la autonomización de lo religioso mencionada por Berger y Wilson); la creciente racionalización estudiada por Weber y retomada por la generalidad de los autores; y la societalización nombrada por Wilson.

Una vez que la economía ha perdido su *ethos* religioso, el sistema político debe racionalizarse. De este modo, queda poco espacio para la autoridad carismática tradicional. La autoridad política se vuelve racional. Lo mismo sucede con la producción y distribución de bienes, que desarrollan organizaciones económicas a gran escala. Los Estados modernos extienden sus administraciones. La consecuencia de todo esto es el desencantamiento del mundo, en términos de Weber, y la societalización de los subsistemas sociales, en términos de Wilson (Dobbelaere, 1999). A estas consecuencias se suma la autonomización de las esferas seculares (es decir, la separación de determinadas esferas respecto de la esfera religiosa) y la consiguiente privatización de las creencias religiosas, tal como las han explicado Berger y Luckmann (Dobbelaere, 1999)<sup>55</sup>.

Paralelamente a esta *societal secularization* puede hablarse de otros procesos de secularización en otros niveles. Así, en lo que Dobbelaere llama *meso-level* puede hablarse de secularización en el sentido de pluralización, relativización y mundanidad de las creencias religiosas, aspectos mencionados por Berger y Luckmann, entre otros. En el *meso-level*, la pluralización ha resultado en el nacimiento de un mercado religioso, en el que diferentes religiones compiten por las almas o hacen acuerdos de no proselitismo. El pluralismo religioso y la competencia aumenta la relatividad de sus respectivos mensajes religiosos, dice Dobbelaere (1999; [1981]1994) siguiendo a Berger. Por eso cree Dobbelaere que Stark se equivoca cuando cita la aparición de nuevos movimientos religiosos como un ejemplo que refuta la teoría de la secularización. Por el contrario, estos nuevos movimientos confirmarían la teoría, ya que se trata de grupos religiosos que buscan adaptarse a un mundo crecientemente secularizado.

Finalmente, en el *micro-level* es posible hablar de secularización como individualización y bricolage religioso, aumento de la increencia y declinación de la religiosidad en las iglesias, aspectos todos estos referidos de una u otra manera por Berger, Wilson, Luckmann y Bruce. La pérdida de la autoridad de la iglesia, un

---

<sup>55</sup> Esta privatización resultó funcional al mantenimiento de un orden económico y político altamente racionalizado, entre otras cosas, porque la privatización de la religión no ha sido sólo un suceso sociológico constatable, sino también la ideología liberal del siglo XIX, utilizada para legitimar la diferenciación funcional de las instituciones seculares. Esto no ha de llevar a pensar, sin embargo, que sólo la esfera pública se ha secularizado. Por el contrario, también lo ha hecho el mundo privado, por ejemplo, la familia (Dobbelaere, 1999). Por otra parte, hay que recordar que es en las interacciones sistémicas donde tiene lugar la societalización. Aquí las relaciones humanas se vuelven básicamente secundarias, segmentadas, utilitarias y formales. En contraste, en el mundo de la vida (la familia, los grupos de amigos y las redes sociales) las interacciones pueden todavía mantener un carácter más o menos comunal. Las relaciones primarias son las fuerzas vinculantes de tales grupos: las relaciones son aquí totales, simpatéticas, personales y basadas en la confianza.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

mercado religioso más plural y la creciente individualización han llevado a un bricolage religioso a nivel de los individuos. Esto quiere decir que la situación en el nivel individual no puede ser explicada solamente a partir de la secularización del sistema social: otros factores (como la individualización de las decisiones, la des-tradicionalización, la movilidad y el individualismo utilitario) son aquí relevantes. Sin embargo, la secularización también ha operado a nivel individual: la secularización es una de las precondiciones de la elección racional (Dobbelaere, 1999; [1981]1994)<sup>56</sup>.

También José Casanova (2007a:1) ha desarrollado un análisis estratificado, parecido en buena medida al de Dobbelaere. La secularización implicaría, en el uso más generalizado del término, la decadencia de las prácticas y las creencias religiosas (semejante al *micro-level* de Dobbelaere). En segundo lugar, la secularización significaría una privatización de la religión (concepto cercano al *meso-level* de Dobbelaere). Finalmente, la secularización sería la distinción como emancipación de diferentes esferas (Estado, economía, etc.) respecto de la tutela religiosa (*macro-level* de Dobbelaere).

Tal vez el aspecto más interesante de la aproximación multidimensional es que permite reconocer que las tres dimensiones de la secularización pueden evolucionar y variar independientemente una de otra, de modo que una no es necesariamente un reflejo de la otra. Si a esta multidimensionalidad conceptual se le agrega la consideración de las diferencias geográficas admitiendo que las fronteras nacionales son un factor de importancia al considerar la secularización de las sociedades, el modelo resulta una interpretación factible de las relaciones entre Modernidad y religión (Beyer, 1999). El debate sobre la secularización se ha realizado muchas veces sin tomar demasiado en cuenta estas aclaraciones. Así, si se define a la secularización simplemente como la pérdida de toda influencia religiosa en las sociedades, y se realiza un análisis global que incluye desde Irán, Corea e India hasta Estados Unidos y Suecia, la noción misma resulta inaplicable. Pocos observadores estarían dispuestos a aceptar hoy por hoy la hipótesis de que estamos viviendo en un mundo de esas características (Beyer, 1999).

El primer nivel de análisis de Dobbelaere es tal vez el que menos discusión genera entre los teóricos. No se duda demasiado de la secularización en su sentido social relativo al modo en que la religión domina o influencia otros sistemas sociales diferenciados. En este último sentido, lo que se seculariza son los propios sistemas sociales, de modo que la religión determina directamente, en el mejor de los casos, un

---

<sup>56</sup> Aquí funciona lo que Dobbelaere (1999) ha denominado un modelo de contagio. La secularización socava gradualmente las creencias o religiones tradicionales, pero esto no se traduce inmediatamente en cambios de conducta. Algunos eventos específicos son necesarios antes de que estas dudas internas se conviertan en protesta abierta y salida de las iglesias. Esta sucesión de eventos está dada por una serie de comportamientos públicos e increencias de las personas, que van haciendo que progresivamente disminuya la implicación en las iglesias.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

solo sistema social (el propio sistema religioso). La teoría de la secularización en su versión clásica europea (diferenciación y decadencia de las creencias y prácticas) funciona relativamente bien en Europa, pero no necesariamente fuera de ella. El paradigma estadounidense de la elección racional (que rechaza la secularización en el sentido de decadencia de creencias y prácticas) funciona relativamente bien para los Estados Unidos, pero no en otros lugares. Desde luego, negar la secularización en el sentido de la decadencia de las creencias y de las prácticas no implica negar que los Estados Unidos sean un país secular, en el sentido de la autonomía de las esferas, como siempre lo han sido. En cualquier caso, parece que la idea de la secularización como autonomización de esferas es menos cuestionable que la idea de la secularización como decadencia de creencias y prácticas y que la idea de la secularización como privatización, que han recibido numerosas críticas (Casanova, 2007a:1-5).

Esto quiere decir que hay secularizaciones múltiples (Casanova, 2007a:5-8). En el área cultural católica europea hubo una colisión entre la esfera religiosa (la cristiandad católica) y las seculares (el capitalismo, la ciencia y el Estado modernos) que se resolvió en una mayor diferenciación de esferas y la consiguiente caída de las creencias y prácticas religiosas. El *autorrelato* de los propios sectores secularistas mostró el proceso como la emancipación de la esfera secular que garantizó mayores cotas de libertad. Con un carácter menos conflictivo, también en la Europa protestante se dio la secularización. De hecho, la historia moderna de Europa puede ser vista como la historia de la ruptura del carácter global de la religión (Touraine, 2008:98).

En cambio, en el área anglo-protestante, y en particular en los Estados Unidos, no hubo tensiones entre el ámbito religioso y el secular (salvo algunos choques puntuales derivados del darwinismo, por ejemplo). Y la separación de la esfera religiosa del ámbito estatal no se hizo tanto como búsqueda de la diferenciación, sino como garantía de la libertad religiosa (Casanova, 2007a:5-8).

En esta corriente se ubica el trabajo de David Martin, que analiza diferentes formas de secularización, según la conformación religiosa que existía al momento de iniciarse el propio proceso secularizador. En síntesis, para el ámbito europeo y norteamericano, Martin ([1978]1993:18-27) se refiere a los siguientes subtipos: sociedades con monopolio religioso, en particular católico (como España, Portugal, Austria, Bélgica o Francia), generaron movimientos secularizadores militantes y fuertes divisiones sociales; sociedades con dos grupos religiosos importantes, aunque con mayoría protestante (como Alemania, Holanda o Suiza) generaron Estados confesionales, pero de tendencias moderadas; Estados con una iglesia nacional, parcialmente balanceada con pequeñas iglesias disidentes (como Inglaterra) han dado como resultado un sistema moderado que excluye el secularismo militante; el caso de los Estados Unidos, donde sólo hay disidentes, paradójicamente sin iglesia establecida es peculiar, y dio lugar a un sistema muy plural en el que los grupos se toleran

## **Capítulo I** **Secularización y Modernidad**

recíprocamente y compiten entre sí por aumentar su número de fieles; los países con monopolio ortodoxo (como Rusia) dieron lugar a grandes confrontaciones entre iglesia y Estado, y al tratamiento, bajo los regímenes comunistas, de la iglesia como un departamento del Estado; finalmente, los países escandinavos representan situaciones en las que la religión y un nacionalismo reprimido se reforzaron recíprocamente, creando iglesias nacionales fuertemente sometidas al Estado que sólo conservaron como prerrogativas propias las estrictamente religiosas.

En otra clasificación, y en concordancia con las características anteriores, Martin (1993:59) distingue los siguientes patrones. El patrón estadounidense, caracterizado por un alto pluralismo religioso, bajos niveles de anticlericalismo, alta estabilidad democrática, orientación del catolicismo hacia la centro-izquierda, una religión civil de contenido religioso, un nexo iglesia-Estado roto, un sistema educativo secular y la ausencia de partidos políticos de inspiración religiosa. El patrón inglés que implica un pluralismo religioso medio, un anticlericalismo bastante bajo, alta estabilidad democrática, una orientación del catolicismo hacia la centro-derecha, una religión civil de contenido religioso, el mantenimiento del nexo entre la iglesia y el Estado, un sistema educativo primero religioso y luego semi-secular y la ausencia de partidos políticos de inspiración religiosa. El patrón escandinavo, marcado por un pluralismo religioso bajo, un anticlericalismo bajo o medio, una alta estabilidad democrática, una religión civil secular, el mantenimiento de un nexo entre la iglesia y el Estado, un sistema educativo secular pero con una rama religiosa, partidos religiosos minoritarios. El patrón mixto, que implica un alto pluralismo religioso, un anticlericalismo bastante bajo, una alta estabilidad democrática, una orientación del catolicismo hacia la centro-derecha, un sistema educativo mixto y partidos religiosos influyentes. El patrón latino, que conlleva un pluralismo religioso muy bajo, un anticlericalismo muy alto, baja estabilidad democrática, alta influencia comunista y una orientación del catolicismo hacia el centro o hacia la derecha, un vínculo tenso o roto entre el Estado y la iglesia, un sistema educativo crecientemente secular e importantes partidos políticos. A estos patrones hay que agregar el del estatismo de derecha (como en caso de los fascismos español y portugués), el del estatismo de izquierda (en los países marxista-leninistas) y el nacionalista (iglesias de naciones sin Estado secular, como Polonia, Irlanda o Israel).

Estas consideraciones llevarían a pensar (Casanova, 2007a:9-15; 1994:232) que la secularización (en el sentido de decadencia de prácticas y creencias) en Europa puede explicarse mejor en términos de triunfo del régimen de conocimiento del propio secularismo, que en términos de desarrollos del proceso socioeconómico moderno. La

## Capítulo I Secularización y Modernidad

secularización en Europa sería así una profecía autocumplida<sup>57</sup>. En cambio, si la religión ha sobrevivido en los Estados Unidos mucho más que en otros países ha sido porque ha conseguido adaptarse a su entorno, mezclándose con la cultura dominante secular y capitalista y ha servido también para legitimar esta cultura.

¿Qué pasa más allá de Europa y los Estados Unidos? Es todavía objeto de amplio debate, como vimos, si la secularización es un fenómeno propio del mundo occidental o del mundo cristiano en general, y en última instancia, también es opinable si el fenómeno está asociado a los procesos de industrialización, racionalización u otros específicos de la Modernidad (Hamilton, 1995:182). Es posible postular, sin embargo, que la secularización podría haberse dado, en forma variable, en la medida en que estos factores hayan existido en otros puntos del globo.

Es más difícil aplicar el concepto de secularización a ciertas áreas culturales (como las del taoísmo y el confucianismo) que no se caracterizan por una contraposición de la esfera religiosa con el mundo profano (y en este sentido son de por sí religiones *laicas*) y carecen de organización eclesiástica. Si el concepto tiene alguna aplicación a esas áreas culturales es precisamente porque la expansión colonial europea llevó a esas áreas elementos propios de la Modernidad y permitió así ciertas dinámicas de secularización. La Modernidad exportada por los europeos no se desarrolló igual en todas partes: hay modernidades múltiples<sup>58</sup> con un núcleo común y desarrollos variados según el lugar. Por eso mismo, hay secularizaciones múltiples.

Un análisis de la secularización debe partir de las sociedades cristianas (primero europeas, luego también norteamericanas), dado que fue precisamente en éstas donde se inició el proceso secularizador, pudiendo estudiarse luego cómo se exportó hacia otras sociedades (Martin, 1993:2). En algunos países de América Latina (Argentina, Uruguay o México) la secularización parece haber estado ligada al desarrollo de los Estados nacionales después de la emancipación, fomentada por ideas liberales de las élites en el poder y vinculadas a un incipiente desarrollo industrial. Incluso en el mundo árabe se han identificado casos de secularización, en general ligados al desarrollo de un nacionalismo laico, como fue el caso del Egipto de Nasser, la construcción de un Estado moderno por Atatürk, o el Irán de la dinastía Pahlevi (Touraine, 2008:99). Aunque, nuevamente, la cuestión no es siempre clara. Por ejemplo, en otros países de América Latina (como Brasil), la industrialización no habría llevado

---

<sup>57</sup> Quedaría en todo caso por explicar el hecho de que los europeos, frente a la decadencia de las iglesias nacionales, no se han preocupado por la búsqueda de nuevas iglesias de salvación individual. La explicación de Casanova es que las iglesias nacionales siguen estando ahí, y permiten a los individuos seguir siendo miembros implícitos de ellas, a las que pueden recurrir en los ritos de paso, nacimiento y muerte. Por eso no se habría desarrollado un vigoroso mercado competitivo de iglesias en Europa. En cambio, el hecho de que Estados Unidos nunca haya tenido una iglesia nacional llevó a la competencia de denominaciones religiosas y al mantenimiento de un mayor vigor religioso.

<sup>58</sup> Casanova propone restringir el uso del término secularización al sentido que ha adquirido en Europa, y limitarlo a la experiencia europea. Así, habría que disociar Modernidad y secularización, y admitir que hay modernidades múltiples que no van necesariamente acompañadas de la experiencia secular europea.

## **Capítulo I**

### **Secularización y Modernidad**

consigo procesos de secularización, sino por el contrario, la aparición de nuevas formas religiosas (Hamilton, 1995:181-182).

En cualquier caso, hay que tener en cuenta que lo que surge de la perspectiva multidimensional no es una imagen clara de confirmación o de falsificación de una tesis de declinación religiosa. Tampoco una de resurgimiento religioso. Lo que se obtiene, en cambio, es una imagen compleja e impredecible. La secularización funciona así como una hipótesis descriptiva, no predictiva. Esto obliga a abandonar una versión fuerte de la secularización, para la cual la Modernidad lleva inevitablemente a la declinación e incluso la desaparición de de la religión (Beyer, 1999).

En síntesis, el concepto de secularización que adoptamos en este trabajo se resuelve en tres niveles conceptuales, que implican transformaciones de la vida social que pueden darse independientemente las unas de las otras, y que de hecho se han desarrollado de formas más o menos independientes o más o menos combinadas entre sí en los diferentes lugares del globo. En primer lugar, la secularización implica una autonomización de las diferentes esferas de la vida social respecto de la religión. La ciencia, el arte y la economía se vuelven independientes de la justificación y explicación religiosas. También se independizan de la religión, y esto resulta capital en nuestro trabajo, la política y el derecho. Esta autonomización tiene su justificación política en las construcciones teóricas que permiten la diferenciación entre lo público y lo privado y en un nuevo modelo de ética pública secular, tal como lo veremos seguidamente. Y tiene su consagración jurídica en los diversos mecanismos de garantía de la neutralidad del derecho y del Estado, que veremos en el capítulo III (desde una perspectiva histórica) y en los capítulos de la segunda parte (desde una perspectiva teórica).

En segundo lugar, la secularización significa una privatización de las creencias religiosas, privatización que conlleva que la decisión de pertenecer a una determinada confesión religiosa no sea ya un asunto de la comunidad, sino del individuo. Es el individuo quien elige libremente sus creencias, sin que la comunidad le imponga una elección ya realizada. Al discutir la oposición entre lo público y lo privado, en el apartado siguiente, profundizaremos sobre este concepto. Por otra parte, así como los mecanismos jurídicos de secularidad del Estado y del derecho permiten su diferenciación funcional respecto de la religión, la libertad religiosa es el constructo jurídico que resulta de, a la vez que posibilita, la privatización de la religión. Sobre ella volveremos en el capítulo III (desde una perspectiva histórica) y en los capítulos de la segunda parte (desde una perspectiva teórica).

En tercer lugar, la secularización implica una progresiva disminución de la influencia de la religión en la vida de los individuos, que se traduce en menores niveles de afiliación religiosa, menor participación en las prácticas religiosas, incremento del número de indiferentes y ateos, etc.

### **3. LA SECULARIZACIÓN DE LA POLÍTICA Y EL DERECHO**

En el apartado anterior nos hemos ocupado de las transformaciones religiosas en la Modernidad a partir de una perspectiva de teoría social. En este apartado intentaremos desgajar las consecuencias políticas de esos cambios. Así, veremos cómo la diferenciación funcional de la que hemos hablado funcionó independizando el derecho y las instituciones políticas respecto de la religión (subapartado 1) y supuso la aparición de una nueva conceptualización en la distinción entre lo público y lo privado (subapartado 2). Finalmente, mencionaremos cómo se ha construido una nueva ética pública que subyace a los compromisos políticos modernos (subapartado 3).

#### **3.1. LA AUTONOMÍA DE LO POLÍTICO Y DE LO JURÍDICO**

Como hemos visto, el primer aspecto de la secularización, y el menos controvertido, es el relativo a la diferenciación de las esferas funcionales. Una de las dimensiones de esta diferenciación es la que corresponde a la separación del ámbito de lo religioso respecto de los ámbitos de lo jurídico y de lo político<sup>59</sup>. Por primera vez en la historia, los modos de dominación política y sus traducciones jurídicas se independizaron, en su forma y en su legitimación, del mundo de lo religioso.

Esto es lo que Marcel Gauchet (2003a:17-40) ha denominado la *retirada de la religión*. Retirada de la religión no quiere decir abandono total de la fe religiosa, sino abandono de un mundo que estaba estructurado por la religión y en el que la religión definía la forma política de las sociedades y la naturaleza de su lazo social. La retirada de la religión es la transmutación del antiguo elemento religioso en algo diferente de la religión. Se produjo una recomposición del mundo humano por reelaboración de aquello que durante siglos tuvo la forma de la religión, y se pasó de una situación de dominación global y explícita de lo religioso a una situación de secundarización y privatización de lo religioso.

La diferenciación funcional se relaciona así con la construcción del Estado moderno. El primer efecto de esta diferenciación fue el de privar a la religión de su monopolio en la educación y en la cultura, así como en la legitimación del orden político. La diferenciación funcional favoreció una marginalización de las iglesias y de la religión; sin embargo, al privarles de su función legitimadora del orden dominante, también favoreció una redefinición de sus roles en educación, cultura, salud, ayuda social, derechos humanos, etc., de acuerdo con las características de un mundo más plural. La diferenciación funcional también produjo efectos reaccionarios en búsqueda

---

<sup>59</sup> Sobre la secularización de la ciencia jurídica a comienzos de la modernidad puede verse Calvo García (1994) *Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica*.



## Capítulo I Secularización y Modernidad

de reconquistar el poder de la religión en la sociedad, como es el caso de los movimientos fundamentalistas (Lambert, 1999).

La teoría social y política ha sido sensible a este proceso, y es posible encontrar en diferentes perspectivas una distinción entre el concepto genérico de secularización y su aplicación más específica como diferenciación en el mundo de lo político y lo jurídico. A veces se utiliza el término *laïcización* para la dimensión más específica. Así, Charles Taylor y Jocelyn Maclure (2010:24) llaman a no confundir el proceso general de secularización, entendida como disminución de la influencia de la religión en las prácticas sociales y en la forma de vida de las personas, con la laicización política, entendida como el proceso por el cual el Estado afirma su independencia respecto de la religión. En un sentido parecido, Fortunato Mallimaci, Humberto Donatello y Luis Cucchetti (2006) distinguen el concepto de secularización, referido a los cambios culturales que implica la Modernidad, y el concepto de laicización, que tiene que ver con los cambios en el plano institucional-burocrático. Destacan además que no existe necesariamente una equivalencia entre las intensidades temporales de cada proceso. El mismo concepto aparece en otros autores que citamos en este trabajo (García Inda, 2008b; Baubérot, 2004; Zanone, 1982-1983; entre otros).

También en la teoría multidimensional de Karel Dobbelaere (1994:8) es posible hallar la distinción entre los procesos generales de secularización social con los consabidos efectos de disminución de la eficacia social de la religión, desacralización del mundo y traspaso de funciones anteriormente realizadas por las religiones al ámbito secular, y la transposición de este proceso secularizador general al ámbito político-jurídico.

Nosotros, aunque reconocemos esta distinción capital, preferimos reservar los términos *laico*, *laicidad*, *laïcización* para su uso en relación con la laicidad francesa. En este trabajo, admitiremos esta doble dimensión del proceso (secularización en general, secularización de la política y de lo jurídico), pero sin utilizar una expresión concreta para la segunda dimensión. Hablaremos, simplemente, de secularización de la política y el derecho.

La secularización política y jurídica presenta a su vez dos aspectos. Por un lado, una creciente independencia de las instituciones políticas y jurídicas respecto de las instituciones y autoridades religiosas. Por otro lado, una creciente independencia de las instituciones políticas y jurídicas respecto de la simbología y legitimación religiosas. Resulta útil en este punto la tipología de Yves Lambert (1999) que se refiere al primer tipo de transformaciones como un caso de secularización institucional y al segundo como secularización simbólica. Así, por ejemplo, cuando un Estado afirma su autonomía en relación con la autoridad religiosa, pero mantiene una dimensión religiosa en su vida pública estamos ante un caso del primer nivel. Si el Estado abandona su

## Capítulo I Secularización y Modernidad

relación con todo símbolo religioso, más allá del puro interés cultural, estamos ante un caso del segundo nivel<sup>60</sup>.

El primer nivel de secularización, el nivel de la secularización institucional, ha sido claramente atravesado en Occidente. Así, puede verse cómo los Estados han afirmado su autonomía en relación con las instituciones religiosas, aunque hayan mantenido una religión civil, como en los Estados Unidos, o un vínculo con una denominación particular, como el Anglicanismo en Inglaterra o el Luteranismo en Suecia. Lo mismo han hecho los partidos políticos, aunque hayan mantenido un nombre religioso, como la Democracia Cristiana. El vínculo social moderno, tal como lo describe la teoría política dominante, no descansa sobre la religión, sino sobre la democracia y los derechos humanos. En Europa, la tendencia actual es hacia un debilitamiento de las relaciones entre el Estado y las iglesias, en aquellos países en los que esta relación era más fuerte. En el segundo nivel de análisis, en cambio, la situación es más matizada. Aunque sólo unos pocos Estados han eliminado totalmente las referencias religiosas de sus constituciones y de su vida pública, el proceso de secularización existe y se encuentra en progreso (Lambert, 1999).

La diferenciación entre las esferas de lo religioso, por un lado, y lo político-jurídico, por otro, no sólo tuvo efectos respecto de la situación de la política y el derecho modernos. También tuvo su repercusión en la definición del propio campo de lo religioso como campo independiente. La diferenciación funcional significó así una reconstrucción del concepto de religión, es decir, la configuración tanto por parte de la academia como del debate público y el imaginario social de un espectro de conductas humanas calificadas como religiosas, por oposición al ámbito de lo secular. Ya insinuamos esta idea en la introducción, cuando nos referimos al concepto de religión, y aquí profundizaremos en ella. En otras palabras, las transformaciones de las que fue objeto la religión en la época moderna sirvieron para modelar en un determinado sentido el propio concepto de religión.

Timothy Fitzgerald (2010:27-28) ubica esta transformación del significado de la religión en el contexto de la ideología burguesa moderna y de la creación de un mercado mundial. Para el autor, el descubrimiento de la religión (ya sea como un almacén de valores tradicionales o como un dominio privado de compromiso individual y apolítico) hizo posible construir, por contraposición, una esfera terrenal de libertades individuales, leyes y mercados que obedecían a una razón natural. Las libertades, las leyes y los mercados se incluían en el espacio opuesto al espacio religioso, que no es otro que el espacio de lo secular. Este proceso se produjo en relación con el cambio de

---

<sup>60</sup> La tipología de Lambert es aplicable a todo el proceso de secularización, no sólo a la secularización del mundo político y jurídico. Así, sería posible hablar de secularización institucional y secularización simbólica en el caso de los individuos. Nosotros usamos la tipología en el contexto más limitado de la secularización política y jurídica.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

significado de lo secular, desde una división dentro de la cristiandad en la que se encontraban incluidos todos los seres creados, a una esfera de la naturaleza totalmente factual (es decir, no sobrenatural) donde se encuentran los individuos, las libertades, la sociedad civil, los mercados y la racionalidad moderna.

Se produjo así una distinción cargada ideológicamente entre lo religioso y lo secular, en la que el mundo secular es imaginado como el ámbito de los hechos objetivos, de las sociedades y mercados resultantes de la libre asociación de individuos naturales. Esta construcción, que responde a la ideología del capitalismo liberal, tiende a legitimarse como parte del mundo real de la naturaleza y la autoconciencia racional, hacia las cuales se supone que evolucionan todas las sociedades. Las sociedades subdesarrolladas pueden también seguir ese camino, si son *ayudadas* por la adopción de la división occidental entre lo religioso y lo no religioso, colocando sus valores tradicionales en el ámbito de lo religioso y dejando el espacio libre para el mundo natural de los individuos autónomos que desarrollan al máximo su interés racional que los mueve hacia el mercado y la democracia liberal (Fitzgerald, 2010:33). Por ello es que el autor propone que el eje del análisis se desplace desde la dicotomía religioso / secular como dos realidades contrapuestas hacia el análisis acerca del origen, uso y función de los conceptos religioso / secular en la ideología europea y estadounidense. Este nuevo análisis debería incluir el estudio del proceso histórico que generó una ideología secular a partir de ideas como la razón natural, la ley natural, la sociedad civil, el concepto moderno de estado-nación, los conceptos de individuos y de derechos naturales y la religión como un sistema distinto de instituciones voluntarias (Fitzgerald, 2010:214).

Esto no tiene que llevar forzosamente a negar la importancia de los valores científicos, los derechos humanos o incluso la productividad capitalista, como los productos más evidentes de estas transformaciones, pero sí a reconocer que lo secular es una esfera de valores trascendentales. La invención de la categoría de religión, a la que se designa como morada de lo trascendente, sirve para disfrazar este hecho y sostener la ilusión de que lo secular es simplemente el mundo real bien visto en su carácter factual manifiesto. Lo secular es una creación de Occidente (Fitzgerald, 2010:45).

Creemos que el análisis de Fitzgerald es pertinente, y que enfoca bien el redimensionamiento de las categorías de lo religioso y lo secular en la Modernidad. Tal vez el punto en el que convendría matizar algo es respecto de la caracterización que el autor hace de ambos conceptos como categorías ideológicas. Estamos también de acuerdo en este punto, pero habría que señalar que no consideramos que se trate de categorías ideológicas vacías. Creemos que la aparición de las categorías ideológicas de *lo religioso* y *lo secular* (especialmente este último) tiene su correlato en un conjunto de transformaciones sociales, económicas y políticas que se dieron en un lugar y tiempo concretos, y que encontraron su expresión intelectual en esas denominaciones. *Religión*

## Capítulo I Secularización y Modernidad

(tal como es entendida en la Modernidad) y *mundo secular* son los nombres (ideológicamente contruidos) que se dieron a dos fenómenos (producto de ciertas transformaciones sociales) en la Modernidad occidental<sup>61</sup>.

Volviendo al concepto de diferenciación, resulta interesante señalar las pérdidas que ésta produjo al sistema político-jurídico. Porque si es verdad que la progresiva autonomización de las esferas dio una mayor libertad al mundo político en relación con los determinantes religiosos externos (favoreciendo de este modo los procesos de democratización), también es verdad que la autonomización produjo un vaciamiento de contenido de lo político y mostró la necesidad de encontrarle una nueva legitimación. Gustavo Zagrebelsky (2010:35-42), recordando la expresión de Ernst-Wolfgang Böckenförde, dice que el Estado liberal secularizado vive de presupuestos que él mismo no puede garantizar. Se trata, en primer lugar, de una imposibilidad *de facto* de afianzar el *ethos* necesario al mantenimiento de la sociedad política. Pero es además una imposibilidad *de iure*: el Estado liberal democrático, basado en la libertad, no puede regresar a los tiempos de la *res publica christiana* en busca de legitimidad. Las premisas normativas que se necesitan no han de tomar cuerpo en el propio Estado, sino en el seno de la sociedad. Los ciudadanos deben asumir el *habitus* ético necesario para la supervivencia del Estado basado en la libertad. Esta nueva legitimidad que el Estado moderno tiene que encontrar fuera de sí mismo se vincula con una nueva concepción de la distinción entre lo público y lo privado, y con la aparición de una nueva ética pública secular.

### 3.2. PÚBLICO Y PRIVADO

En el sentido clásico heredado de la Antigüedad griega y romana, pasado por el tamiz medieval y reformulado en la Modernidad, el concepto de *público* está referido a aquello que atañe a la sociedad en su conjunto, por oposición a lo que concierne a los individuos considerados en su particularidad. En el siglo XVIII, el concepto de *público* adquirió otro sentido, diferente pero en estrecha relación con el anterior. A partir de ese momento lo público fue aquello que es accesible a todos, aquello que es transparente y puede ser conocido por todos. Este segundo sentido no es ajeno al primero, sino que,

---

<sup>61</sup> Junto con la nueva concepción religiosa cristiana de la Reforma, el otro factor importante en la aparición de la moderna idea de religión es el deísmo que aparece en el siglo XVII, convencido de la existencia de un núcleo universal de la religión, formulado como religión natural o racional. El deísmo supuso una serie de criterios que permitían juzgar la existencia de una religión sin asumir una revelación cristiana especial, y así imaginar la existencia de otras posibles religiones fuera del universo bíblico. El deísmo contenía dos ideas implícitas. Por un lado, la idea de universalidad ética y de los individuos racionales. Por otro lado, la idea de la experiencia religiosa privada que hace que surjan las religiones. Ambas ideas tienden a valorar la primacía de los individuos sobre las instituciones, y de este modo, forman parte de una crítica de las jerarquías feudales y de la defensa del individualismo liberal burgués (Fitzgerald, 2010:70-71).

## Capítulo I Secularización y Modernidad

como veremos, es el complemento necesario del primer concepto de lo público en su formulación moderna.

La distinción entre lo público y lo privado aparece en la Antigüedad y toma nueva forma en la Edad Media<sup>62</sup>. Sin embargo, esta distinción tal como se presenta hoy encuentra sus raíces próximas en la conformación de la estructura social burguesa de la Modernidad. Es a partir de entonces que comienzan a distinguirse tres espacios sociales diferenciados. En primer lugar, el ámbito de lo privado conformado por el mundo de la familia y de las relaciones de producción capitalistas: la *esfera privada*. En segundo lugar, el ámbito público estatal, en el que están en juego los asuntos colectivos y del que participan las élites dirigentes: la *esfera pública estatal*. Finalmente, hay un tercer ámbito que se encuentra entre ambos y que participa de algún modo de lo público, porque es también un ámbito relativo a los asuntos colectivos, y de algún modo de lo privado, porque en él no participan las élites dirigentes, sino los sujetos del mundo privado que defienden en ese ámbito sus intereses privados. Aquí denominaremos ese ámbito como *esfera pública no estatal*<sup>63</sup>. La esfera pública no estatal es así intermediaria entre la esfera pública estatal y la esfera privada.

---

<sup>62</sup> En el mundo griego clásico se distinguía entre el ámbito de la *polis*, la cosa común a todos los hombres libres que eran ciudadanos, y el ámbito del *oikos*, el ámbito doméstico. La vida pública se desarrollaba en el ágora, concebida como el lugar del diálogo entre ciudadanos libres que disponían del tiempo necesario para dedicarse a los asuntos de la *polis* gracias a un sistema patriarcal y esclavista de producción. Así, las dos esferas no estaban totalmente separadas: de hecho, lo que permitía a los ciudadanos intervenir en el ágora era precisamente el hecho de que eran señores en el ámbito doméstico, *oikodespotés*. Las nociones de *público* y *privado* fueron transmitidas a lo largo de toda la Edad Media a través de la oposición heredada del derecho romano entre *publicus* (*res publica*) y *privatus*. Sin embargo, aunque presentes, estas categorías no encontraron aplicación efectiva en derecho hasta la aparición del Estado moderno. En la Edad Media el binario romano carecía de fuerza vinculante. El poder sobre el feudo y los lazos feudales consiguientes podía ser entendido como *jurisdictio*: no se trataba ni de un verdadero poder discrecional privado (*dominium*) ni de la autonomía pública (*imperium*). Una segunda distinción se desarrolló en el medioevo: la distinción entre lo común y lo particular. El dominio comunal es *cosa pública*: la fuente, la plaza del mercado son públicas en el sentido de accesibles a la utilización común (*loci comunnes*). Frente a esta esfera común se encuentra la esfera de lo particular. Es el ámbito de lo que está separado que, en el marco de la formación social feudal, se refiere a aquellos que están dotados de derechos particulares, que benefician de inmunidades y de privilegios. Lo particular (la franquicia, el privilegio) constituye lo esencial del nudo de poder sobre el feudo y la base de lo que es *público*. El estatus del señor es en sí mismo neutro en relación con las categorías de público y privado, pero en la medida en que es depositario de un estatus y lo representa públicamente se designa como la encarnación de una autoridad superior. Se constituye así una esfera pública estructurada por la representación: el príncipe y los Estados son el país, y representan el poder no para el pueblo, sino frente al pueblo (Habermas, 1978:15-20).

<sup>63</sup> Eisenstadt (2004:194) se refiere a estos tres ámbitos como *espacio privado*, *espacio oficial* y *espacio público*. Habermas (1978:41) denomina a este último como *esfera del poder público*, y la opone tanto a la *esfera pública* (política y literaria) como a la esfera de la familia y de los intercambios mercantiles. Estas dos últimas forman parte del ámbito de lo privado. Es precisamente el carácter mediador de la esfera pública lo que permite a Habermas ubicarla, paradójicamente, en el ámbito de lo privado. Algo parecido sucede en el pensamiento de Giner (1996:131-132), a quien citamos más abajo, que ubica a la sociedad civil (un aspecto de lo que nosotros llamamos esfera pública no estatal) dentro del mundo de lo privado. A efectos de nuestro trabajo, creemos que es pertinente la definición de espacio público (es decir, de esfera pública no estatal) que da Innerarity (2006:15-16). El espacio público alude a ese ámbito discursivo en el que se discuten las evidencias colectivas, se revisan las normas y valores comunes, se identifican los problemas colectivos y se debaten las soluciones; es un ámbito procedimental, para la discusión de los problemas y la adopción de las soluciones mediante la interacción dialógica de todos los miembros de la sociedad. El espacio público es un lugar donde los problemas son señalados e interpretados, donde se

## Capítulo I Secularización y Modernidad

Jürgen Habermas explica el nacimiento de la esfera pública en la época moderna como una dimensión propia de la sociedad burguesa<sup>64</sup>. El nacimiento de la esfera pública estatal (esfera del poder público en la terminología de Habermas) se asocia con la aparición de la burocracia y el ejército (y en parte también con la administración de justicia) de modo las instituciones de poder del Estado se vuelven independientes de la corte del monarca (Habermas, 1978:23). La existencia de una administración y un ejército permanentes se corresponde con el carácter también permanente de los contactos en el ámbito de las mercaderías y de la información (aparición de la bolsa de comercio y de la prensa). Lo público (en el sentido restringido de público-estatal) ya no se relaciona con una corte que asegura la función de representación y rodea a una persona investida de autoridad, sino con un funcionamiento regulado según ciertas competencias de un aparato que monopoliza un ejecutivo legalizado (Habermas, 1978:29).

El nacimiento del Estado moderno responde, por una parte, a los imperativos económicos de un sistema de intercambio económico regulado por el mercado que opera con independencia de las estructuras políticas. Pero por otra parte también a la necesidad de apaciguar las cruentas guerras de religión (Habermas, 2011a:20). Sobre este segundo aspecto, así como sobre su relación con los conceptos de tolerancia y de libertad religiosas, volveremos en el capítulo III.

Frente al poder estatal se encuentra la sociedad burguesa. Ésta se despliega en los ámbitos de las relaciones de familia (que incluyen el sub-ámbito de la vida íntima) y de las relaciones de producción e intercambio de mercancías. El estatus del hombre privado acumula los roles de propietario de bienes y de padre de familia, capitalista y simple ser humano (Habermas, 1978:39-40). Sin embargo, aunque la actividad económica es un asunto privado, ella está bajo el control de la esfera pública. Las condiciones económicas que presiden su desarrollo son exteriores al marco de la economía doméstica y, por primera vez en la historia, involucran al interés general. Así, por un lado, la sociedad burguesa que se consolida frente al Estado delimita claramente en relación con el poder un ámbito privado; pero por otro lado, ella hace de la reproducción de la existencia, que libera de los marcos del poder doméstico privado, un asunto de interés público (Habermas, 1978:30).

---

experimentan las tensiones y el conflicto se convierte en debate, donde la problematización de la vida social es puesta en escena. La idea de espacio público recoge así el conjunto de los procesos de configuración de la opinión y la voluntad colectivas. Se trata de un campo variable, que puede crecer o reducirse según la comunicación que en él se desarrolle.

<sup>64</sup> Seguimos esencialmente el trabajo clásico de Habermas ([1962]1978) sobre el espacio público, que hemos consultado en su versión francesa (*L'espace public. Archéologie de la Publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*). Una actualización de este trabajo puede encontrarse en el prefacio escrito por el propio Habermas de la 17a edición alemana, publicada en 1990, que apareció como artículo independiente (1992) bajo el nombre '*L'espace public*', 30 ans après.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

La esfera pública burguesa no estatal, intermedia entre el mundo de lo público estatal y el de lo puramente privado<sup>65</sup>, se desarrolla en la medida en que el interés de orden público asociado a la esfera privada que es la propia sociedad burguesa es defendido por los propios sujetos que ven en ese interés de orden público un asunto propio. Esta esfera puede ser entendida en primer lugar como la esfera de las personas privadas reunidas en un público. Éstas reivindican sus intereses en la esfera pública reglamentada por la autoridad, pero lo hacen contra el propio poder. Buscan discutir con él las condiciones generales del intercambio de mercaderías y del trabajo social (ámbito que, como dijimos, sigue siendo esencialmente privado, pero cuya importancia es ahora de orden público). El instrumento de esta oposición entre la esfera pública burguesa y el poder estatal es original y no tiene precedentes en la historia: el uso público del razonamiento (Habermas, 1978:34-39; Innerarity, 2006:16).

Sin embargo, antes de llegar al estadio en el que el poder estatal es cuestionado por el razonamiento político de las personas privadas se constituyó una opinión pública primeramente apolítica (básicamente literaria) que fue el esbozo de la opinión pública política<sup>66</sup>. Ella constituyó el terreno de ejercicio de un razonamiento público por el cual las personas privadas analizaron y criticaron las experiencias personales que tenían en el seno de la nueva esfera privada. Más adelante, esta esfera pública literaria se amplió como esfera política (Habermas, 1978:40).

La dimensión polémica en el seno de la cual la esfera pública adquirió, en el siglo XVIII, su carácter político, ya se había esbozado durante los dos siglos precedentes en los debates sobre los poderes del príncipe (por ejemplo, en Maquiavelo). En el siglo XVIII, si embargo, la reivindicación polémica de este tipo de racionalidad dirigida contra la práctica del secreto propio de la dominación del príncipe (como lo había expuesto el mismo Maquiavelo) se desarrolló paralelamente al uso público del razonamiento por parte de las personas privadas. Así como la práctica del secreto sirve a la conservación del poder fundado sobre lo arbitrario, la publicidad debía estar al servicio de una legislación con base en la razón. En el curso del siglo XVIII la opinión pública reivindicó su competencia en el plano legislativo (Habermas, 1978:63-64). Es aquí donde convergen los dos sentidos del término *público* a los que nos referimos al comienzo de este apartado.

---

<sup>65</sup> Es en este sentido de intermediación que, creemos, ha de entenderse la explicación de Poulat (2003:366-367) cuando dice que el espacio público no es un círculo con un centro detectable, sino más bien una elipse con dos centros que son las leyes de la sociedad y el propio individuo (en otras palabras, la esfera pública estatal y la esfera privada), en negociación constante.

<sup>66</sup> El nacimiento de la opinión pública (primero literaria, luego también política) está asociado a la pérdida de la centralidad de la corte (que perdió su estatus como forma privilegiada del espacio público) a favor de la ciudad y de los nuevos lugares que en ella se desarrollaban (Habermas, 1978:42). Las sociedades de fraternidad, los salones y los cafés encarnaron las aspiraciones a la discusión permanente de las personas privadas haciendo abstracción (al menos en teoría) de la condición social de quienes participan en ella. En cualquier caso, el conjunto de la población estaba fuera de estas discusiones: la proporción de analfabetos era inmensa y la gran mayoría de la población vivía en los límites de la subsistencia (Habermas, 1978:47-48).

## Capítulo I Secularización y Modernidad

Con los regímenes políticos liberales del siglo XIX, la esfera pública se convirtió en el principio que estructura a los estados constitucionales burgueses, que tienen un gobierno responsable ante un parlamento. La esfera pública no estatal adquirió así el estatuto normativo de órgano estatal gracias al cual la sociedad burguesa se mediatiza ella misma a través de un poder de Estado que responde a sus necesidades propias (Habermas, 1978:84-87).

Aunque hemos distinguido tres esferas (la de lo privado, la de lo público estatal y la intermedia de lo público no estatal), los términos de base que permiten explicar las relaciones entre estas esferas son dos: *público* y *privado*. Esta distinción supone, en la época moderna<sup>67</sup> la dicotomía entre lo que pertenece al grupo y lo que pertenece a sus miembros, o más generalmente, lo que pertenece a la colectividad toda y lo que corresponde a los grupos menores (Bobbio, 1998:13). La oposición entre público y privado se corresponde, a su vez, con otras contraposiciones<sup>68</sup>. Lo público es el ámbito de la subordinación entre gobernantes y gobernados; lo privado es el ámbito de la sociedad natural de iguales (y también, en la versión de los economistas clásicos, de las relaciones formalmente iguales de quienes interactúan en el mercado). La distinción de los iusnaturalistas entre el estado de naturaleza (mundo privado) y el estado civil (mundo público) se ve a su vez reflejada en la distinción de los economistas entre sociedad económica y sociedad política. La oposición público / privado es también, y correlativamente, la oposición entre ley y contrato. Es por ello coherente con la teoría iusnaturalista que el contrato sea la forma típica de regulación en el ámbito del estado de naturaleza, mientras que la ley predomina en la sociedad política. Hay finalmente una superposición entre esfera privada y justicia conmutativa, opuestas por su parte a la esfera pública y la justicia distributiva (Bobbio, 1998:14-22).

Muchas veces el concepto de esfera pública no estatal se usa como sinónimo de sociedad civil. Sin embargo, ambos deben ser diferenciados. La existencia de una sociedad civil implica la existencia de un espacio público, pero no todo espacio público implica la existencia de una sociedad civil (Eisenstadt, 2004:195-196). De hecho, la sociedad civil como ámbito de las sociedades modernas que engloba las relaciones entre los ciudadanos así como las prerrogativas privadas que éstos poseen y que se opone al

---

<sup>67</sup> Una de las primeras distinciones entre lo público (sometido a la autoridad y al derecho) y lo privado, aparece en el *Tratado teológico-político* de Spinoza ([1670]1986). Igualmente, Thomasius distingue entre el ámbito externo y coactivo del derecho, el externo pero no coactivo de las reglas de decoro, y el interno de la moral. La fe religiosa entra en la moral privada, ya que los ciudadanos no han cedido potestad sobre sus conciencias en el contrato originario. Ver su libro *Fundamentos de derecho natural y de gentes* ([1705]1994).

<sup>68</sup> La dicotomía *público / privado* no es un aspecto estructural de la sociedad, sino más bien una conceptualización ideológica del mundo, utilizada en determinados conflictos por quienes participan en ellos. La sociología puede estudiar el uso de esta dicotomía en el discurso social, pero no se trata de una conceptualización sociológica (Dobbelaere, 1999).



## Capítulo I Secularización y Modernidad

Estado (Giner, 1996:117)<sup>69</sup>, es un fenómeno que nació en Europa y que se desarrolló allí, y en aquellos otros lugares a donde fue exportado.

La aparición de la sociedad civil es un evento moderno, y en este sentido íntimamente ligado al liberalismo. Aunque en los primeros autores liberales la distinción entre Estado y sociedad civil no estaba siempre clara<sup>70</sup>, cuando el Estado comenzó a ampliarse y a penetrar la sociedad civil, la dicotomía entre la sociedad civil y la sociedad política se fue acentuando (Giner, 1996:120; Eisenstadt, 2004:195-196). Y al mismo tiempo se fue fortaleciendo una teoría liberal coherente, que proclamaba la primacía de lo privado sobre lo público (Bobbio, 1998:27).

Por eso, la existencia de una sociedad civil real que se acerca al tipo ideal de sociedad civil depende de la plena realización de una civilización liberal burguesa. Este tipo ideal puede entenderse como una esfera históricamente formada, basada en los derechos individuales y las asociaciones voluntarias de los individuos, en recíproca concurrencia para el alcance de sus intereses; el Estado, por su parte, se limita a garantizar las condiciones de la competencia, pero sin intervenir en la competencia misma. La sociedad civil está caracterizada por el individualismo y por su estrecha relación con el mundo de lo privado, por oposición a lo público (Giner, 1996:130-132). El principio organizativo de la sociedad civil es el mercado que, ligado a la existencia de procesos contractuales entendidos como procesos espontáneos, permite la perpetuación de una estructura clasista (Giner, 1996:132-134). El ámbito de la sociedad civil es un ámbito conflictivo, donde surgen y se desarrollan luchas económicas, sociales, ideológicas, que las instituciones estatales deben resolver por la mediación, la previsión o la represión (Bobbio, 1998:43).

La sociedad civil es el lugar donde surgen y se desarrollan los conflictos económicos, sociales, ideológicos, religiosos, que las instituciones estatales deben resolver mediándolos, previniéndolos o reprimiéndolos. Los sujetos de estos conflictos son las clases sociales, o más ampliamente los grupos, los movimientos, las asociaciones, las organizaciones que las representan o que se declaran sus representantes; al lado de las organizaciones de clase, los grupos de interés, las asociaciones de diverso tipo con fines sociales e indirectamente políticos, los movimientos de emancipación, etcétera (Bobbio, 1998:43).

---

<sup>69</sup> Giner opone la sociedad civil a la esfera pública, pero porque utiliza este concepto como ligado a la esfera estatal.

<sup>70</sup> La contraposición Estado / sociedad civil se desarrolló a medida que avanzó la conformación teórica liberal. En los escritos de los pioneros del liberalismo no se veía con claridad esta distinción y se utilizaba la expresión amplia y englobante de *sociedad civil* para referirse conjuntamente a lo que más tarde sería el Estado y la sociedad civil en sentido estricto. Esta idea amplia de sociedad civil se usaba como contrapunto (artificial y contractualmente construido) de la previa sociedad natural (es decir, del ámbito de lo privado). También se usaba por contraposición a sociedad religiosa (como explicamos un poco más abajo). Desde luego también el marxismo realizó un aporte capital a la constitución teórica del concepto de sociedad civil, con una concepción desde luego radicalmente diferente de la de los autores liberales. Para el marxismo la sociedad civil no sólo es diferente del Estado sino que es su antítesis.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

Hoy asistimos a una complejización del espectro, por una creciente dificultad para distinguir los ámbitos de lo privado y de lo público. Esta situación reconoce sus precedentes ya en el siglo XIX. La concentración del poder económico en el seno de la esfera privada de los intercambios, de un lado, y el hecho de que la esfera pública se haya convertido en órgano del Estado y reafirmado su promesa institucionalizada de libre acceso a todos (a través del voto universal) reforzaron la tendencia, en las clases desfavorecidas, de atacar los privilegios de las clases dominantes. En ese contexto, el Estado extendió su actividad en el marco de las funciones tradicionalmente a su cargo (el mantenimiento del orden) y asumió además nuevas funciones que significaron una creciente intervención en los mercados. Esto se dio ya con el Estado liberal, y se acusó con el Estado social en el siglo XX. Se produjo así una estatización del ámbito privado. Paralelamente, se daba una socialización del Estado. Se desarrolló una creciente red de instituciones sociales provenientes del ámbito privado, que constituyó una nueva esfera social repolitizada en la que las instituciones sociales y las del Estado se fundieron en un único complejo de funciones que resulta difícil de distinguir según las nociones de público / privado. Así, al tiempo que se produjo una privatización del derecho público, se dio una publicización del derecho privado (Habermas, 1978:154-156).

La base de la esfera pública burguesa (la separación del Estado y de la sociedad) comenzó a tornarse menos nítida a partir del momento en que se desencadenó esta dialéctica de socialización del Estado y de estatización de la sociedad (Habermas, 1978:151-152). El modelo de la esfera pública burguesa suponía una estricta separación entre el ámbito público y el ámbito privado. En la medida en que estos ámbitos se interpenetran, este modelo en su versión original resulta difícilmente aplicable. Dado que la reproducción social depende de las elecciones que realizan las personas privadas en tanto que consumidores, y como el ejercicio del poder político está vinculado a sus opciones electorales, existe un interés en controlar estas decisiones, a fin de hacer crecer el electorado de tal partido o de dar más peso a una organización determinada. Los *mass media* desempeñan un rol central. Si en otro momento los intereses particulares – bajo el común denominador de intereses de clase, ya que eran intereses de naturaleza privada – habían dotado a la discusión de una cierta racionalidad dándole también una cierta eficacia, hoy la discusión es reemplazada por la demostración publicitaria entre intereses competitivos. El consenso que resultaba del uso público de la razón cede su lugar al compromiso no público arrancado o impuesto (Habermas, 1978:183-188).

Al hablar de la teoría de la secularización pusimos de manifiesto que uno de sus aspectos era la privatización del fenómeno religioso. Con la Reforma, la situación de la religión se transformó: ella (y el lazo a la autoridad religiosa que representaba la iglesia) se convirtió en un asunto privado. La libertad de religión aseguró, por primera vez en la historia, un ámbito de autonomía privada (Habermas, 1978:23).

## **Capítulo I** **Secularización y Modernidad**

Los individuos, que habían adquirido la independencia económica por medio de las estructuras de la economía de mercado, reclamaron el reconocimiento de ciertas libertades que fueron la base de los derechos civiles de ciudadanía y de los derechos de participación política. Los conflictos religiosos causados por la Reforma, y con los que no pudieron acabar del todo los edictos de tolerancia autoritarios, se resolvieron finalmente con el reconocimiento de la libertad religiosa (Habermas, 2011a:20-21).

La privatización de la religión, cuyo instrumento jurídico fue la libertad religiosa, significó que la condición de sujeto creyente se volviera políticamente irrelevante, porque se entendió como parte de las identidades privadas de los ciudadanos (Peces-Barba, Fernández García, De Asís y Ansuategui, 2007:316). Fue suprimida la idea de la utilidad social de la religión, sin por ello afirmar su carácter socialmente nocivo. El problema del rol moral de la religión fue, por decirlo así, puesto entre paréntesis (Baubérot, 1990a:88). Al postular la existencia de un Otro trascendente, y llevar la vista de los fieles hacia ese Otro, la religión en su rol premoderno contribuía a descentrar al individuo en relación con su propio mundo, a autolimitarlo y producir así diversas formas de altruismo. De allí surgían dos consecuencias: una cierta resignación hacia las fatalidades de la vida, y la sacralización de un orden conservador que mantenía las desigualdades que el mundo común instauraba entre los partícipes de la relación social. La privatización liberal de la religión cambió radicalmente el escenario: comenzó a producirse entonces un movimiento donde cada individuo pasa constantemente de su mundo personal al mundo común del que se ha vuelto co-responsable. La referencia a un Otro no aparece más como moralmente necesaria, ya que la participación de cada uno a la construcción de la sociedad debe engendrar, desde la perspectiva liberal, la producción de un cierto altruismo, de una autolimitación en beneficio del interés general (Baubérot, 1990a:96-97).

La irrelevancia política de las creencias religiosas se derivó, en última instancia, de una idea secularizada de los fundamentos de la naturaleza, que tenía pretensiones de ser común a creyentes y no creyentes, que fue generando la idea de igualdad jurídica propia del liberalismo burgués (Peces-Barba, Fernández García, De Asís y Ansuategui, 2007:317-318). A la mundanización de la cultura, de la ciencia, de las relaciones sociales, se sumó entonces la mundanización de la política. La razón ya no estuvo mediada por la fe, ni controlada por la teología (Peces-Barba, Fernández García, De Asís y Ansuategui, 2007:316-317).

En la privatización de la religión jugaron un rol central las innovaciones religiosas las doctrinas protestantes de la salvación, que introdujeron un concepto diferente de conciencia privada, junto con la idea de que la conciencia verdaderamente religiosa es una conciencia privada (Fitzgerald, 2010:69). De hecho, el fenómeno de la secularización política, que convirtió en irrelevante el estatus de creyente, comenzó

## Capítulo I Secularización y Modernidad

justamente en los siglos XVI y XVII (Peces-Barba, Fernández García, De Asís y Ansuategui, 2007:316).

Sin embargo, aunque la creencia y la práctica religiosa en sí forman parte del ámbito de lo privado, su dimensión colectiva y organizacional (las comunidades religiosas en tanto que organizaciones) entró de lleno como actor de la esfera pública no estatal. De hecho, una de las características propias de la sociedad civil (expresión ideal de la esfera pública no estatal en las sociedades liberales) es precisamente el pluralismo. Éste ha de entenderse no sólo como difusión del poder por toda la sociedad, sino también como coexistencia de una gran variedad de creencias, coexistencia que es posible sólo por la prevalencia de un cierto relativismo valorativo (Giner, 1996:133).

Junto con la oposición público / privado (y la incorporación de la religión en la segunda componente) se forjó también otra dicotomía: civil / religioso. Esta contraposición fue utilizada para distinguir el ámbito de competencia del Estado, poder civil, del ámbito de competencia de la iglesia, poder religioso (Bobbio, 1998:59). En esta acepción, lo *civil* se corresponde con la sociedad civil en un sentido amplio (concepto amplio que engloba al Estado y a la sociedad civil propiamente dicha) y se opone a la sociedad religiosa. De la conjunción de la dicotomía aristotélica familia / Estado con la dicotomía cristiana iglesia / Estado, surgió una tripartición que se perpetuó en el pensamiento del siglo XIX y parte del XX: sociedad doméstica (familia) / sociedad civil (Estado y sociedad civil propiamente dicha) / sociedad religiosa.

Decir que la religión se convirtió en un asunto privado no es, sin embargo, suficiente. Es necesario entrar con mayor detalle en la oposición público / privado para ver, desde una perspectiva escalonada, qué significa exactamente que la religión es un asunto privado.

En su significación máxima, *público* quiere decir *público estatal*. Si la religión fuera pública en este sentido eso significaría que ella pertenece a la esfera pública estatal tal como la hemos descrito al comienzo, y que por ello que las creencias religiosas son impuestas o fomentadas por la sociedad política institucionalizada a los individuos que están subordinados a ella. Si la comunidad impone una religión y la acepta como única, o si la comunidad impone una religión y tolera simplemente otras (volveremos sobre el concepto de tolerancia, por oposición a libertad, en el capítulo III), se puede decir que la religión tiene un estatus público en este sentido. A partir de lo que hemos dicho resultará claro que la religión en un contexto de Modernidad, no es *pública* en este sentido. Decir que la religión no forma parte del espacio público en este sentido quiere decir que el Estado y las instituciones son neutrales y no se identifican con ninguna religión en particular, ni con la religión en general (Taylor y Maclure, 2010:49-54).

En un segundo sentido, puede decirse que la religión es un asunto público cuando el Estado y el derecho reconocen relevancia a la pertenencia religiosa de una

## **Capítulo I** **Secularización y Modernidad**

persona para asignarle a ésta algún efecto. Así, si el Estado reconoce la objeción de conciencia al servicio militar u otorga una ayuda a una asociación religiosa para que desarrolle sus actividades, el hecho religioso tiene relevancia pública y es, en este sentido, un asunto público, aunque claro que en menor medida que en el caso anterior. Esta dimensión pública estatal de las creencias religiosas no es rechazada por las instituciones estatales modernas aunque, como se verá en el capítulo III, la libertad religiosa puede ser más o menos amplia según los casos. De hecho, la propia libertad religiosa, que protege un ámbito de la vida privada (la religión), es una libertad pública. En este sentido es que puede decirse que, aunque la religión haya pasado por un proceso de privatización, tiene un pie en lo privado y un pie en lo público (Ruiz Vieytez, 2010:23).

En un tercer sentido, cuando las creencias religiosas se vuelven visibles en el espacio público físico también adquieren un grado de publicidad. Existe, en efecto, un sentido de la oposición público / privado diferente del sentido conceptual que señalamos al comienzo de este subapartado. Se trata de un sentido puramente material, que identifica el espacio público como aquel espacio que es accesible a todos. Salvo que indiquemos otra cosa, cuando en este trabajo usemos la oposición entre esfera pública y esfera privada lo haremos en el sentido conceptual señalado más arriba, y no en este sentido físico. En el capítulo VI nos serviremos de esta oposición entre espacio público en sentido conceptual y espacio público en sentido material.

El espacio público en este sentido físico comprende el ámbito material de las plazas, las calles, los edificios del gobierno, etc. Cuando un grupo de creyentes participa en una procesión por una calle o cuando un creyente lleva un atuendo que lo identifica como tal en una plaza, está dando relevancia pública a su creencia religiosa. Aquí lo público tiene el segundo sentido que mencionamos al comienzo del apartado: lo público es lo manifiesto, lo que todos pueden ver. La religión tampoco se privatiza, necesariamente, en este sentido. Si se tomara la expresión considerando este segundo sentido de público, se exigiría que todos los espacios visibles estén exentos de cualquier referencia religiosa. No es ésta la tendencia dominante en el pensamiento ni en la acción política moderna, aunque pueda ser la versión favorecida por ciertas corrientes republicanas fuertes (Taylor y Maclure, 2010:49-54).

### **3.3. LA ÉTICA PÚBLICA SECULAR**

La privatización religiosa y la diferenciación de esferas funcionales se relacionan con la aparición de una nueva dicotomía propia del pensamiento moderno entre el derecho y la moral; o, para ser más exactos, el derecho y la ética pública que lo inspira, por un lado, y la moral o morales privadas por otro. Según la teoría política

## Capítulo I Secularización y Modernidad

dominante, ninguna concepción religiosa puede pretender una posición excluyente como fundamento del derecho y del Estado. Se desarrolla entonces la distinción entre la ética pública y la moral privada. La ética pública como la ética política y jurídica del Estado que se identifica con los contenidos de justicia del Estado liberal. La moral privada como ámbito de los individuos y las iglesias separadas del Estado.

La privatización de la religión tuvo como consecuencia que ésta debía quedar excluida de la conformación de la ética pública, o al menos, en su significado mínimo, que la ética pública no podía ser una ética religiosa. En las sociedades premodernas, la religión legitimaba la moral individual, pero también la ley y la autoridad públicas. En una sociedad moderna en la que la religión queda relegada a ser una esfera social más junto a otras y se convierte en una cuestión privada, se hace necesaria una nueva racionalidad que pueda servir de base a la ética pública. Según la interpretación weberiana, cada una de las esferas de la sociedad moderna obedece a una lógica diferente: la ciencia a la lógica de las cuestiones de hecho, el arte a la lógica del gusto, el derecho a la lógica de la justicia (Habermas, 2000:177-178).

Según la teoría política dominante en la Modernidad, la ética pública es sinónimo de justicia. La ética pública es procedimental; no señala criterios, ni establece conductas obligatorias para alcanzar la salvación o la felicidad, ni fija el plan de vida último. Marca criterios para organizar la vida social, de modo que sitúa a cada uno en condiciones de permitirle escoger su propio camino para alcanzar la salvación, la felicidad o establecer su plan de vida último. La ética pública supone un esfuerzo de racionalización de la vida política y jurídica para permitir a las personas elegir su moral privada (Peces-Barba, 1996:259-260).

El nuevo poder político moderno se basa en una ética individualista, racionalista, naturalista y secularizada. La ética pública referida a la justicia del orden social es una ética democrática, cuya finalidad principal es que cada uno de los ciudadanos esté en condiciones de escoger libremente su moralidad privada, pero sin establecer ella misma conductas dirigidas a la moralidad privada ni a comportamientos de salvación<sup>71</sup>.

La consecuencia de este punto de vista es el pluralismo de las opciones de moralidad privada (Peces-Barba, 2005:40-41). La relación entre ética pública moderna y pluralismo es bidireccional. En efecto, la ética pública moderna permite el libre juego de la pluralidad de las perspectivas filosóficas y teológicas, precisamente porque ella es el resultado de la ruptura de un monopolio religioso. La imposibilidad de identificar la ética pública con una ética confesional se deriva del hecho del pluralismo religioso en la Europa moderna. Cuando sólo había una religión compartida por todos los miembros de

---

<sup>71</sup> No puede dejar de reconocerse la raíz religiosa de la propia separación entre religión y política. De hecho, esta separación es debida en buena medida a la vocación mundana de la ética protestante (aunque también lo sea a la ética laica de la Ilustración francesa).

## Capítulo I Secularización y Modernidad

la comunidad, era posible identificarla con la esfera pública sin más. Pero cuando hubo más de una cosmovisión religiosa en competencia, y para evitar una interminable disputa de plurales confesiones religiosas en pugna, todas con pretensiones innegociables de verdad, la solución política fue la de secularizar la discusión sobre la ética pública. La verdad única de la teología católica como base para la ética ciudadana ya no podía ser aceptada sin más. No hubo sin embargo sólo razones conceptuales para admitir tal solución. También había potentes motivos materiales. La disputa entre visiones religiosas inconmensurables había llevado a interminables guerras religiosas con sus devastadoras secuelas para los intercambios económicos. También a esto había que poner fin<sup>72</sup>.

La ética pública dominante en la teoría política moderna es una ética contractual y secular, ajena a las (disímiles) convicciones religiosas de los miembros de la sociedad plural. La justificación del Estado democrático y secular de derecho se basa en un procedimiento de formación racional de la voluntad que excluye el recurso a un orden axiológico material. Como plantea Jürgen Habermas:

“Para ello [para justificar las normas fundamentales del Estado de derecho] se ha elaborado una serie de propuestas en la tradición del iusracionalismo y de la ética kantiana. Todas ellas siguen la intuición de que únicamente pueden justificarse aquellas normas que expresan un interés susceptible de ser generalizado y que, en consecuencia, contaría con la aprobación voluntaria de todos los afectados. Por ello, esta aprobación aparece vinculada a un procedimiento de formación racional de la voluntad; por ello también, esta forma de fundamentación excluye el recurso, hoy de moda, a un orden axiológico material experimentado históricamente [...]” (Habermas, 1988b:58 y 64).

Por eso es posible distinguir esta ética común respecto de las morales privadas (religiosas o no), de la moral mayoritaria entre los miembros de la sociedad (religiosa o no) y de las morales (religiosas o no) de los grupos minoritarios. La distinción entre la ética pública y las morales privadas es el correlato de la distinción entre lo público y lo privado de que hablamos antes (Peces-Barba, 1996:260). La idea moderna del orden político es una idea que debe realizarse *aquí y ahora*. En este sentido se puede decir que la idea moderna de la justicia es una idea secular, y que se opone a las concepciones trascendentes (por ejemplo, la de la justicia en la comunidad de los santos). La idea moderna de orden, en contradicción con el ideal cristiano medieval, fue vista desde el comienzo como una idea de realización aquí y ahora, progresando desde lo hermenéutico hacia lo prescriptivo. El pensamiento contractualista de autores modernos como Grocio o Pufendorf ofreció así una nueva legitimación del sistema político

---

<sup>72</sup> El fundamento del orden social medieval había de hallarse en la teología controlada por la Iglesia Católica. Con el protestantismo se rompió la unidad y el monopolio eclesial católico y Dios, visto desde una pluralidad de iglesias y confesiones, ya no pudo situarse como el referente único de la verdad total. Las guerras de religión, desde plurales orígenes, cristianos o protestantes, no sirvieron para recuperar la unidad (Peces Barba, 2006:15). Volveremos con más profundidad sobre esto en el capítulo III.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

(Taylor, 2007:162). En la Modernidad, el orden institucional se obtiene de la deliberación y de la voluntad de los ciudadanos, que admiten que la política no está determinada por la religión. El orden político no es anterior y superior a la voluntad de los ciudadanos. Por primera vez en la historia de la humanidad la comprensión de nosotros mismos está fuera de la estructuración religiosa del tiempo (Gauchet, 2003a:17-40).

La ética pública moderna se sustenta en lo que Habermas denomina los *fundamentos intersubjetivamente reconocidos de la legalidad y de la obediencia al derecho*. Si pervive todavía una idea de justicia como intrínseca al concepto de derecho, y que está además materialmente definida, es como herencia de la ideología religiosa. Hay aquí una secularización incompleta del derecho.

La creación y ejecución del derecho moderno está en manos de un aparato burocrático centralizado, lo que supone la división social del trabajo; y la validez de tal derecho es independiente de cualquier consideración axiológica material. El rechazo a la fundamentación de la esfera pública en un orden jurídico material tiene su traducción jurídica en el desarrollo de la perspectiva positivista que rechaza el iusnaturalismo. La ciencia jurídica burguesa, siguiendo el desarrollo general de las ciencias, gira desde el iusnaturalismo hacia el positivismo. Se reconoce así que el derecho no es una categoría eterna y absoluta, sino histórica.

Por eso justamente la perspectiva positivista critica el iusnaturalismo que confunde las cuestiones de validez y las de valor. El iusnaturalismo permitiría esconder en su seno un orden jurídico divino presentado como orden jurídico natural. De esto hablaremos en los capítulos V y IX, al estudiar del uso del discurso del derecho natural como forma de justificar argumentaciones públicas, y del escepticismo de muchos que creen ver detrás de ese discurso sólo el reverdecer de antiguas posiciones confesionales.

La moral privada, por oposición a la ética pública, es una ética de contenidos y de conductas que señala los criterios para la salvación o para la felicidad, es decir, orienta el propio plan de vida (Peces-Barba, 1996:261). La moral privada es personal, es el camino que el individuo puede escoger para alcanzar la autonomía o independencia moral, la felicidad, el bien o la virtud. Su fundamento puede ser religioso, es el caso de la moral del creyente, o secular (Peces-Barba, 2005:40-41).

Pero, ¿es suficiente una ética puramente procedimental para satisfacer la necesidad de dar contenido al orden jurídico y político? De hecho, la relegación de lo religioso al ámbito de lo privado produjo una cierta neutralización de lo político, en el sentido de una pérdida del contenido trascendente de este último. Esto se dio así porque, en el contexto moderno, las concepciones occidentales de lo político, perfiladas en la filosofía griega y en la teología cristiana, perdieron su *contexto vital* (Habermas, 2011a:19). En otras palabras, el mayor problema al que se enfrentó la Modernidad fue el de justificar la necesidad y la bondad de la ley, cuando ésta se encuentra despojada de



## Capítulo I Secularización y Modernidad

su fundamento divino (Camps, 2001:67). ¿Es suficiente esa ética procedimental, vaciada de contenidos, para reemplazar al contenido trascendente ahora relegado al ámbito privado?

Para el pensamiento liberal la respuesta es afirmativa. La salida del dilema moderno sobre el fundamento del orden jurídico y político se hace por el camino de la total secularización de la esfera estatal, convirtiéndola en un ámbito de determinación puramente procedimental-secular de unas condiciones meramente formales de justicia. El desencantamiento del mundo se traduce así plenamente al ámbito de la ética compartida<sup>73</sup>. Hubo que encontrar un reemplazo a las bases teológicas de la convivencia humana: este reemplazo se halló en las éticas deontológicas (Cortina, 2007a; 2007b). El paradigma de esta perspectiva es el requisito kantiano de la posibilidad de universalización como test para la valoración de las leyes. Si sólo lo universalizable tiene la garantía de bondad, sólo será justa aquella norma que pueda ser públicamente debatida y anunciada (Camps, 2001:71).

Esta forma de concebir la construcción política del derecho tiene dos consecuencias centrales. Primero, la universalidad en el reconocimiento y la equidad en la ejecución de los derechos. Las normas no pueden ser dirigidas a un grupo en particular, sea para beneficiarlo, sea para perjudicarlo. En segundo lugar, dado que la finalidad del derecho es la coexistencia de los individuos en libertad, la ley positiva sólo puede justificarse en cuanto sea una ley de mínimos para garantizar esa libertad. No más allá. Es decir, la esfera pública ha de reducirse al mínimo posible, dejando el mayor espacio a los individuos particulares. Y las exigencias de lo público frente a lo privado también han de reducirse al mínimo. Esta opción supone pues afirmar la primacía de lo privado sobre lo público.

La tradición republicana, en cambio, cree que una perspectiva procedimental tan vacía de contenidos es insuficiente como cemento de la sociedad. El compromiso social puede ser procedimental, pero ha de desembocar en la elección de determinados valores esenciales que mantienen la unidad del cuerpo social. El primer gran teórico de la tradición republicana fue Rousseau ([1762]1985), que especuló sobre la necesidad de una religión centrada en la adoración de la patria. Esta religión civil era diferente de las religiones sobrenaturales<sup>74</sup>. Éstas últimas debían ser toleradas, en tanto se toleraran

---

<sup>73</sup> La concepción ética de la Modernidad estuvo fundamentada, en un primer momento, en una idea de la divina providencia y del orden creado por Dios. Sin embargo, fue luego perdiendo este carácter teológico, asentándose sólo en la idea de la naturaleza, o en un determinado concepto de civilización, o en ciertos principios a priori de tipo kantiano (Taylor, 2007:446-448).

<sup>74</sup> Siguiendo a Giner (1994:133) puede definirse a la religión civil como un proceso de sacralización de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares, que buscan conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia. La religión civil, como realidad histórica, ha sido descrita por Giner (1994:148-150) como la sacralización de una sociedad política concreta y perteneciente al ámbito de la sociedad civil. En este punto es clásico el trabajo de Bellah ([1970]1991), que ya hemos citado, sobre la

## Capítulo I Secularización y Modernidad

entre sí. Pero la religión civil debía ser exigida a todo ciudadano. Y todo aquel que no cumpliera sus preceptos, podía ser desterrado, no como impío, sino como insociable. No por haber traicionado los preceptos de una religión sobrenatural, sino por haber traicionado a su comunidad<sup>75</sup>.

La idea de religión civil ha sido una apuesta política de ciertos teóricos que ha servido como estrategia discursiva para la reorganización política de la sociedad secularizada. En este sentido político (y no sociológico), la religión civil constituye uno de los modos de legitimación del orden político, junto con el religioso sobrenatural y el ideológico (Giner, 1994:166). Sin embargo, esta propuesta teórica en el campo de las ideas políticas tiene un correlato en la realidad social. La teoría social da cuenta de la formación histórica de conjuntos simbólicos que pueden caber dentro de la descripción de una religión civil.

En este sentido son clásicos los estudios de Robert Bellah ([1970]1991; 1973) sobre la religión civil en los Estados Unidos. Para Bellah, la separación entre las iglesias y el Estado no excluye la posibilidad de dotar a la política de una dimensión sustantiva y religiosa. Desde luego, en los Estados Unidos todo aquello que se vincula con el ámbito personal de la fe, las actividades de culto y la pertenencia religiosa es estrictamente privado. Sin embargo, ciertos elementos comunes a todas las orientaciones religiosas estadounidenses (hoy tal vez habría que decir sólo de la mayoría de ellas), que son compartidos por la mayoría de los ciudadanos, han jugado un rol decisivo en la construcción de las instituciones políticas y son la dimensión religiosa que sostiene el edificio de la vida pública. Aunque la teoría política ubica el origen de la soberanía en el pueblo, implícitamente e incluso a veces explícitamente, la soberanía última es atribuida a Dios. La idea de que la nación estadounidense tiene el deber, colectivo e individual, de hacer efectiva la voluntad de Dios sobre la tierra, inspiró a los Padres Fundadores de la nación y ha sido retomada por las generaciones posteriores.

---

religión civil estadounidense. García (2007) hace una interpretación del modo en que han declinado estas religiones civiles y políticas en la Modernidad. Rousseau y Saint-Simon ya habían señalado la necesidad del desarrollo de una religión civil que diera cohesión a las sociedades. La ideología decimonónica del progreso también funcionó en cierto sentido como una creencia espiritual. Tanto el comunismo como el nazismo construyeron sus propias religiones políticas centradas en el culto a la personalidad del líder. Incluso la ideología del libre mercado y el desarrollo tecnológico desenfrenado tiene componentes religiosos.

La religión civil tiene en general carácter nacional, aunque puede especificarse también a nivel subnacional o supranacional. Sirve como garantía de un modo de dominación social, al refrendar una red de deferencias al privilegio, autoridad y distinción de clase. La existencia de una religión civil es compatible con la democracia, aunque esto no quiere decir que en los hechos siempre haya existido esta combinación. La religión civil puede diferenciarse de la religión política (Giner, 1994:151-157).

<sup>75</sup> Una versión semejante de la religión civil está en la *religión positiva, religión de la Humanidad* propuesta por Comte ([1851]1972; [1852]2002). Algo parecido se encuentra en la apuesta durkheimiana por una religión nacional y laica que, en el marco de los procesos de secularización que Durkheim ([1912]2008) creía que efectivamente se estaban produciendo, convirtiera al Estado en un gran agente moralizador. Los trabajos de Comte y de Durkheim, efectivamente, oscilan entre la descripción de un estado de cosas en las sociedades que estudian y la apuesta (prescriptiva) por una religión civil que consideran necesaria.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

Más allá de cuál haya sido la influencia concreta del pensamiento de Rousseau sobre los Padres Fundadores estadounidenses, parece cierto que la idea de una religión civil (aunque sin utilizar este nombre) concebida sobre una base estrictamente utilitarista estaba ya presente en la época fundacional. Los primeros presidentes dieron el primer impulso a la religión civil, sobre la base de un ecumenismo cristiano-protestante, pero sin reducirse a él. También el judaísmo jugó un rol importante: en muchos casos se hace expresa la analogía entre la misión de los Estados Unidos y la misión profética del Israel bíblico. La religión civil, sin embargo, no tenía como misión reemplazar al cristianismo. Por el contrario, la libertad religiosa dejaba un amplio margen de autonomía a cada una de las denominaciones para la gestión de la piedad individual y de la beneficencia social (Bellah, 1973:9-14).

Hasta la Guerra de Secesión, la religión civil estadounidense estaba basada sobretodo en los hechos de la Revolución (la declaración de independencia y la Constitución como textos sagrados, la figura de Washington como un Moisés elegido por la providencia, etc.). La Guerra de Secesión realizó un segundo aporte. Es en este momento que se introdujo en la religión civil el tema de la muerte, del sacrificio y de la resurrección, simbolizados por la vida y la muerte de Lincoln en claro paralelo con la biografía de Jesucristo. Finalmente, la Guerra de Vietnam significó un fuerte cuestionamiento para la religión civil estadounidense (Bellah, 1973:15-21)<sup>76</sup>.

En un sentido completamente diferente, también en Francia existió un proceso de construcción de una religión civil. A diferencia de lo que pasó en los Estados Unidos, aquí el proceso estuvo liderado por un movimiento anticlerical, y en muchos casos anticristiano, que construyó una moral laica que está la base del compromiso religioso civil. El patrón francés se ajusta más claramente a las ideas rousseauianas, y de hecho no puede dudarse de que éstas tuvieron una influencia directa en los hombres públicos que contribuyeron a la formación de la religión civil.

Jean-Paul Willaime (1985) ha estudiado la construcción de la religión civil *à la française*. La abolición del Antiguo Régimen y de la monarquía de derecho divino se acompañaron de una lenta emancipación del poder político respecto de la tutela de la Iglesia Católica y de las tentativas de crear una religión civil que pudiera unir al conjunto de la sociedad en torno de ciertos valores fundamentales.

En un primer momento, la sociedad francesa se fundó contra la religión. El mejor ejemplo puede encontrarse en la historia del sistema escolar: teóricamente neutro ante la cuestión religiosa, la educación pública se volvió poco a poco directamente anti-religiosa. Sin embargo, incluso en este contexto de fuerte anticlericalismo existió lugar para los compromisos. La religión católica también realizó su aporte a la conformación

---

<sup>76</sup> Para una actualización del concepto de religión civil en los Estados Unidos ver el artículo de Appaix *Aux États-Unis, la religion civile ou la spiritualité constitutionnelle* (2000).

## Capítulo I Secularización y Modernidad

de la identidad nacional francesa. Basta con observar el calendario de días festivos y verificar que gran número de ellos son de origen católico (Willaime, 1985:14-25).

Más allá de las diferencias históricas, que no son pocas, lo que aquí interesa destacar es la pregunta acerca de si un liberalismo puramente procedimental es suficiente para dotar de sentido a lo político, frente a la orfandad que vino de la mano de la secularización de la esfera pública. La conclusión general de Willaime (1985:26) va en la línea de la insuficiencia del liberalismo puramente procedimental: toda sociedad necesitaría, como fundamento de su vida política, la referencia a una exterioridad constitutiva, es decir, a una trascendencia constitutiva del espacio social<sup>77</sup>.

La religión civil estadounidense y la religión civil francesa, con sus innumerables diferencias, son un intento de dotar de significación sustantiva a lo político, en un contexto de Modernidad crecientemente desencantada, y frente a una teoría política puramente procedimental. Sin embargo, aunque parecen claras las contradicciones entre el discurso que construye la esfera pública como ámbito de mera deliberación de seres racionales y el discurso que fomenta la adhesión a una religión civil como base de un consenso simbólico sustantivo, estas dos concepciones (que aparecen incluso en el mismo Rousseau: la voluntad general y la religión civil), tan diferentes en el plano de la teoría, pueden coexistir socialmente (Giner, 1994:162-163).

A partir de estos ejemplos podría pensarse que la Modernidad no llevaría, como postula la teoría de la secularización, a una verdadera declinación de la religión, sino al reemplazo de una religión (una religión histórica concreta) por otra religión (una religión civil) como base del vínculo social. Este cuestionamiento a la secularización es difícil de sostener y, creemos, se basa en una discrepancia terminológica. En efecto, si se considera que la religión civil es *religión* en la misma medida que una religión histórica, y que la secularización supone la declinación de cualquier religión, entonces es cierto que la sustitución de una religión histórica por una civil viene a poner en tela de juicio la secularización. Pero es que este modo de entender las cosas supone adoptar una definición muy amplia de religión, una definición funcional casi irrestricta. Así, si es religión todo aquello que de algún modo garantiza la cohesión social, habrá religión mientras exista sociedad. Y hablar de *secularización de la sociedad* será una contradicción en sus propios términos.

Los cambios teóricos que venimos señalando en relación con los fundamentos del sistema jurídico y político están asociados además a un cambio en el imaginario social. Los imaginarios sociales premodernos estaban estructurados en varios modos de complementariedad jerárquica. La sociedad era vista como formada por diferentes órdenes, que se necesitaban y se complementaban recíprocamente. Pero las relaciones no eran de verdadera reciprocidad, porque no se daban en el mismo nivel. Formaban

---

<sup>77</sup> Para otro estudio sobre religión civil, relativo al caso de Brasil, puede verse el artículo de De Azevedo (1979) *La 'religion civile'. Introduction au cas brésilien*.

## Capítulo I Secularización y Modernidad

una jerarquía en la que los niveles tenían diferente dignidad y valor (Taylor, 2007:164). En el ideal moderno, en cambio, el respeto y el servicio mutuos son vistos como sirviendo a los ideales mundanos de protección de la vida, de la libertad y del mantenimiento del individuo y de la familia. La organización de la sociedad es juzgada no es sí misma, sino como un instrumento (Taylor, 2007:166). La idea moderna de orden anima un imaginario social que presenta la sociedad como una realidad *horizontal*, a la que cada uno tiene un acceso directo, y que es creada y sustentada por las acciones comunes de los individuos en un tiempo secular, como sucede en la esfera pública (estatal o no estatal), en la economía de mercado o en el funcionamiento de la soberanía popular. Por contraste, la visión anterior era *vertical*, en el sentido de que presentaba a la sociedad como articulada en partes jerárquicamente ordenadas, que determinaban la identidad de quienes formaban parte de ella, de modo que se relacionaban con la totalidad sólo a través del nivel del que formaban parte. La historia de los últimos tres siglos ha sido la del reemplazo gradual del modelo vertical por el horizontal (Taylor, 2007:392)<sup>78</sup>.

En el mundo moderno continuaron existiendo las desigualdades. Lo que diferenció estas desigualdades modernas de las de la época premoderna fue que las nuevas desigualdades ya no estaban justificadas en términos metafísicos relativos a un *logos* superior, sino más bien en términos de utilidad en cuanto a sus consecuencias beneficiosas para el orden social (Taylor, 2007:413).

En la etapa premoderna (lo que Taylor denomina el tipo ideal del *ancien régime*) la comprensión general del orden social era la de una complementariedad jerárquica basada en la voluntad divina. Esta forma de concebir el orden era propia tanto de la sociedad en su conjunto (subordinación al rey, a la nobleza, a los obispos, etc.) como del microcosmos constituido por la parroquia o la aldea (subordinación al clero y a los nobles locales). En esta forma social, existía una conexión estrecha entre la pertenencia a la iglesia y la pertenencia a una comunidad nacional o local. Esta conexión estaba basada en una combinación de prácticas pre y post axiales (es decir, paganas y cristianas), y continuó, aunque con transformaciones, luego de la Reforma (Taylor, 2007:440-441). Este tipo se corresponde a lo que en términos weberianos es el mundo *encantado*, es decir, el mundo basado en un fuerte contraste entre lo sagrado y lo profano.

La urbanización y la industrialización profundizaron los procesos de desintegración del antiguo régimen a través de la dislocación y de la transferencia de

---

<sup>78</sup> La propuesta republicana rousseauiana de la que hablamos hace un momento representa una variante de esa perspectiva igualitaria y horizontal, provista de un matiz anti-religioso. Esta variante del nuevo orden moderno se convirtió en la base de la tradición republicana en Francia y en otros lugares, y fue explícitamente anti-cristiana, e incluso a veces atea. Esta hostilidad republicana hacia la religión fue luego radicalizada por el marxismo, explícitamente comprometido con una visión atea del universo. En cambio, el *ancien régime* era católico, y estaba comprometido con la perspectiva vertical (Taylor, 2007:413).

## Capítulo I Secularización y Modernidad

población a áreas en las que había pocas iglesias y sacando a la gente del contexto parroquial (y agrícola) en el que estas prácticas cobraban sentido. El vacío dejado por la religión tuvo que ser llenado de alguna manera, y es allí donde aparecieron las nuevas ideologías seculares (Taylor, 2007:443-444). Entre los siglos XVI y XIX se produjo el paso desde el modelo original (el tipo *ancien régime*) hacia un nuevo modelo (*mobilization type*). El nuevo modelo es el del mundo desencantado, que funciona según los principios de la ciencia post-newtoniana. Conjuntamente aparece una nueva idea del orden moral, basado sólo en los individuos, que no están organizados en un orden jerárquico<sup>79</sup>. La primera articulación teórica de este modelo se encuentra en John Locke, aunque luego aparece en otros autores como Rousseau o Marx (Taylor, 2007:446-448).

En síntesis, las diferencias entre el modelo *ancien régime* y el modelo *mobilization* pueden resumirse en los puntos siguientes (Taylor, 2007:459-460). El primero está basado en ideas premodernas de orden, ligadas a un orden cósmico; el segundo está basado en una idea moderna de orden, como coexistencia de individuos iguales. El primero supone que el orden social preexiste a los seres humanos que pertenecen a él, mientras que el segundo supone que el orden social está por realizarse. El primero es orgánico, en el sentido de que la sociedad se articula en diferentes categorías, de modo que el individuo pertenece al todo sólo a través de una categoría; en el segundo, el individuo tiene acceso directo a la totalidad social. El primero está ligado al mundo encantado, el segundo al desencantamiento del mundo.

---

<sup>79</sup> Otro elemento importante en la transformación política fue la aparición de las denominaciones. Una denominación, por definición, no puede ser una iglesia nacional. Sin embargo, su idea global de *iglesia*, como conjunto de denominaciones, provee un sustrato que puede dar contenido al patriotismo de un proyecto político. Así sucedió en los Estados Unidos, cuyo proyecto como nación se identificó desde un primer momento con el protestantismo, y en cierta medida también en Gran Bretaña. Esta forma de vínculo entre la política y la religión es denominada por Taylor (2007:454-455) como *neo-durkheimniana* y es propia de los países protestantes. Ella implica que la sociedad se organiza en torno de un designio divino, y que existe un imaginario de identidad que desarrolla un proyecto de *civilización*: la creencia en que la propia forma de vida es superior. Este vínculo se opone a otro (*paleo-durkheimniano*), propio de los países católicos, en el que lo sagrado se manifiesta en una dependencia del Estado respecto de Dios, y es servido directamente por la Iglesia.

**Capítulo I**  
**Secularización y Modernidad**



***Capítulo II***  
***Secularización,***  
***pluralismo***  
***y Posmodernidad***





## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

En el capítulo anterior tuvimos ocasión de analizar los efectos de la Modernidad en las relaciones entre derecho, política y religión. Para eso, nos servimos de una conceptualización de lo que entendemos por Modernidad y nos apoyamos en la definición de religión que habíamos dado en la introducción. De ese modo, pudimos explicitar las relaciones entre los tres términos planteados. Sin embargo, existe hoy una sensación generalizada de que la humanidad está entrando en una nueva etapa histórica. Parecería que se trata de algo distinto de la Modernidad, aunque no está muy claro si es su superación, su supresión o su continuidad.

Cuál sea el destino de los, por otra parte muy cuestionados, procesos de secularización y cuál la posición de la religión en este nuevo momento es también una cuestión abierta: no sólo porque los debates académicos no están de ninguna manera cerrados, sino fundamentalmente porque las propias características de la época la tornan esquiva a los análisis generalizadores.

La época actual parece ser la del fragmento, y por ello la teoría social no puede sino ser también fragmentaria. La definición misma de la época escapa a una generalización totalizante. Paralelamente, los procesos de transformación de lo religioso se multiplican y se diversifican. La ambigüedad y la paradoja, lejos de la claridad pretendida por la ciencia moderna, están en el orden del día.

Comenzaremos este capítulo refiriéndonos a lo que denominamos, para plegarnos a la terminología generalmente utilizada, Posmodernidad, y a las relaciones de este periodo histórico con la religión (apartado 1). Esto nos permitirá estudiar el rol político que asume la religión en la nueva época (apartado 2) y preguntarnos si este rol se ubica en continuidad o en ruptura con los procesos de secularización de las sociedades modernas, en sus aspectos políticos y jurídicos (apartado 3).

### 1. LA RELIGIÓN EN LA POSMODERNIDAD

Al igual que sucede con el concepto de Modernidad, no existe una definición uniformemente aceptada de lo que significa la Posmodernidad. No se trata sólo de una discusión terminológica, sino también de que no hay coincidencia acerca de cuáles son los procesos sociales y políticos que están teniendo lugar en esta época (subapartado 1). Del mismo modo, la vigencia o no del concepto de secularización en la Posmodernidad, y las nuevas transformaciones religiosas que en este contexto tienen lugar son controvertidas (subapartado 2). Sin embargo, una de las cosas que sí parece estar clara es que existe contemporáneamente un conjunto de movimientos religiosos que puede ser caracterizado como *fundamentalista* (subapartado 3).

### *1.1. EL CONCEPTO DE POSMODERNIDAD*

Desde los años '60-'70 del siglo XX existe una sensación de entrada en un nuevo tiempo histórico. Esos años son considerados a menudo como un punto de inflexión: el comienzo de una sociedad pos-industrial y pos-fordista, el nacimiento de la sociedad de la información o del conocimiento, y el comienzo de una verdadera revolución moral. Desde entonces, el sector terciario se vuelve cada vez más dominante en la economía, los factores de producción intangibles y tecnológicos son cada día más importantes y la familia se vuelve cada vez menos tradicional. La globalización penetra por todas partes: movilización de personas, capitales y mercancías. Al mismo tiempo se generalizan ciertos problemas, también a escala global, como la pobreza, el desempleo crónico y el riesgo inminente de un desastre ecológico.

Sin embargo, el sentimiento de la época es difuso y contradictorio. Tal vez porque todo cambio de época empieza por una transición en la que todavía no está claro cuál será el devenir de la historia. O tal vez porque la nueva época en la que estamos entrando es en sí misma difusa y contradictoria. Como ha afirmado Ernest Gellner:

“El posmodernismo es un movimiento contemporáneo. Es fuerte y está de moda. Por encima o más allá de esto, no está nada claro qué diablos es. De hecho, la claridad no está nada presente entre sus atributos más marcados. No sólo no la practica, sino que en ocasiones llega a repudiarla” (Gellner, 1994:37).

Una pléyade de autores han escrito sobre la Posmodernidad: describiéndola, promoviéndola o repudiándola. O las tres cosas al mismo tiempo. De hecho entre quienes se ocupan del tema se mezclan habitualmente consideraciones sociológicas o filosóficas sobre los cambios que están experimentando las sociedades con las propuestas de un nuevo paradigma (o tal vez, un nuevo anti-paradigma) epistemológico.

Uno de los rasgos que caracterizan al mundo contemporáneo es la enorme velocidad con la que se producen nuevos desarrollos científicos y tecnológicos. Esto es algo que difícilmente pueda ser puesto en duda. El movimiento tecnológico está provocando una radicalización del mito racional propio de la Modernidad. Sin embargo, al mismo tiempo, el postulado (típicamente moderno) según el cual las sociedades, guiadas por la razón, serían cada día más eficaces y aumentarían permanentemente el control sobre sí mismas ya no es una evidencia: la evolución social no aparece ya como el solo resultado de la razón, sino también dominada por la incertidumbre y la imprevisibilidad. La desconfianza en la ciencia y la ruptura del mito del progreso son dos aspectos significativos de la crisis de la razón, en la medida en que es puesta en duda la fe en el futuro que estaba en el corazón de la Modernidad. Pero esto se produce, paradójicamente, en la época en la que la ciencia y tecnología alcanzan un desarrollo nunca antes visto. La sociedad contemporánea se caracteriza así por la complejidad, el desorden, la indeterminación, la incertidumbre (Chevalier, 2008:14-18). Cuando la

## **Capítulo II** **Secularización, pluralismo y Posmodernidad**

razón se manifiesta de forma más radical reforzando cada vez más el desarrollo tecnológico se produce una aproximación paradójica a la propia razón: se confía en que ella es capaz de sostener ese desarrollo tecnológico, pero al mismo tiempo se desconfía de sus consecuencias últimas para la vida humana<sup>80</sup>.

En la corriente intelectual que podría llamarse posmoderna, es decir en la corriente de pensamiento que no se limita a describir un estado de cosas actual, sino a realizar una crítica efectiva de la propia Modernidad, se encuentra un testimonio de esa desconfianza en la ciencia. Aquí, la crítica a la ciencia moderna surgida de la Ilustración se identifica con la crítica del positivismo, en tanto que creencia en la existencia y validez de hechos objetivos, y sobre todo en la posibilidad de explicar tales hechos por medio de una teoría objetiva y verificable, no ligada a ninguna cultura u observador. Lo que el pensamiento posmoderno rechaza es la suposición de que una teoría pueda articularse, entenderse y evaluarse sin ninguna referencia ni a su autor ni a la identidad social de éste. El positivismo, así entendido, es puesto en duda: los hechos serían inseparables tanto del observador que afirma haberlos discernido como de la cultura que le ofreció las categorías conforme a las cuales los describió. El positivismo sería una forma de imperialismo, o tal vez al revés, o tal vez ambas cosas. Los hechos lúcidamente presentados y supuestamente independientes habrían sido la herramienta y la expresión de la dominación colonial; por el contrario, el subjetivismo significaría igualdad y respeto multicultural (Gellner, 1994:40-41).

El pensamiento posmoderno, de Jean-François Lyotard y Georges Bataille a Gilles Deleuze, Felix Guattari y Gianni Vattimo, critica la razón ilustrada. Pero paradójicamente, se vale para ello de la propia tradición occidental (e ilustrada) de la autocrítica y la vigilancia. La Posmodernidad continúa el espíritu crítico de la Ilustración, volviéndolo contra sí mismo (Mardones, 1988:56). La Posmodernidad puede verse así como una reacción de la Modernidad contra ella misma. Para los posmodernos hay que renunciar a los meta-discursos legitimadores y sólo se puede aspirar a consensos locales, sin posibilidad de una fundamentación general. Ellos radicalizan la crítica de la razón y manifiestan una profunda desconfianza hacia la racionalidad técnico-científica y hacia las pretensiones racionales en general en cuanto buscan fundar un sentido para la realidad. Rechazan la unidad de sentido, la unidad de la historia, la unidad del sujeto.

Sin embargo, en su crítica a la razón ilustrada, los autores posmodernos llegan a veces a grados tales de complejidad y auto-referencialidad que es difícil saber si

---

<sup>80</sup> La ciencia y la tecnología, desde el siglo XIX, canalizaron una demanda de seguridad que antes era satisfecha por las creencias religiosas. Las prácticas religiosas servían de contrato de confianza, la ritualización de la vida era un reaseguro contra la incertidumbre. Sin embargo, nuestra época ha descubierto que la ciencia no da sentido a la vida, sino más bien lo contrario. El resultado es, de un lado, una gestión más eficaz de la enfermedad y del dolor; pero de otro lado una opacidad metafísica más grande. El hombre contemporáneo paga así el precio de su propia descreencia (Debray, 2006a).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

realmente están criticando algo, o si se trata más bien de un discurso cerrado sobre sí mismo que carece de todo referente real<sup>81</sup>. Es contra esta corriente de pensamiento que se dirige, en lo sustancial, la crítica de Ernest Gellner con la cual abrimos este capítulo.

El pensamiento posmoderno es relativista. Los relativistas intentan mostrar una tolerancia universal y ecuménica, y su comprensión de culturas ajenas. Y cuanto más ajenas, cuanto más sorprendentes sean a los que consideran provincianos de su propia sociedad, mejor. Sin embargo, como dice Gellner (1994:94-95), el relativista suscribe el absolutismo de los otros de tal modo que su relativismo acarrea su propio absolutismo. No hay forma de salir de este círculo pero, una vez más, la contradicción no parece ser de las cosas que preocupan a los posmodernos<sup>82</sup>.

\*\*\*\*\*

La crítica a la razón moderna ha llevado, como dijimos, a un agotamiento de la idea de progreso. Esto se ha traducido en el acento puesto sobre el presente, el corto plazo, en detrimento de los proyectos y de las utopías. He aquí una otra característica importante de la Posmodernidad: el dominio de un *presentismo* que contamina las representaciones y prácticas sociales, en particular las juveniles. Es un *carpe diem* antiguo, que se traduce en un hedonismo difuso (Maffesoli, 2011:13-14).

La sociedad moderna se caracteriza por la centralidad del futuro, y está basada en la posibilidad de su propia producción en el tiempo. La sociedad moderna es la sociedad de la inversión, de la planificación, de la organización en tanto que organización de la transformación. La creencia religiosa premoderna fue una creencia en la autoridad del pasado, la creencia política moderna es una creencia en la autoridad del futuro. El paso del mundo de la heteronomía al mundo de la autonomía gira

---

<sup>81</sup> Sirvan como ejemplos los dos libros escritos conjuntamente por Deleuze y Guattari *L'Anti-Œdipe* (1972) y *Mille Plateaux* (1980), reunidos en el conjunto denominado *Capitalisme et Schizophrénie*. O también el artículo de Lyotard *La Mainmise* (1991). De Lyotard son clásicos sus textos *La condition postmoderne* (1979) y *Moralités postmodernes* (1993). Este estilo les ha valido el escepticismo de más de uno.

<sup>82</sup> Gellner (1994:47-51) ve en el pensamiento posmoderno contemporáneo la continuidad y la radicalización del espíritu crítico de los marxistas. Los viejos marxistas se ocuparon de exponer el modo en que las críticas al marxismo podían explicarse como una función del capitalismo y la falsa conciencia. La escuela de Frankfurt denunció lo que a su juicio se escondía detrás de la exposición pretendidamente objetiva del positivismo. Lo que estos autores no tenían era un método más o menos preciso para determinar esa verdad profunda que se escondía bajo los hechos superficiales tan caros a los desdeñados positivistas o para determinar qué posibilidad social alternativa podía presentarse a la realidad presente como un ideal preferible y realista. En la práctica, los francfortianos y sus seguidores, liberados de todo rastro de hechos superficiales, tediosos y positivistas, se permitieron la libertad de confesar sus propias revelaciones privadas tanto en lo profundo como en lo ideal: la alternativa era, para Gellner, un conjunto de abracadabras, juegos de manos y palabrerías. Los posmodernos van un poco más lejos. Al igual que los francfortianos, rechazan el culto y la búsqueda de hechos externos, de los cuales se cree erróneamente que proporcionan el camino a la percepción de la realidad, aunque aquellos ya no lo sustituyen por un camino alternativo oscuramente especificado sino por la afirmación de que tal camino no es ni posible, ni necesario ni deseable. No es la objetividad superficial la que rechazan, sino la objetividad en sí.

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

alrededor de la llegada de la conciencia histórica, es decir, del carácter productor del devenir. La sociedad moderna adquirió la conciencia de que no hay nada en el orden humano que no provenga de seres humanos de carne y hueso. De este modo, la Modernidad se opuso a la sociedad tradicional y religiosa, asentada sobre la autoridad del pasado (Gauchet, 1984:17; 2001:4-6). Hoy, lo que predomina es el presente. El *presentismo* parece ser, de modo más o menos inconsciente, una de las marcas esenciales de la Posmodernidad: una especie de *instante eterno* (Maffesoli, 2006:15).

Otro elemento definitorio de la época es un hiper-individualismo que cuestiona el equilibrio entre lo individual y lo colectivo tal como se había entendido desde la Modernidad. El hiper-individualismo toma formas diferentes. En primer lugar, un rechazo de los determinismos sociales. Cada uno quiere construir libremente su identidad personal, escapando a los determinismos sociales de toda clase y a las identidades estables. La fluidez de un mundo en el que se borra la distinción entre la interioridad y la exterioridad, lo real y lo virtual, crea la ilusión de una propiedad ilimitada de sí mismo (Chevalier, 2008:14-18).

En relación con el proceso de *hiper-individualización*, la Posmodernidad puede ser leída como una radicalización de la Modernidad. Al fin y al cabo, el proceso de individualización es un proceso moderno. En la mayor parte de la historia humana, la sociedad se ha impuesto sobre sus miembros, impidiéndoles que se desarrollaran como individuos. La individualización que se produjo en la Modernidad no fue sólo el resultado de una ideología individualista, en ruptura con una ideología holista de las sociedades antiguas. Fue todo un mecanismo social que se transformó en el interior de la sociedad, de modo que el propio mecanismo pasó desde entonces por los individuos (Gauchet, 2002).

Desde los años '70, el individualismo autoritario-normativo de la primera parte de la Modernidad viene siendo reemplazado por un individualismo liviano, hedonista y psicológico, que hace de la vida íntima el principal objetivo de la existencia. Este neo-individualismo, individualismo posmoderno o hiper-individualismo pregona la realización del individuo en la vida cotidiana, concretizando así el ideal liberal de la posesión de sí mismo. Es por eso cierto que el liberalismo moderno sigue actuando detrás de esta lógica: el neo-individualismo no impide la continuidad del proceso de autonomización subjetiva de los seres humanos, sino que al contrario, es su manifestación más radical (Lipovetsky, 1990).

Hay también un acento en la realización personal ligada a una absolutización del yo narcisista. La cultura occidental tradicional fundada sobre la represión de los deseos fue sucedida por una cultura nueva que recomienda su libre expresión. Exaltando las diferencias y las singularidades, el hiper-individualismo está en las antípodas del humanismo que pone el acento sobre los denominadores comunes, sobre la común dignidad de todos los hombres. Los valores de lo privado tienden a penetrar en la esfera

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

de lo público. La línea de demarcación que separa lo público de lo privado tiende a borrarse (Chevalier, 2008:14-18).

El repliegue hacia lo privado y la erosión de las identidades colectivas conduce a lo que Michel Maffesoli ha llamado *neo-tribalismo*. Desde mediados del siglo XIX se había estado produciendo en Europa un triple proceso de homogeneización<sup>83</sup>: nacional, institucional e ideológica (Maffesoli, 2011:9-10). La Modernidad se caracteriza por la homogeneidad: del Estado nación, de las instituciones modernas y de un determinado sistema ideológico. En la Posmodernidad es posible constatar el regreso a lo local, la importancia de la tribu y el bricolage mitológico. El regreso a lo local es el primer índice de heterogeneización de las sociedades. Se produce una vuelta, en los discursos sociales, a términos como *país, territorio, espacio*. Al mismo tiempo, emerge un *neo-tribalismo* que reposa sobre la necesidad de solidaridad y de protección que caracteriza a todo conjunto social. En las junglas de piedra que son las mega-polis contemporáneas, la *tribu* juega el rol que tenía anteriormente en la jungla en sentido estricto. Finalmente, el bricolage mitológico implica no el fin de las ideologías, pero sí su transformación: ellas toman la forma de pequeños relatos, propios de la tribu que los desarrolla. Los grandes relatos de referencia se particularizan, se limitan a un territorio determinado<sup>84</sup>. La Posmodernidad es así la sinergia de fenómenos arcaicos y del desarrollo tecnológico (Maffesoli, 2011:11-12).

La heterogeneidad se reafirma con fuerza: reafirmación de la diferencia, de los localismos, de las especificidades lingüísticas e ideológicas, reunión alrededor de una comunidad de origen, real o mítica. Las tribus sexuales, musicales, religiosas, deportivas, culturales, ocupan el espacio público. A la armonía abstracta de un unanimismo de fachada sucede un equilibrio conflictual, causa y efecto de la vitalidad de las tribus posmodernas (Maffesoli, 2006:14-15).

La vida social no reposa más sobre la asociación contractual de individuos racionales, sino sobre el juego emocional de las personas que encuentran su expresión cotidiana en una tribu. La cultura patriarcal y vertical está siendo reemplazada por una estructura horizontal y fraternal. La cultura heroica, propia del modelo moderno, reposaba sobre una concepción del individuo activo, dueño de sí mismo, que se dominaba a sí mismo y dominaba la naturaleza. La vitalidad de las tribus posmodernas es, en cambio, una vitalidad no activa, la vitalidad del niño eterno, un poco lúdica, un poco anómica (Maffesoli, 2006:16-17).

---

<sup>83</sup> Desde ese momento se afirma el sentimiento nacional, incluso nacionalista. Las diversas particularidades regionales, las especificidades locales son poco a poco suprimidas en beneficio de los Estados nacionales y de sus organismos representativos. Lo mismo sucede con las instituciones sociales en el momento en que se constituye lo social a través de un proceso de domesticación de las costumbres como lo han mostrado los trabajos de Norbert Elias y Michel Foucault. Sucede del mismo modo con la ideología, es decir, con el modo en que una época se cuenta a sí misma (Maffesoli, 2011:9-10).

<sup>84</sup> Sobre las formas comunitarias ver también el artículo de Maffesoli *Participation* (2005).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

En relación con el hiper-individualismo del que hablamos, se produce un pasaje de la sociedad de consumo a la sociedad de *hiper-consumo*<sup>85</sup>. La continuidad con las prácticas de la sociedad de consumo se manifiesta en la vigencia de la divisa *siempre más, siempre nuevo*. Pero ahora cambian los modos de consumo. El consumo se banaliza. Ya no se busca en él el acceso a un estatus social, sino la satisfacción de los placeres momentáneos. El consumo ya no es un símbolo distintivo. Pero esto no quiere decir que estemos viviendo en una sociedad post-materialista: estamos, por el contrario, en una sociedad hiper-materialista (Lipovetsky, 2003).

En la sociedad de hiper-consumo, la imagen cobra una importancia fundamental. Imagen publicitaria, imagen televisiva, imagen virtual. Nada queda indemne a la imagen de marca intelectual, religiosa, política, industrial. Todo debe ponerse a la vista, convertirse en espectáculo (Maffesoli, 2011:14). Nos topamos así con la conocida tesis que Guy Debord presentó en *La société du spectacle* ([1967]2006). Para Debord, todas las sociedades en las que reinan las condiciones modernas de producción son una inmensa acumulación de espectáculos, entendidos no como un conjunto de imágenes simplemente, sino como una relación social mediatizada por imágenes. La primera fase de la dominación de la economía sobre la vida social conllevó una degradación del *ser* en *tener*. La fase presente de la ocupación total de la vida social por los resultados acumulados de la economía conduce a un desplazamiento generalizado del *tener* hacia el *parecer*. De este modo, todo *tener* debe encontrar su función última en el *parecer*.

El espectáculo es el discurso ininterrumpido que el presente tiene sobre sí mismo, su monólogo elogioso. La apariencia fetichista de pura objetividad en las relaciones espectaculares oculta su carácter de relación entre hombres y entre clases. La institucionalización de la división social del trabajo, la formación de las clases, habían construido una primera contemplación sagrada, un orden mítico que envolvía a todo poder desde el origen. El espectáculo moderno expresa por el contrario lo que la sociedad puede hacer: el espectáculo es la conservación de la inconciencia en el cambio práctico de las condiciones de existencia. Es su propio producto: es un pseudo-sagrado. El espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa. La técnica espectacular no ha disipado las nubes religiosas en las que los hombres habían ubicado sus propios poderes. Simplemente ella las ha religado a una base terrestre (Debord, [1967]2006).

Finalmente, otro rasgo que se puede citar como definitorio de esta época es la pérdida de la centralidad del Estado nacional. Los movimientos feministas y ecologistas

---

<sup>85</sup> La sociedad de hiper-consumo ha estado precedida por dos etapas. La primera, que va desde 1880 hasta la II Guerra Mundial, se identifica con la industrialización en serie y el nacimiento de la sociedad de consumo. Sin embargo, durante este periodo, los productos están esencialmente destinados a un público burgués. En la segunda etapa, que va desde 1950 hasta 1980, el consumo se democratiza. La entrada en la sociedad de la abundancia abre las puertas al consumo de masas (Lipovetsky, 2003).



## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

ya revelaron en su momento un cambio: el paso de de los movimientos centralizados y vueltos hacia el Estado a los movimientos que tienen un horizonte y un programa más local. En lugar de concentrarse en la reconstitución del Estado nación o de resolver conflictos macro-económicos, estas fuerzas buscaban la construcción de nuevos espacios políticos, sociales o culturales. Un poco más tarde emergieron en el seno de las comunidades musulmanas, judías y protestantes movimientos fundamentalistas que ocuparon un lugar central en las sociedades nacionales y en la escena internacional. El tercer gran tipo de movimiento que tuvo amplitud fue el de las identidades étnicas particularistas. Todos estos procesos redujeron la capacidad de control del Estado-nación sobre sus propios asuntos económicos, sociales y políticos, y esto a pesar del reforzamiento continuo de las políticas racionales, seculares y tecnocráticas en muchos ámbitos como la educación y la planificación familiar. En definitiva, el Estado-nación ha perdido su centralidad simbólica (Eisenstadt, 2004:190-191).

Pero además de esta pérdida de centralidad *desde dentro* del propio Estado, hay una pérdida de influencia provocada *desde fuera*, causada por la globalización. No entraremos aquí en el complejo problema de delimitar qué es la globalización, cuáles son sus causas y sus efectos. Nos limitaremos a decir que la entendemos como un proceso que implica el incremento de los intercambios globales. Aceptamos el concepto de intercambio en un sentido amplio, de modo que la globalización implica la profundización de las relaciones sociales a escala planetaria: por un lado las actividades cotidianas resultan cada vez más influidas por los hechos que tienen lugar del otro lado del planeta, y por otro lado las decisiones de los grupos locales pueden tener importantes repercusiones globales; es decir, la globalización puede ser considerada como una *acción a distancia* (Held, 1997:42-43). Este intercambio es esencialmente económico, propulsado por la expansión de la economía de mercado a nivel planetario. Pero es también intercambio cultural potenciado por los grandes avances en materia de comunicación y el desarrollo de la sociedad de la información. La globalización es, finalmente, circulación de personas de un punto a otro del planeta<sup>86</sup>.

La globalización plantea problemas también a nivel de gestión democrática. En efecto, la idea subyacente a la teoría y práctica democráticas en los siglos XIX y XX ha sido la de la correspondencia entre quienes toman las decisiones políticas y los

---

<sup>86</sup> Desde luego que estos intercambios no pueden considerarse igualitarios en modo alguno. Es muy claro, por ejemplo, que el flujo de los productos culturales tiene un sentido inverso al de las personas: el cine y la música van de los países centrales a los periféricos; los migrantes van de los países periféricos a los centrales. Al respecto diremos solamente que se ha señalado la existencia de una doble globalización: la globalización *desde arriba*, es decir, la orientada por los criterios del neoliberalismo y los intereses del capitalismo global; y la globalización *desde abajo*, caracterizada como una lucha contrahegemónica de resistencia a la desposesión y la discriminación (Sousa Santos, 2007a:278). La globalización desde arriba ha estado ligada a un proyecto neoliberal que, aunque pretende presentarse como la concreción de reclamos auténticamente liberales de participación e inclusión, se centra en realidad en la desestructuración del sistema de derechos del Estado social. De este modo, propone un pasaje del Estado al mercado como mecanismo de distribución de bienes.

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

destinatarios de las mismas. La democracia de estos siglos ha estado basada en la idea de una comunidad nacional que se gobierna a sí misma. La creciente interrelación regional y global implicada en la globalización pone en duda esta perspectiva, desde el momento en que la vida de una comunidad nacional se ve afectada por las decisiones tomadas en otra (Held, 1997). El Estado nacional pierde así su capacidad de decisión en cuestiones sociales y económicas (Calvo García, 2005).

\*\*\*\*\*

Los debates teóricos han puesto en cuestión la verdadera naturaleza de estas transformaciones. ¿Se trata de reacciones contra la Modernidad o más bien de una radicalización de los rasgos de las sociedades modernas? ¿Estamos frente a una Anti-Modernidad o por el contrario ante una Hiper-modernidad? Es conocida la postura de Anthony Giddens (1992) para quien más que la entrada en un nuevo periodo estos cambios serían la manifestación de una radicalización y universalización de las tendencias modernas. Estaríamos entrando en una Modernidad generalizada, radicalizada y reflexiva. Los rasgos generalmente atribuidos a la Posmodernidad podrían ser fácilmente comprendidos como la lógica extensión de los de la Modernidad: la relativización de la ciencia y de la tecnología no es algo nuevo y se produce precisamente porque sus avances se vuelven cada vez más amenazantes; la des-tradicionalización de las formas sociales, las revueltas anti-autoritarias y el hedonismo no serían sino la continuidad del proceso de individualización; etc. Si se acepta este punto de vista habría que hablar de *Modernidad tardía*, *Hiper-modernidad* o *Ultra-modernidad*.

“Más que entrar en un periodo de posmodernidad, nos estamos moviendo hacia uno en el que las consecuencias de la modernidad se están volviendo más radicalizadas y universalizadas que antes” (Giddens, 1992:3).

La ruptura con las visiones providenciales de la historia, la disolución de todo fundacionalismo en el conocimiento, junto con la emergencia de un pensamiento contra-fáctico orientado al futuro y el vaciamiento de la idea de progreso como cambio permanente parecerían alejarse mucho de los postulados centrales de la Ilustración. Sin embargo, cree Giddens (1992:45-53) más que ser vistos como Posmodernidad, deben ser vistos como los resultados de la auto-clarificación del pensamiento moderno, de modo que los remanentes de la tradición y las visiones providenciales son desechados. Si la esfera de la razón está totalmente liberada, ningún conocimiento puede escapar a la revisión permanente, incluso el resultado mismo del pensamiento racional.

Sin embargo, muchas de las características de esta época no pueden ser calificadas como modernas sin más. Se trata, como en el desvanecimiento de los

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

grandes proyectos colectivos y la decadencia de los grandes relatos, de un abandono del camino de la Modernidad. En este sentido es al menos parcialmente correcto calificar a la época actual de *Anti-moderna*. Pero tampoco se la puede reducir a una simple reacción contra la Modernidad. Es cierto que hay una continuidad del desarrollo moderno en muchos de los rasgos salientes de esta etapa histórica. En el concepto de Posmodernidad se pueden ver dos cosas diferentes: el fin o la radicalización de la Modernidad (Berten, 1991).

En este trabajo adoptaremos la noción de *Posmodernidad*. En primer lugar, porque es el concepto más generalmente utilizado. En segundo lugar, porque creemos que evita tomar partido por uno de los dos extremos de la polémica (radicalización vs. reacción) y se limita a decir que la época actual es simplemente posterior a la Modernidad. Es una época que combina de modo contradictorio una radicalización de los elementos de la Modernidad con una reacción contra ella (Chevalier, 2008:14-18).

La Posmodernidad implica que las personas estiman en alto grado, y simultáneamente, valores antitéticos. Siguen valorando el trabajo, pero también valoran el ocio; estiman la libertad individual, pero añoran las formas comunitarias; se aferran a la realidad mundana de la vida y, sin embargo, persiguen momentos y experiencias trascendentes; se dicen y quieren ser racionales, pero saben que existen porque sienten; se consumen en el instante transitorio, pero quieren perdurar al menos en una pequeña eternidad; se precian a sí mismos por lo que producen, pero su anhelo más íntimo es la auto-realización personal; quieren ser individuos perfectamente autónomos, pero sin embargo aspiran a formar parte de alguna comunidad o tribu; no creen en Dios, pero intuyen la existencia de algún poder superior; el individualismo racional adopta la forma de una religión, aunque una especie de panteísmo místico inspira la vocación sagrada de esta religiosidad (Bericat, 2008:40).

La postura política típica de la época es la de los autores calificados generalmente de posmodernos, a quienes nombramos más arriba. Pero esta no es la única actitud del pensamiento contemporáneo que rechaza la Modernidad<sup>87</sup>. La postura de los *viejos conservadores*, como Alasdair MacIntyre y Leo Strauss, es también la de la repulsión de la Modernidad, pero por razones diferentes de las de los posmodernos<sup>88</sup>. Los *viejos conservadores* rechazan la Modernidad porque ésta supone la destrucción de una razón sustancial, basada en una visión del mundo de tipo metafísico o religioso que ellos reivindican. Aunque, el viejo conservadurismo ocupa hoy una posición marginal porque no encuentra una base social suficiente ni un contexto político adecuado

---

<sup>87</sup> Sintetizamos aquí cuatro corrientes de pensamiento, siguiendo las interpretaciones, que matizamos un poco sin tocar lo sustancial, de Mardones (1988:43-56); Cortina (2007a:122-134) y Berten (1991).

<sup>88</sup> Sirvan como ejemplo los textos de MacIntyre *After virtue: a study in moral theory* (1984) y *Whose justice? Which rationality?* (1988) y de Strauss *An introduction to political philosophy* (1989) y *Liberalism ancient and modern* (1995).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

(Cortina, 2007b:127), la fuerza teórica de su pensamiento, basado en una actualización del aristotelismo, no debe ser menospreciada.

En tercer lugar se encontrarían los neoconservadores, que separan dos aspectos de la modernización: están a favor del capitalismo auto-regulado y de un Estado burocrático mínimo y eficiente, pero rechazan el proyecto moderno de universalización ética en cuanto implica políticas de protección social y extensión de derechos de igualdad. Los neoconservadores atribuyen la crisis de la Modernidad a un exceso de democracia, al Estado intervencionista del bienestar y a la pérdida de autoridad del sistema burgués de valores. La respuesta a esta crisis estaría en una democracia más elitista y menos participativa, que frenara el deseo emancipatorio de la ciudadanía y redujera al mínimo el papel del Estado. Al mismo tiempo, correspondería potenciar la sociedad civil y elaborar un nuevo esquema de valores ligados al liberalismo político y económico. Aunque con importantes matices entre sí, es la posición de Daniel Bell y Robert Nozick<sup>89</sup>.

Hay un cuarto grupo de pensadores, que buscan rehabilitar el objetivo ilustrado de una sociedad justa, racional y humana a través de un reconocimiento intersubjetivo. Realizan una evaluación positiva, aunque crítica, de la racionalidad y de sus progresos. Manifiestan una profunda confianza en la democracia y la convicción de que las cuestiones éticas (entre otras, las relativas a la justicia y a la libertad) son esenciales y susceptibles de ser discutidas argumentativamente. Jürgen Habermas, Gregorio Peces-Barba y Adela Cortina son representantes de esta corriente que busca revitalizar el proyecto ilustrado. Defienden el potencial emancipador de la Modernidad a través de la idea de una *ética discursiva mínima*, que se presenta como una ética cognitivista, universalista, procedimental, deontológica y de principios. Es una ética política que busca proporcionar procedimientos que permitan legitimar normas y prescribirlas con una validez universal (Cortina, 2007b:164).

Finalmente, hay una quinta postura teórica intermedia entre la postura de los antiguos conservadores y la de los ilustrados. Se trata de los autores comunitaristas, que sin rechazar totalmente los objetivos ilustrados reconocen las limitaciones del individualismo moderno. Así, enfatizan el rol de los grupos en la construcción de la identidad de los individuos, y afirman la necesidad de proteger a las comunidades. Aquí destaca, por ejemplo, Charles Taylor<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> De Bell puede verse *The end of ideology: on the exhaustion of political ideas in the fifties* (1960) y *The radical right. The new American right expanded and updated* (1963). De Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (2003).

<sup>90</sup> De Taylor nos ocuparemos con más detalle en el capítulo IV.

### 1.2. ¿SECULARIZACIÓN, POS-SECULARIZACIÓN, RELIGIÓN INVISIBLE, RETORNO DE LO RELIGIOSO?

En el capítulo anterior hemos visto que no existe una interpretación completamente consensuada en la teoría sociológica respecto de los cambios religiosos asociados a la Modernidad. Algo parecido sucede con las tendencias contemporáneas, sobre las cuales es difícil percibir una línea de interpretación clara entre los teóricos.

Peter Berger (1996; 2005; 2009), lo vimos también en el capítulo anterior, ha renegado de sus antiguas posturas y admite sin más que la teoría de la secularización ha sido refutada. Desde su nueva perspectiva (Berger 2005:8), sostiene que no puede decirse que la Modernidad y su ambigua radicalización posmoderna lleven a la secularización, aunque sí parece estar claro que llevan a un pluralismo religioso competitivo, con el establecimiento de algo similar a un mercado religioso<sup>91</sup>.

El mundo contemporáneo sería así *furiosamente religioso* (Berger, 2009:46; 1996). Las dos manifestaciones más evidentes de este resurgir serían el Islam político y el Evangelismo. Las dos excepciones al carácter religioso de la época, es decir los dos casos en los que la teoría de la secularización parecería todavía funcionar, son un ámbito geográfico específico (Europa) y un determinado estrato social (las élites formadas en las universidades occidentales). Aunque puede pensarse en una explicación que vea el resurgir religioso como la búsqueda de un refugio frente a la incertidumbre de la Posmodernidad<sup>92</sup>, o incluso como una reacción frente al intento secularizador de las élites, parece más bien que lo que exige una explicación no es la presencia de lo religioso (que siempre ha estado presente), sino más bien los casos excepcionales de ausencia (Berger, 1996). En este sentido, el mundo moderno y el mundo posmoderno serían religiosos, simplemente, del mismo modo en que siempre lo han sido<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Los fieles se transforman en consumidores religiosos cuyas preferencias deben ser consideradas por las instituciones religiosas; éstas, por su parte, asumen prácticas de distribución de territorios o de cartelización, como las grandes empresas (Berger, 2005:9-11). Los movimientos religiosos plurales asumen la forma de asociaciones voluntarias, produciéndose a su respecto el pasaje general que la Modernidad marca del *destino* a la *elección*; es lo que Berger denomina el *imperativo herético*. El proceso de *denominacionalización* (es decir, la tendencia de las agrupaciones religiosas a convertirse en *denominaciones*), que ha sido propio del protestantismo estadounidense, estaría propagándose a todos los grupos religiosos.

<sup>92</sup> Ver el análisis de tipo psicoanalítico entre la idea de desamparo y las creencias religiosas que hace Debray en *N'oubliez pas Sigmund* (2007).

<sup>93</sup> Berger (2005:14-15) admite que si bien la Modernidad lleva al pluralismo religioso, existe también una contracorriente, el fundamentalismo, que busca restaurar lo dado por sentado en la conciencia de los individuos y grupos sociales ya sea para convertir a toda la sociedad en *estructura de plausibilidad* de la creencia, ya para restaurar una subcultura religiosa en el seno de una sociedad que no lo es. No deja de ser llamativo que entre los fundamentalismos que Berger menciona se encuentren el musulmán, el judío y hasta el hindú, pero que el mismo Berger rechace ubicar en ese esquema a la Iglesia Católica y a la derecha cristiana estadounidense. Volveremos sobre el fundamentalismo un poco más abajo. Sobre el abandono de la teoría de la secularización puede verse, de Berger, Zacks, Martin et al. (1999) *The Desecularization of the World*.

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

Mientras Berger propone abandonar la teoría de la secularización, Jürgen Habermas (2009a:64-69) niega que pueda hablarse del fin de la secularización, y prefiere hablar de sociedades pos-seculares, para el caso de aquellas sociedades que han sido sociedades secularizadas, y en las que la secularización toma ahora un nuevo rumbo. Hay que reconocer, admite el autor alemán, alguna debilidad de la tesis de la secularización, pero ella radica más bien en la obtención de conclusiones indiferenciadas sobre la extensión de la secularización. Sigue siendo cierta la secularización en el sentido de que las comunidades religiosas se van limitando cada vez más a su función de cura de almas, abandonando sus competencias en otras esferas sociales. Sin embargo, esta pérdida de función de la religión no se corresponde con una pérdida de relevancia de la religión ni en el espacio político y cultural de la sociedad, ni en la conducción de la vida personal. Hay un *cambio de conciencia* sobre el rol de la religión<sup>94</sup>.

La interpretación de Habermas tal vez sea pertinente para las sociedades europeas, pero no es indudable que pueda extenderse como interpretación general de las transformaciones posmodernas de la religión. Ella tiene sí el mérito de preguntarse sobre la persistencia de algunas características que tradicionalmente se vinculaban a la secularización<sup>95</sup>. Llegados a este punto, se nos ocurre que hay dos preguntas que deben formularse en relación con estos dos temas. En primer lugar, ¿existe una teoría coherente acerca de los cambios religiosos en condiciones de Posmodernidad? En segundo lugar, estos cambios, ¿deben verse en continuidad o en ruptura con la Modernidad? En esta última pregunta nos enfrentamos con la misma disyuntiva que abordamos de modo general en el subapartado anterior.

La tesis habermasiana de la pos-secularización parece abonar la posibilidad de la ruptura. Las olas religiosas que agitan el mar de la Posmodernidad no tendrían su origen en la Modernidad, sino que se constituirían en ruptura con ella. Si se lleva hasta sus últimas consecuencias esta idea, y se acepta además que la Modernidad ha sido el tiempo de la secularización, habría que hablar de un *retorno de lo religioso*.

La idea del retorno de lo religioso se constituye sobre la base de la creencia en que lo religioso se había perdido en las sociedades desarrolladas y que esta pérdida era definitiva. Si éste fuera el caso, varias interpretaciones podrían formularse: una nueva manifestación de la naturaleza religiosa propia del hombre escondida bajo el manto

---

<sup>94</sup> Este cambio de conciencia respondería a tres fenómenos (Habermas, 2009a:64-69). En primer lugar, la percepción transmitida por los medios de comunicación de que determinados conflictos planetarios son conflictos religiosos, que hace que ya no exista la certeza de que la modernización se desarrolla a expensas de la importancia pública y personal de la religión. En segundo lugar, la religión gana importancia dentro del espacio nacional, y las iglesias aparecen como intérpretes de debates políticos (en temas que van de la eutanasia al cambio climático). Finalmente, la inmigración hacia Europa hace que se torne relevante un pluralismo de formas de vida.

<sup>95</sup> Véase Urrutia *Del concepto al paradigma de la secularización* (2005:180); Hamilton *The sociology of religion* (1995:175).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

ilustrado, un mero regreso irracional o de la contracara de la racionalidad moderna<sup>96</sup>. No parece sin embargo que pueda hablarse de un verdadero proceso de dessecularización, sino más bien una transformación del fenómeno religioso producida por la decreciente influencia social de la religión (Baubérot, 2003:454). Es precisamente porque las sociedades modernas y posmodernas están secularizadas que resulta inaceptable para las iglesias buscar una adaptación a cualquier costo. Más que de dessecularización cabría hablar de resistencias a los avances de la secularización<sup>97</sup>. Como dice Régis Debray:

“El crecimiento de las emociones sacramentales no puede sorprender a nadie salvo a quienes habían aceptado un credo ingenuo, el del siglo XIX: cuanto más avancen las ciencias y las técnicas, más retrocederán las supersticiones y las creencias. Es decir, lo religioso es algo residual, el futuro va poco a poco a limpiar este desecho irracional” (Débray, 2005, traducción nuestra).

Siguiendo a Marcel Gauchet (2003a:38-40), lo que se ha dado en llamar *retorno de lo religioso* es más bien una adaptación de la fe a las condiciones modernas y posmodernas de la vida social y personal que no implica una estructuración religiosa de la experiencia humana. En lo que tal vez no tiene razón Gauchet, ni Debray (2006c) que coincide en este punto, es en dejar a Europa fuera de este reforzamiento de lo religioso<sup>98</sup>. Para el filósofo francés, en Europa hay un debilitamiento continuo de lo

---

<sup>96</sup> Se podría decir que se trata del fracaso de los ideales laicos de la Ilustración y del marxismo, que permite al hombre volver a su identidad natural de *homo religiosus*. En esta interpretación, existiría una verdadera naturaleza religiosa del hombre, escondida detrás del anti-confesionalismo de los ideales ilustrados y marxistas, que renace ante el fracaso de éstos. La segunda vía sería decir que se trata de una mera regresión irracional, propia de los periodos de incertidumbre, que desaparecerá pronto dejando que la Modernidad siga su curso. Una tercera posibilidad es señalar que se trata, no de un brote de irracionalidad, sino de la contracara de la racionalidad moderna. En efecto, ante un mundo que se le presenta al hombre como una inmensa máquina burocrática cuyo funcionamiento le escapa totalmente, hay un intento de recuperar la humanidad perdida tras la hiper-racionalización moderna. La relación entre la racionalidad económica moderna y la secularización es planteada en un interesante artículo por Bilbao (1996). Allí se señala que hay dos formas de entender la racionalidad económica moderna: como un principio general con tendencia a expandirse a todos los espacios sociales o como una racionalidad limitada a ciertos ámbitos (particularmente, el económico). El autor se inclina por la primera hipótesis. Ahora bien, dado que esta razón que se expande constituye el ámbito de lo comunicable en las sociedades modernas, las creencias religiosas se reducen al ámbito personal e incommunicable de la interioridad del individuo. Por eso el crecimiento de las creencias sobrenaturales no resulta una paradoja en relación con la Modernidad, sino que es su necesario correlato. Para esto es necesario un desdoblamiento del individuo: dado que la racionalización del mundo convierte a éste en una inmensa maquinaria burocrática, de la que el individuo se ve expulsado. El desarrollo de lo religioso es una búsqueda por recuperar la humanidad perdida. En un sentido semejante, Steingress (2008:138) cree que en razón del *desencantamiento* producido por la imposición de la racionalidad instrumental, la duda no busca saldarse sólo a través de la reflexión filosófica, sino también a través del sentimiento, el y la religiosidad. La Modernidad misma ha generado nuevas formas de religiosidad, ancladas en el mundo de la vida, que obedecen a su ambivalencia a la hora de crear ilusiones por su carácter inacabado y contradictorio.

<sup>97</sup> Baubérot (2003:458) llama a esta situación *secularización establecida*, que resulta de la combinación de ciertas transformaciones históricas en la lógica desencantamiento – reencantamiento (es decir, recuperación del carácter sagrado asociado a la religión por el progreso y la Modernidad) – globalización (que desacraliza la Modernidad). No se trata del fin de la secularización, sino de una transformación de la secularización, que ha destruido incluso las ilusiones seculares.

<sup>98</sup> En un sentido parecido, reduciendo a Europa los procesos clásicos de secularización y resaltando el reforzamiento religioso en otros lugares, se expresa Savater (2007:9).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

religioso mientras que una ola histórica de sentido contrario se mueve en el mundo islámico, en América Latina y en los Estados Unidos. Como veremos más abajo, también en Europa se dan algunas formas de reforzamiento de lo religioso en condiciones de Posmodernidad.

\*\*\*\*\*

La hipótesis de la *religión invisible*, formulada por Thomas Luckmann (1967) y que hemos mencionado rápidamente en el capítulo anterior, opta por la idea de continuidad entre la Modernidad y la Posmodernidad. Es decir, ubica las transformaciones religiosas del mundo contemporáneo en la línea de la radicalización de las condiciones históricas de la Modernidad. Para Luckmann (2003:276-277), las teorías clásicas de la secularización responden a las asunciones sobre la naturaleza de la religión hechas por los filósofos racionalistas de los siglos XVIII y XIX. Pero resulta que tales asunciones son erróneas: la religión no es una fase pasajera en la evolución de la humanidad, sino un aspecto universal de la condición humana<sup>99</sup>. Algo parecido sucede con la moralidad, el otro gran componente de cualquier visión del mundo (que es al mismo tiempo religiosa y moral) que guía las acciones humanas más allá del principio de gratificación inmediata y consiste en un conjunto coherente de nociones sobre lo que está bien y lo que está mal.

En la perspectiva luckmanniana (2003:277), una descripción fenomenológica de las experiencias subjetivas de trascendencia revela tres niveles diferentes. Las trascendencias menores (pequeñas trascendencias del tiempo y el espacio en la vida cotidiana), las trascendencias intermedias (también de la vida cotidiana, ligadas a la presencia de otros seres humanos) y las grandes trascendencias (sueños, éxtasis, meditación, dolor extremo, confrontación con la muerte, que van más allá de la vida cotidiana). Controlar las trascendencias menores es el ámbito de lo que generalmente se denomina *magia*; las trascendencias sociales corresponden al ámbito de la *religión política*; las representaciones colectivas que intentaban gestionar las grandes trascendencias son las únicas que han recibido convencionalmente el nombre de *religión* en sentido estricto. Las visiones del mundo en general, y sus núcleos religiosos en particular, contienen los tres niveles de trascendencia, aunque en proporción variable.

La forma social de la religión en la época moderna está marcada por dos rasgos sustanciales: el alto grado de especialización funcional de los campos públicos (economía, Estado) y el creciente pluralismo. La religión moderna es una religión

---

<sup>99</sup> Algo parecido dice Debray (2005), no ya desde la sociología sino desde la filosofía, cuando se refiere a la universalidad de lo sagrado. La idea de que es posible organizar las sociedades sin referencia a un punto de sacralidad provendría de *la ilusión antirreligiosa de las sociedades de mercado*.



## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

privatizada y centrada en el individuo<sup>100</sup>. Son precisamente estas características las que se radicalizan en la Posmodernidad. La forma privatizada de la religión está caracterizada por la ausencia de modelos sociales obligatorios para la universal y persistente necesidad de experiencias de trascendencia de la vida humana y de la búsqueda de sentido a esa vida. Algo semejante ocurre con la moralidad: en las sociedades posmodernas no existe un orden moral unitario. Ninguna jerarquía de concepciones de la vida buena es transmitida y reforzada por un aparato institucional, las nociones de lo bueno y de lo malo se desarrollan en varios canales (Luckmann, 2003:283). Esta privatización y subjetivación de los códigos de creencias es coherente con la tendencia al desplazamiento de lo religioso desde las grandes trascendencias a las trascendencias medianas de tipo político y, sobretodo, a las pequeñas trascendencias de la vida cotidiana<sup>101</sup>. Las creencias religiosas se alejan de las grandes trascendencias, para centrarse en las pequeñas trascendencias constituidas por la autorrealización personal y las libertades individuales<sup>102</sup>. Se trata de una nueva religiosidad basada en el *indulgente y semiautónomo yo*, de una *solipsista moralidad de la autorrealización* (Luckmann, 2008:24-25).

Danièle Hervieu-Léger (2001:288), haciendo una interpretación del pensamiento de Luckmann, dice que el cosmos sagrado de las sociedades industriales no se reduce (como podría pensarse a partir de las premisas básicas del punto de vista clásico sobre la secularización), sino que tiende a desplegarse en una nebulosa de pequeños relatos creyentes cada vez más desconectados de los grandes relatos administrados por las tradiciones religiosas instituidas. Se desplaza así el acento de la teoría de la secularización: del análisis clásico de la pérdida de plausibilidad de las creencias religiosas frente a la racionalidad hegemónica de la ciencia y de la técnica, a la identificación de las lógicas más complejas de la desregulación institucional de las creencias. Los individuos modernos reivindican, en nombre de los derechos de la subjetividad, producir ellos mismos los sistemas de significación capaces de dar un

---

<sup>100</sup> Hay que recordar que la clásica sociología de la religión ya había advertido la orientación de la religiosidad moderna a centrarse principalmente en el individuo. En la última parte del siglo XX estaríamos asistiendo simplemente a una radicalización de estas tendencias (Mardones, 1996:127). De hecho, en el capítulo siguiente tendremos ocasión de ver que la libertad religiosa, como producto típicamente moderno, no es sino la consagración jurídica de este proceso de privatización.

<sup>101</sup> Es una cuestión puramente terminológica, por otra parte discutida por los intérpretes, la de saber si cuando Luckmann caracteriza las *pequeñas trascendencias* como religiosas usa este término en sentido propio, o si por el contrario cree sólo las *grandes trascendencias* son religiosas mientras que las *pequeñas trascendencias* pueden llamarse religiosas en un sentido puramente metafórico.

<sup>102</sup> Hay que señalar, sin embargo, que esta transformación de la religión tal como lo explica esta versión de la secularización contemporánea no quiere decir que se haya detenido el proceso de secularización institucional. Así, por ejemplo, existe hoy en Europa tendencia a desnacionalizar las iglesias de Estado, como sucede en Suecia, o a otorgarles mayor autonomía, como es el caso de los mayores poderes que se le han otorgado al Sínodo general de la iglesia anglicana (Robbers, 2005:628). De hecho, puede verse un vínculo entre la secularización institucional y el individualismo religioso que lleva al pluralismo contemporáneo. El pluralismo religioso significa que la religión atraviesa el mismo proceso que antes ha tocado la sociedad moderna en su esfera pública gracias a la democracia. Esto quiere decir que el individuo tiene no sólo la posibilidad de elegir, sino que está obligado a hacerlo (Cipriani, 2009:115).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

sentido a su experiencia en el mundo. La *religión invisible* no necesita de la mediación de ninguna institución<sup>103</sup>.

Las derivas actuales del proceso de privatización religiosa profundizan en el sentido de la privatización de los comienzos de la Modernidad. Esta primera etapa en la privatización implicó que las creencias religiosas dejaban de formar parte de las cuestiones comunes de la *polis*, es decir, que era una elección de cada individuo decidir a qué conjunto de creencias religiosas (de entre las múltiples ofertas de conjuntos de creencias preexistentes) adhería. La privatización de hoy va más allá: ya no se trata sólo de que el individuo pueda elegir un conjunto de creencias de entre los múltiples conjuntos prefabricados que se le ofrecen, sino que él pueda directamente construir su propio conjunto de creencias, combinando de la manera que le parezca más adecuada los elementos simbólicos que fluyen a su alrededor.

La privatización de la que habla Luckmann se vincula a otro proceso, explicado entre otros por Danièle Hervieu-Léger (2005:53) y Françoise Champion (1995:716-717), de difuminación de las creencias. Las transformaciones contemporáneas de la religiosidad dan nacimiento a una religiosidad difusa: el universo religioso contemporáneo participa del carácter fragmentario, movedizo y disperso del imaginario de la época; se trata de un complejo mal articulado de diferentes tipos de creencias, que los individuos organizan en función de las situaciones concretas en las que se ven involucrados<sup>104</sup>.

Esta religiosidad privatizada y difusa está además vinculada, como explica José María Mardones (1996), a un proceso de pérdida del monopolio religioso por parte de las comunidades religiosas organizadas. Este proceso se está dando, al menos, en el mundo cristiano. En la perspectiva clásica de la secularización, lo que sucedía era que los símbolos y valores religiosos, que perdían reconocimiento social, se refugiaban en el seno de las comunidades religiosas. Ahora las comunidades religiosas organizadas pierden el monopolio de esos símbolos. Como consecuencia, se produce la liberación de un capital simbólico que circula por los intersticios de lo social. Estos contenidos, antiguamente sólo religiosos, se amalgaman ahora con otros provenientes de

---

<sup>103</sup> De más está decir que estas tendencias van en la línea de la radicalización de la Modernidad traducida hoy en una fluctuación generalizada de todas las referencias, que desacredita definitivamente las *grandes tradiciones* y su pretensión de permanencia y estabilidad. Al mismo tiempo que disuelve todos los sistemas religiosos fundados en la autoridad heterónoma de una tradición, la Modernidad hace surgir la posibilidad de una religión *postradicional*. Ésta, en lugar de hacer derivar las obligaciones de los individuos de su compromiso postulado con una tradición, suspende el reconocimiento de la capacidad generativa de la tradición por la efectividad del compromiso de los individuos (Hervieu-Léger, 2005:269-274).

<sup>104</sup> Las creencias religiosas sin embargo no aparecen encerradas en un campo específico (el campo de lo religioso), sino que se difuminan por lo económico, lo político, lo estético, lo científico, etc. (Hervieu-Léger, 2005:54). Parece plantearse una revisión de uno de los grandes presupuestos de la secularización moderna: la clausura de lo religioso en su propio ámbito. Esto lleva a replantear el problema de la delimitación de lo religioso (Hervieu-Léger, 2005:14), que nosotros hemos tratado en la introducción metodológica.

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

interpretaciones más o menos exactas de la ciencia y las expectativas de la época. La religiosidad diseminada o difusa hace que el creyente circule entre diferentes visiones religiosas o incluso construya la suya propia como una especie de bricolage. Por eso, la religión desprendida del control de la comunidad religiosa organizada es fundamentalmente emocional y centrada en el bienestar del individuo, produciéndose así una reconfiguración pos-cristiana de la religión moderna (Mardones, 1996:130)<sup>105</sup>.

Como correlato de la pérdida del monopolio de las creencias religiosas cambian también las formas de organización de los grupos religiosos. Las formas contemporáneas de organización religiosa no responden a la clásica división entre iglesia y secta, sino que se identifican más bien con lo que se ha dado en llamar cultos o comunidades emocionales. Se trata de grupos organizados sobre la base de contornos difusos y afiliación fluida, que giran en torno de un líder que sin embargo no es un estricto controlador religioso.

Aunque reconociendo que todavía no hay suficientes datos para obtener conclusiones definitivas, Yves Lambert (1999) insiste en una de las consecuencias más concretas del proceso de radicalización posmoderna, que lleva a los bricolages, sincretismos e invenciones de la conciencia religiosa privatizada. El pluralismo, el relativismo, el probabilismo y el pragmatismo, que son consecuencias del desarrollo científico, el deseo de libertad, la democracia, la globalización y la creciente diferenciación funcional fomentan formas pluralistas, relativistas y ubicuas de religión. En particular, la globalización profundiza la relativización de las religiones, en la medida en que sus respectivas verdades son incompatibles, y promueve la difusión internacional de ciertas creencias, el ecumenismo y las reinterpretaciones religiosas en sentido pluralista.

Sin embargo, y como una muestra más del carácter contradictorio de muchos de los procesos sociales contemporáneos, este desarrollo de una religión privatizada, difusa y desmonopolizada se produce al mismo tiempo que se hacen cada vez más fuertes las voces de ciertos grupos religiosos con pretensiones totalizantes (calificados comúnmente de fundamentalistas o integristas), que aparecen y se refuerzan las posiciones de algunos otros grupos neo-tradicionales y que toman forma algunos movimientos religiosos de masas.

---

<sup>105</sup> En términos más concretos, la des-institucionalización significa una nueva reducción de los niveles de práctica religiosa y de obediencia a los mandatos de las iglesias. Se reduce también, aunque más lentamente, la participación en los ritos de paso de las religiones. Sin embargo, esto no implica de ningún modo un crecimiento del ateísmo expreso y militante. Estos cambios en el proceso de secularización, aunque impliquen un alejamiento de algunas de sus características históricas, vienen a corroborar que el mismo continúa vigente (Mardones, 1996:127). No extraña entonces que, ante este panorama, el problema de las instituciones religiosas sea hoy el de cómo producir una *memoria verdadera*, frente a creyentes que se valen de la verdad subjetiva de su propia trayectoria creyente (Hervieu-Léger, 2005:276), creando religiosidades paralelas no institucionalizadas (Champion, 1995:713).

Resulta en este sentido esclarecedor el argumento de Régis Debray (1991) cuando se refiere a un proceso de ida y vuelta entre Modernidad y religión. Es cierto que la industrialización es antirreligiosa, porque deslocaliza (éxodo rural, migración de mano de obra, movilidad social). Pero justamente por ello provoca, en los países industrializados, una ferviente reubicación de los espíritus, con procesos como la regionalización, las asociaciones, etc. En los países no industrializados, sometidos ahora a una convulsión industrial, produce el retorno a las fuentes identitarias supuestamente acalladas por la modernización. En la misma línea, la globalización sufrida suscita el particularismo deliberado, como antídoto contra la homogeneidad. Los macro-espacios de desposesión provocan un déficit de pertenencia que es colmado por micro-espacios de soberanía. Estas situaciones llevan a pensar cómo la Modernidad no sólo socava las estructuras de plausibilidad de los sistemas religiosos (o, como hemos intentado ponerlo de manifiesto, al menos de sus formas clásicas conocidas), sino que también hace surgir nuevas formas de lo religioso (Hervieu-Léger, 2005:12).

### *1.3. LAS NUEVAS FORMAS DE LA RELIGIÓN*

En condiciones de Posmodernidad, la religión asume formas nuevas y variadas, surgidas muchas de ellas de la transformación de las formas anteriores. Dado que no podemos aquí hacer un estudio en profundidad de todos estas formas, nos limitaremos a señalar los casos que creemos más significativos, para poder pasar así, en el último apartado de este capítulo, a las consecuencias políticas que esta transformación del espectro religioso genera, fundamentalmente en términos de configuración del espacio público no estatal y de definición de los modos de actuación estatal.

Una primera forma religiosa a considerar es la religión *light*, desarrollada principalmente en los países centrales pero expandida también en otras regiones (por ejemplo, América Latina) a medida que se extrapolan allí determinadas dinámicas económicas y políticas. La religión *light* es la forma más pura de la religión invisible: un bricolage religioso, formado a partir de elementos de diverso origen que circulan en el ambiente, que asume una forma altamente subjetivizada (porque cada cual elige y combina los elementos del modo que más le gusta) y difusa.

El lugar privilegiado de estas transformaciones es Occidente, y en concreto, Europa. En ningún otro lugar del mundo la religión se está volviendo tan invisible: en ningún otro lugar el reemplazo de las grandes trascendencias por las pequeñas trascendencias es tan fuerte (Knoblauch, 2003:267-269)<sup>106</sup>. Este proceso comparte la

---

<sup>106</sup> Sin embargo, el autor citado restringe su afirmación en tres sentidos, que nosotros iremos desarrollando más abajo. En primer lugar, a pesar del proceso de unificación política por el que atraviesa, Europa es todavía sorprendentemente diversa en el aspecto religioso. En segundo lugar, en la mayoría de

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

escena con otros que relevan de una pérdida religiosa más neta, como por ejemplo la disminución de las prácticas religiosas y el incremento en el número de ateos. Sin embargo, a diferencia de lo que podía sostenerse a la luz de las teorías clásicas de la secularización, la pérdida de lo religioso no es ni tan central ni tan lineal como podría haberse supuesto, y mucho menos es inevitable. Como pusimos de manifiesto en el apartado anterior, lo central no es la pérdida de lo religioso (aunque también exista) sino su transformación<sup>107</sup>.

Un estudio empírico realizado a partir de datos obtenidos a fines de los años '90 confirma esta tendencia a la subjetivación y difuminación de las creencias (Bericat, 2008). En una tipología de cinco categorías (religiosos, creyentes, escépticos, agnósticos, ateos), el escepticismo es la posición modal<sup>108</sup>. Uno de cada tres europeos queda encuadrado en esta categoría. Uno de cada cinco está entre los religiosos y sólo uno de cada diez puede ser considerado ateo. El resto de la población está incluida ya en la categoría de los creyentes (personas religiosas fuera de las instituciones religiosas, por decirlo rápidamente) ya en la de los agnósticos, siendo ambas formas de deriva hacia el escepticismo. La esencia que mejor describe y define a los europeos contemporáneos es la duda, el estado de incertidumbre, la ambivalencia y la equidistancia ideológica entre la cosmovisión religiosa y la secular. El escepticismo y la duda configuran una parte esencial del *ethos* que caracteriza a la actual cultura europea<sup>109</sup>.

---

las sociedades europeas, una o unas pocas instituciones religiosas tienen la posibilidad de definir qué ha de ser considerado como una religión. En tercer lugar, aunque la religión decline en Europa, se produce paralelamente una aparición de nuevas formas de religiosidad (Knoblauch, 2003:270-271).

<sup>107</sup> Al lado de la renovación religiosa, hay una tendencia, en Europa occidental, a una retirada del cristianismo en términos de pertenencia, práctica y creencias. En los Estados Unidos, inclusive, la práctica religiosa podría ser la mitad de la que indican ciertas encuestas. Es difícil decir si la religión gana o pierde terreno, porque eso obliga a poner en la balanza elementos que no son conmensurables. De hecho, desde su mismo origen, la Modernidad es fuente de pérdidas, de adaptaciones, de reacciones tradicionalistas, de resurgimientos y de innovaciones religiosas. Estas tendencias no hacen sino reforzarse en la situación actual de Posmodernidad (Lambert, 2000c:3-4).

<sup>108</sup> Para construir la tipología se utilizan cuatro variables: la creencia en Dios, el grado subjetivo de religiosidad, la frecuencia de asistencia a los oficios religiosos y la frecuencia con la que se reza. Los religiosos y los ateos representan tipos puros de las dos cosmovisiones, la religiosa y la secular, que se han estado enfrentando desde el inicio del proceso de modernización. La posición escéptica es la de los que dicen no ser 'ni lo uno ni lo otro', aunque a veces dudan 'entre lo uno y lo otro'. Finalmente, los creyentes y los agnósticos se configuran como tipos teórica y empíricamente mixtos. Entre los creyentes existen dos clases: algunos muestran en su adscripción credencial un elevado convencimiento y grado de coherencia y en otros resulta muy perceptible el asomo de la duda. Entre los agnósticos, unos se inclinan a pensar que nada puede decirse de las realidades trascendentes, mientras que otros creen que estas realidades carecen por completo de sentido. Ambos tipos abrazan un cuerpo de creencias, religiosas o a-religiosas, sin que ello comporte ni una elevada implicación vital ni una identidad personal sólida. En la posición cultural de los creyentes se manifiestan las consecuencias del proceso de individualización experimentado en el transcurso de la Modernidad, de ahí su relativamente bajo grado de inserción institucional. A diferencia de los religiosos, en los creyentes se manifiesta una clara apertura y adscripción a valores sociales típicamente modernos. También en los agnósticos se manifiesta una des-institucionalización o aminoramiento del componente público de sus creencias (Bericat, 2008).

<sup>109</sup> Existe una bifurcación posmoderna entre dos senderos distintos: uno de hiper-modernización, en el que la ciencia se potencia, se afirma y se desarrolla exponencialmente, alterando radicalmente el mundo por sus resultados y la aplicación tecnológica de los hallazgos; y otro de re-tradicionalización, en el que el recurso a la religiosidad puede seguir cumpliendo gran parte de las funciones que a lo largo de la historia

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

Aunque más acusada en el mundo desarrollado, la religión *light* está también presente en América Latina. Se verifica así un movimiento de desmonopolización de lo religioso: no se trata de una pérdida de las creencias, sino más bien de una desregulación del espacio de lo religioso, en el que las comunidades religiosas organizadas son incapaces de retener a una masa de fieles (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007:9; Cucchetti, 2003:6). La búsqueda de autonomía personal se da no sólo en medios acomodados, sino incluso en medios populares. En los medios religiosos se asiste a un mayor protagonismo de los laicos y una búsqueda de personas con sentido religioso que va sobrepasando las fronteras de las creencias y rituales oficiales de las iglesias establecidas. Pero junto con la ampliación de una cultura de consumo que tendería a socavar la cultura ascética del esfuerzo y del trabajo, se está desarrollando también una cultura de consumo alternativa (*lifestyles of health and sustainability*) que reivindica productos orgánicos y un estilo de vida más acorde con el medio ambiente, la vida sana y la paz (Parker, 2005:41). En América Latina se ha producido la reorganización y reconfiguración de las formas de creencia, de manera que la mayor parte de la población desarrolla algún modo de *creencia por cuenta propia* (Mallimaci, Donatello y Cucchetti, 2006).

El bricolage religioso se produce utilizando elementos de origen diverso<sup>110</sup>. Una variedad de fuentes proveen el mercado religioso. Los grupos religiosos tradicionales ofrecen un producto que está claramente identificado como religioso. Pero una porción creciente del mercado está ocupada por proveedores relativamente nuevos, que entraron en el mercado en décadas recientes. Aquí se encuentran las nuevas comunidades religiosas y los denominados Nuevos Movimientos Religiosos, cuya corriente más conocida es tal vez la denominada *New Age*. No es de extrañar que, en el contexto general de la Posmodernidad, los Nuevos Movimientos religiosos de mayor

---

parece haber cumplido, es decir, satisfacer aquellas necesidades trascendentes que de algún modo podría tal vez satisfacer la ideología, la ideología científica o la religión civil, pero que de ninguna manera puede satisfacer la ciencia en sí. El *ocaso de la secularización* se manifiesta a su vez como el retorno de la duda radical (Bericat, 2008:45). Desde la perspectiva de Bericat, no se puede calificar la situación actual ni como un mero retorno de lo sagrado ni como un proceso de des-secularización. Lo que caracteriza la situación actual (al *ocaso de la secularización*) es la simultaneidad de ambos procesos (Bericat, 2008:18-19). Bericat habla de des-secularización porque entiende a la secularización en el sentido clásico (casi decimonónico) de desaparición progresiva de las creencias religiosas. Si, como nosotros planteamos en este marco teórico, se entiende a la secularización como transformación, pero no como desaparición, de la religión, no es posible hablar de des-secularización en el contexto actual.

<sup>110</sup> En los procesos de subjetivación tiene que ser destacado el rol de los *mass media*, que seleccionan y transmiten representaciones colectivas producidas en otros lugares y que en años recientes se han convertido en productores independientes de representaciones religiosas (tomando lo *religioso* en el sentido de las pequeñas trascendencias). Los *mass media* expanden actitudes hedonistas, una mentalidad ultramoderna que está enraizada en la cultura de las emociones y de las sensaciones inmediatas. La televisión no es el único *mass media* activo: también hay un vasto campo de literatura *devocional* (Luckmann, 2003:281). Y esto incluso fuera del mundo desarrollado: si bien todavía hay una gran masa de latinoamericanos que no tiene acceso a la globalización en sus nuevas tecnologías, al menos hay segmentos significativos – crecientemente de clase media – que sí están en condiciones de acceder a ellos (Parker, 2005:44).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

éxito sean los de orientación mundana: los movimientos *world-affirming* triunfan sobre los movimientos *world-rejecting* (Lambert, 2000c:18).

Las nuevas comunidades religiosas son grupos que surgen como nuevas tendencias espirituales al interior de religiones históricas. Tal es el caso de la corriente carismática al interior del catolicismo o del budismo zen. Estos grupos se constituyen en *comunidades creyentes* (en expresión de Hervieu-Léger<sup>111</sup>) con adhesión personal, porosidad en sus fronteras, predominio de la experiencia espiritual y localismo (Mardones, 1996:123). Cuestionan las carencias de la Modernidad, pero no pueden calificarse como antimodernos sin más, porque contienen muchos elementos modernos: la *fe a la carta*, por ejemplo, que es una forma de utilitarismo (Mardones, 1996:124-125).

Los Nuevos Movimientos Religiosos, por su parte, tienen su origen en los años '60, en los Estados Unidos, en particular de California, su principal centro científico y tecnológico. El movimiento es importante también en Japón, otro centro de las nuevas tecnologías. Su público mayoritario se encuentra entre los jóvenes, especialmente en los sectores más educados y privilegiados, y tienen orígenes predominantemente no bíblicos. Entre ellos se cuentan grupos como la *Healthy-Happy-Holy Organization*, el *Hare Krishna*, la *Divine Light Mission* o el *Maharia Ji*, que provienen de Oriente, de distintas variantes de las tradiciones hinduista, budista y taoísta. Otras, como la *Iglesia de la Cienciología*, la *Iglesia de Satán*, la *del Pueblo de Jesús* y el *Pueblo del Templo* tienen sus raíces en tradiciones reprimidas de satanismo y brujería, en tradiciones científicas modernas o en la tradición cristiana occidental (Lambert, 2000a:2; Casanova, 1994:241; Champion, 1995:732-735). La mayoría de las empresas en el ámbito del *New Age* ni siquiera buscan una institucionalización formal<sup>112</sup>. En su lugar, se crean redes y *cultic milieux* que se explotan comercialmente (Luckmann, 2003:281-282).

En ambos casos, el carácter individual de las nuevas creencias es uno de sus elementos típicos. La religión posmoderna, ya sea producida por un bricolage individual de elementos tomados de las religiones tradicionales ya sea canalizada a través de uno de los grupos que acabamos de mencionar (o ambas cosas a la vez), se destaca por su fuerte énfasis en la experiencia personal y en la emoción. La importancia social de esta

---

<sup>111</sup> Ver al respecto el artículo de Hervieu-Léger (2010) *Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus*.

<sup>112</sup> Los Nuevos Movimientos Religiosos más importantes se originaron en la contracultura de los años sesenta y fueron, en muchos casos, el equivalente de la Nueva Izquierda y de los movimientos políticos radicales. Sin embargo, la diferencia más importante con éstos (y uno de los rasgos que muestran su carácter ultramoderno, centrado en el yo) es que al rechazar cualquier intento de transformación del mundo a través de la política, las nuevas religiones optan por una huida hacia el misticismo del mundo interior, a través de técnicas importadas de Oriente o a través de la alteración de la experiencia individual (Casanova, 1994). La religiosidad es una expresión más de la individualidad: el individuo que se ve desprotegido y expuesto a la lógica de un sistema que no controla construye sus creencias como baluarte de protección. Aunque no hay que descartar la presencia de un deseo de que estos baluartes sean también comunitarios. En cualquier caso, se trata en muchos casos de una nueva religiosidad *light* que tiene mucho que ver con la duda y el escepticismo (Steingrass, 2008).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

religión alternativa no está basada en el número efectivo de practicantes de determinados grupos, sino en la impregnación difusa de esta forma de religiosidad en el tejido social. Algo parecido sucede con otras creencias para-científicas (o para-religiosas, según el ángulo que se adopte) que vienen a ocupar un lugar antes reservado a las religiones en sentido estricto. Tal es el caso de creencias como la astrología o las llamadas NDE (*near-death experiences*). Esta para-cientificidad se manifiesta de dos modos: un modo vago y sin impacto en el comportamiento, como sucede de modo difuso en grandes capas de la población, y un modo consecuente en el que estas prácticas contribuyen a formar la concepción de la vida (Lambert, 2000c:20).

Un fenómeno de naturaleza diferente viene dado por la expansión masiva de algunos grupos religiosos. A diferencia del caso de las nuevas comunidades religiosas o de los Nuevos Movimientos religiosos de los que hablamos más arriba, aquí se trata de opciones religiosas con una fuerte base cuantitativa.

Tal vez el mejor ejemplo sea la expansión del protestantismo Pentecostal en América Latina. América Latina es hoy el centro mundial del cristianismo: tiene más católicos que cualquier otra región cultural del planeta; es también el centro mundial del Pentecostalismo (Freston, 2010; Hamui, 2005:36). El Pentecostalismo está produciendo una reestructuración del campo religioso: no sólo por su éxito numérico (es la segunda expresión religiosa más importante en términos cuantitativos en todos los países de la región, salvo en Uruguay, donde es superado por la increencia), sino también porque está constituyendo un nuevo escenario en el que la hegemonía católica es reemplazada por un nuevo modelo, de tipo pluralista competitivo (Freston, 2010)<sup>113</sup>.

El protestantismo tiene un doble origen en América Latina: migratorio y conversionista. A lo largo del siglo XIX y la primera parte del XX se establecieron en diferentes países latinoamericanos inmigrantes europeos de pertenencia protestante (en

---

<sup>113</sup> Freston (2010) se refiere a lo que ha denominado una *doble transición* religiosa en América Latina. En efecto, por un lado el catolicismo, en razón de diferentes factores (la reducción del número de sus adeptos, su pluralización interna, la democratización del contexto en el que se desenvuelve) está perdiendo su estatus socio-político tradicional. Por otro lado el Pentecostalismo, aunque experimenta un crecimiento importante, encontrará un techo numérico que mostrará los límites de sus pretensiones de dominio socio-cultural. La tendencia que señalan Mallimaci y Giménez Béliveau (2007:5) y Parker (2005:36) respecto de América del Sur y América Latina respectivamente, es la de una reducción progresiva en el porcentaje de católicos en los últimos treinta años. En efecto, aunque no puede decirse que América Latina ha abandonado totalmente el catolicismo, tampoco puede sostenerse que sigue siendo católica de la misma manera que lo era a principios del siglo XX. Según las estimaciones de Parker (2005:36), a principios del siglo XX los católicos representaban el 92,3% de la población y en 1970 el 89,7%; en tanto que en el año 2000 serían 85,06%. Desde luego que los católicos latinoamericanos no dejan de ser importantes en el panorama católico mundial, con 447 millones de fieles sobre un total de 932 millones en todo el mundo, lo que representa un 47,98% (Parker, 2005:36). La transformación del panorama católico en América Latina puede, a su vez, ser dividida en tres tipos de casos (Parker, 2005:38). En primer lugar están aquellos países en los que el debilitamiento del catolicismo vino de la mano de un crecimiento fuerte de los grupos evangélicos conversionistas, como en los casos de Brasil y Chile. En segundo lugar, aquellos en los que el catolicismo sigue siendo fuerte, pero que comienzan lentamente a pluralizarse (como Argentina, México y Colombia). Finalmente, estarían aquellos países en los que el debilitamiento del catolicismo se debe al incremento del fenómeno de la no creencia (Cuba y Uruguay).



## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

especial ingleses y alemanes). A este grupo pertenecen las iglesias protestantes con características étnicas. Por otro lado, desde comienzos del siglo XX se viene produciendo una incesante actividad misionera de diferentes grupos protestantes estadounidenses, que han tenido un éxito notorio ya en la cooptación de inmigrantes protestantes que por diversas razones (por ejemplo, aislamiento geográfico) no podían incorporarse a su antigua iglesia, ya en la conversión de la población autóctona no protestante<sup>114</sup>.

En Argentina, Uruguay y el sur de Brasil, el protestantismo de origen inmigrante fue durante algún tiempo dominante frente al protestantismo de conversión. Esto dejó de ser así desde hace algunos años. En el resto de América Latina, el protestantismo de conversión siempre fue mayoritario. Desde los años '50 del siglo XX los modelos religiosos del protestantismo liberal fueron desplazados por los modelos efervescentes de tipo pentecostal<sup>115</sup>. La afinidad electiva entre el imaginario pentecostal y la religiosidad de las masas rurales y suburbanas aseguró su expansión dinámica. Este despegue se fortaleció en los años '60 (Bastian, 1997:98).

Hoy por hoy el crecimiento de los grupos evangélicos se da gracias a los procesos de conversión<sup>116</sup>. Los procesos de conversión religiosa tienen el trasfondo de la miseria y la marginación. En efecto, los mayores porcentajes de pentecostales se encuentran en los niveles sociales más bajos. El lazo sectario se forma de manera privilegiada en los medios étnicos, entre los desarraigados rurales de las periferias urbanas y entre los trabajadores migrantes transplantados hacia los polos de desarrollo. Se trata de una religión popular de tipo carismático que, en medio rural y suburbano,

---

<sup>114</sup> En trabajos que ya son clásicos sobre el protestantismo latinoamericano, Lalive d'Épinay (1970; 1971) construye una tipología de estos grupos. Las categorías son las siguientes: 1) *Ecclesia de inmigrantes*, que acoge a los grupos etno-religiosos de inmigrantes y sus descendientes, y tiende a preservar la cultura del país de origen, y a mantener la dependencia legal y orgánica frente a la *ecclesia* de origen. 2) *Iglesias de inmigrantes inyectados*, que por estar separados de sus grupos étnicos de origen, se integraron en denominaciones estadounidenses luteranas o calvinistas. 3) *Protestantismo tradicional*, es decir, las grandes denominaciones de los Estados Unidos (presbiteriana, episcopal, metodista) que fueron los primeros movimientos conversionistas con destinatarios universales. 4) *Protestantismo de santificación*, que responde al tipo secta establecida, y se organiza como sociedad local autónoma de origen esencialmente misionero (sociedades bautistas, adventistas, alianza cristiana, etc.). 5) *Protestantismo sectario*, que prefiere darse a sí mismo la apelación de evangélico y donde se ubica el movimiento Pentecostal.

<sup>115</sup> El nacimiento del Pentecostalismo moderno suele datarse en 1906, cuando tuvo lugar el llamado *Azusa Street Revival*. Uniéndose con congregaciones similares, los misioneros salieron de Azusa Street y se difundieron por todos los Estados Unidos. Sin embargo, la gran expansión global del Pentecostalismo empezó después de la II Guerra Mundial. Hoy por hoy el Pentecostalismo tiene una presencia masiva en América Latina, África Subsahariana, Asia y otros lugares (por ejemplo, entre los gitanos europeos y en algunas tribus indias). Es un fenómeno de difícil cuantificación, pero las estimaciones de seguidores van de 250 a 400 millones de personas (Berger, 2009:71).

<sup>116</sup> La universalización de las iglesias evangélicas en América Latina participa de una dinámica que los actores justifican ellos mismos con referencia al Nuevo Testamento (*haced discípulos en todas las naciones*). Existe una explicación teológica del subdesarrollo económico. A los ojos de los misioneros evangélicos, los países del Sur no están totalmente desarrollados porque todavía no han sido tocados por la palabra de Dios (Colonos, 1996:85-88). El registro utópico evangélico se traduce en una particular connivencia entre los valores tradicionales neoliberales de la libre competencia y los principios integralistas del retorno a la familia como célula del cuerpo social (Colonos, 1996:84-94).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

arraiga con relativa facilidad gracias a su continuidad con el imaginario religioso ancestral. El éxito del Pentecostalismo se debe en parte a que provee cierta seguridad ante la desintegración anómica, así como una estructura institucional, prácticas y narrativas que ayudan a navegar en un mundo amenazante e inseguro. En contextos de violencia y marginalidad, los evangélicos interpretan la realidad como un escenario de luchas cósmicas entre el bien y el mal, Jesús y Satán. Sin embargo, de modo simultáneo, desde los años 80 algunos sectores urbanos de clase media, con estatus social precarizado por la crisis económica, y seducidos por los modelos religiosos importados de los Estados Unidos comienzan a convertirse a los movimientos pentecostales (Bastian, 1997:100; Campos Machado, 2007:13; Hamui, 2005:39-40).

Para una perspectiva teórica, la expansión de los pentecostalismos en América Latina corresponde a una protestantización de ésta. Se trataría de un proceso de secularización de las creencias y de diferenciación funcional que se explica por la progresión de una Modernidad económica, política y social. La pluralización de las creencias habría de desembocar en una mayor privatización y una individualización de las creencias. Así, Peter Berger (2009:71-72; 1996) coloca al Pentecostalismo latinoamericano en la línea de la ética protestante clásica. Desde luego, los pentecostales no son puritanos: sus rituales son mucho más exuberantes y tienen características que habrían asustado a los sobrios puritanos (como el don de lenguas). Sin embargo, responden a las características del ascetismo intra-mundano identificado por Weber como elemento de transformación social y económica. Por eso, la conversión al Pentecostalismo implica una revolución cultural, especialmente si se tiene en cuenta que en América Latina todavía persisten ciertos rasgos (sobre la situación de las mujeres, la ética del trabajo, la educación de los hijos) ligados al catolicismo tradicional. Otros autores coinciden en esta caracterización del Pentecostalismo con el ascetismo intra-mundano individualista (Mallimaci, Donatello y Cucchetti, 2006).

Sin embargo, esta perspectiva de la protestantización de América Latina es rechazada por otros teóricos, como Jean-Pierre Bastian (1997:97). De hecho, tiende a ser resaltada la dimensión emocional del Pentecostalismo, en cuanto potencia formas religiosas vehementes y hasta extáticas; así como carácter defensivo, en el sentido de que su desarrollo se basa en una búsqueda de protección de parte de los sectores sociales desfavorecidos por los grandes cambios económicos.

Probablemente, la posición más acertada se encuentre en medio de estas dos posturas. Desde luego, el Pentecostalismo latinoamericano contemporáneo no es una mera prolongación de las características que los clásicos estudios weberianos señalaron en las corrientes más austeras y sobrias del calvinismo. Sin embargo, en tanto que afirmación religiosa autónoma en relación con los grandes aparatos de regulación de las creencias en América Latina que son el Estado y la Iglesia Católica, el Pentecostalismo

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

es vector de una cierta Modernidad religiosa al contribuir a la pluralización de lo religioso y a su individualización (Hamui, 2005:39).

De hecho, esta presencia religiosa se ubica en un proceso más amplio en América Latina, en el que la secularización como transformación religiosa se asocia en a la subjetivación de los códigos de creencias, variando el ritmo de las tendencias en función de factores como la composición étnica, las relaciones entre los Estados y la Iglesia Católica, el acceso a la educación formal, la cultura política y los grados de institucionalización de la sociedad civil (Campos Machado, 2007:14). En otras palabras, el crecimiento del Pentecostalismo latinoamericano se ubica en la vía de la religiosidad privatizada y difusa propia de la Posmodernidad<sup>117</sup>. Mientras que en otros lugares del planeta la Posmodernidad religiosa es vehiculada a través de nuevas experiencias religiosas (como los Nuevos Movimientos Religiosos), en América Latina se manifiesta a través de la transformación de una forma religiosa típicamente moderna (el Protestantismo), adaptada a las condiciones de la Posmodernidad periférica<sup>118</sup>.

Esto viene a confirmar, también en América Latina, la idea de la secularización como transformación (y no eliminación) de las creencias religiosas. El relato de la Modernidad que se impone sobre las formas sociales preexistentes generando sociedades altamente racionalizadas en las que lo religioso ha sido eliminado no describe las sociedades latinoamericanas. La Modernidad implica aquí que lo religioso

---

<sup>117</sup> América Latina se está incorporando lentamente a la nueva economía y a la cultura del consumo global. Pero lo hace de manera desigual y en forma progresiva. Los modelos de desarrollo neoliberales en América Latina han incrementado el mercado como mecanismo regulador de la economía. Esta nueva preeminencia generó condiciones de posibilidad de emergencia de creencias y discursos religiosos, no porque exista una conexión causal entre actitudes y pautas de consumo y producción religiosa, o porque se haya desarrollado un mercado de bienes religiosos, sino porque el acceso al mercado y a sus formas de simbolización condicionan estilos de vida que, a su vez y en conformidad a las condiciones existenciales de vida, limitan las formas que adoptan las religiones y las espiritualidades grupales y sociales. El impacto en las formas religiosas no se da de modo directo, sino indirectamente al generalizar una pluralidad de opciones y estilos de vida que legitiman una actitud respecto a la religión que tiende a cuestionar las tradiciones recibidas (la religión de los padres) y, en su lugar, se instala la posibilidad de escoger entre diversas alternativas (Parker, 2005:39-40).

<sup>118</sup> Estos movimientos religiosos muestran una ambigüedad ante el fenómeno global: por un lado, aprovechan en la medida de lo posible, los recursos tecnológicos, los beneficios económicos y los sistemas democráticos que defienden la pluralidad y la tolerancia, y por otro, rechazan los estragos sociales y la desigualdad que provoca. Los movimientos espirituales de salvación individual, como el Pentecostalismo evangélico y el Movimiento Carismático de Renovación Católica, basan su éxito: 1) en el pragmatismo de sus rituales ante agudas situaciones de crisis personales; 2) en la imagen de un Dios cercano y accesible para todos; 3) en su adecuación a las nuevas condiciones del mercado; 4) en su ajuste al proceso de ciudadanización, propio de las democracias modernas y 5) en la satisfacción de las necesidades afectivas y espirituales de las personas en situación de intenso cambio, intentando crear nuevas identidades para restablecer el entramado social (Hamui, 2005:35-36). Las iglesias pentecostales innovan al asociar la espiritualidad al ocio y a los bienes de consumo. Además, la utilización de sofisticadas tecnologías de la información tiene que ver no sólo con el formato de las celebraciones, sino también con la incorporación de una nueva gramática religiosa que se distancia de los grandes problemas teológicos para centrarse en problemas más concretos que van desde los temas económicos hasta la ecología (Campos Machado, 2007:12-14). Es una manifestación de la privatización de la religión en la Posmodernidad como orientación de las creencias religiosas hacia las *pequeñas trascendencias* de la vida cotidiana. La lógica de los medios de comunicación favorece el lenguaje de las emociones y de los afectos, en contraposición con las construcciones metafísicas (Campos Machado, 2007:13), lo que está en sintonía con la nombrada privatización.

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

se transforma, se recompone, desaparece de algunos espacios sociales, resurge en otros, se mezcla en esferas de actividad con reglas diferenciadas, y adopta formas innovadoras (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007:4).

Hay que tener en cuenta además que los procesos de conversión hacia el Pentecostalismo implican correlativamente una reducción de los efectivos católicos, ya que es principalmente en esta última iglesia donde los evangélicos encuentran la mayor parte de sus prosélitos<sup>119</sup>. Así, la Iglesia Católica tiene como contendientes en su lucha por la hegemonía religiosa no solamente a las iglesias protestantes históricas, a la cultura liberal y anticlerical y al socialismo-marxismo. Hoy tiene también, y principalmente, a las iglesias pentecostales (Parker, 2005:48).

Junto con estas dos corrientes religiosas, que reunidas suman la casi totalidad del espectro religioso latinoamericano<sup>120</sup>, aparecen otros movimientos religiosos, que ya hemos mencionado más arriba en relación con los países centrales. Así, nuevas comunidades religiosas de origen cristiano o semi-cristiano (como mormones, adventistas y testigos de Jehová), o sincréticas cristiano-orientalistas se suman a los Nuevos Movimientos Religiosos también aquí en desarrollo. La creciente presencia de los movimientos indígenas y afroamericanos que reivindican sus identidades religiosas completa el escenario religioso<sup>121</sup>. Estos grupos, aunque cuantitativamente muy minoritarios son también un desafío a la ortodoxia católica (Parker, 2005:48).

En el auge de las reivindicaciones identitarias de los grupos indígenas latinoamericanos puede verse como trasfondo una crisis de la economía y de los valores tradicionales, acelerada por un crecimiento demográfico que vuelve insuficientes los territorios tradicionales y cambia las condiciones de acceso a los recursos y al trabajo. La crisis se refuerza por la introducción de la economía de mercado en el seno de economías agrarias tradicionales, el desarrollo de la educación que transporta nuevos valores y la entrada de nuevas creencias religiosas. Las comunidades aborígenes afrontan un proceso de modernización periférica que erosiona las formas tradicionales

---

<sup>119</sup> La respuesta católica a esta expansión apareció ya en los años 60. Las comunidades eclesiales de base surgieron en el marco de una estrategia anti-pentecostal. Más tarde, la Renovación Carismática Católica tomó el relevo, produciendo una pentecostalización del catolicismo latinoamericano. A esta reacción se agregaron presiones políticas a fin de re-catolizar la escuela y frenar la secularización de la sociedad (Bastian, 1997:100).

<sup>120</sup> Al decir de Bastian (1995), existen tres actores principales en el campo religioso latinoamericano: el catolicismo institucional (un nacional-catolicismo cuyo lazo con lo político y lo social es el de la identificación de la nación al catolicismo y del catolicismo a la nación), las iglesias pentecostales y el catolicismo alternativo de las comunidades eclesiales de base (cuya práctica sería mucho más convencional desde el punto de vista religioso y menos explícitamente política de lo que ha afirmado una cierta retórica a su respecto).

<sup>121</sup> Se ha referenciado la existencia de la combinación de la tradición umbanda con elementos provenientes del catolicismo popular que estaban en sintonía con ella, para ampliar la legitimidad del nuevo grupo religioso (Campos Machado, 2007:11). Esta combinación de símbolos religiosos católicos con prácticas de otros orígenes es propia de América Latina en general (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007:1).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

de control social, pone en cuestión las solidaridades internas y obliga a pensar nuevas formas de relaciones con el exterior (Gros, 2001:150).

Las poblaciones indígenas, establecidas en sus territorios comunitarios o en el exterior de ellos, se encuentran en la necesidad de definir nuevos proyectos individuales y colectivos, que les permitan asegurar una nueva forma de articulación con la sociedad nacional. Contrariamente a la idea común que ve en las reivindicaciones étnicas un deseo de regreso al pasado, un llamado a la tradición, los movimientos pueden caracterizarse como eminentemente modernos por su deseo de cambio y de progreso (Gros, 2001:154).

El proyecto actualmente en desarrollo por parte de la Iglesia Católica es el de la re-evangelización de América Latina, no a través de concordatos o partidos políticos, sino por medio de la acción en la sociedad civil (Freston, 2006). En esta acción, la Iglesia Católica latinoamericana ha dado un giro hacia el conservadurismo, lo que se explica en parte por dinámicas internas (la represión de las corrientes progresistas y de la Teología de la Liberación por los gobiernos en los años '70 y '80) y en parte por dinámicas externas, como el giro general hacia el conservadurismo de los papados de Juan Pablo II y Benedicto XVI (Garrard-Burnett, 2006).

Finalmente, un último fenómeno religioso típicamente posmoderno es la persistencia de la identificación religiosa en el contexto de grupos étnicos o nacionales que se desplazan en movimientos migratorios transnacionales. Los desplazamientos internacionales y masivos de personas son una característica típica de los procesos de globalización. Hay aquí un punto de contacto con la expansión de las creencias religiosas más allá de las fronteras nacionales que vimos en el caso de la expansión pentecostal, otro producto de la globalización. Sin embargo, diferencias importantes existen entre lo que podríamos llamar la *globalización religiosa por migración* y el fenómeno pentecostal que podría calificarse de *globalización religiosa por conversión*.

Nos contentamos aquí con dejar planteado este punto, sobre el que volveremos con detalle en el capítulo VIII. Existe un último fenómeno propio de la Posmodernidad que parece ir frontalmente en contra de la Modernidad. Así como el proceso de secularización hace desaparecer antiguas formas religiosas, y desarrollar nuevas formas de religiosidad privatizada, difusa y desmonopolizada, en los márgenes (Pelletier, 2000:7) del escenario posmoderno se visualiza el fortalecimiento de grupos religiosos fuertemente aferrados a sus tradiciones dogmáticas que intentan una construcción política a partir de sus postulados teológicos. Aunque desde el punto de vista cuantitativo estos grupos no sean altamente significativos, sí lo son si se tiene en cuenta que son sumamente activos y que su proyecto político se extiende a una reconfiguración total de las estructuras sociales.

### 1.4. EL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

El concepto de *fundamentalismo*, como muchos otros usados en el campo del análisis político de los grupos religiosos, es portador de una cierta ambigüedad. El término se usó originariamente para designar a ciertos grupos evangélicos estadounidenses que, a principios del siglo XX, proclamaban la necesidad de un regreso a los *fundamentos* de la fe. El uso del término para referirse a grupos islámicos es posterior, y se remonta a los años '70 y '80<sup>122</sup>. A veces también se utiliza el término para designar a ciertos grupos dentro del judaísmo. En cambio, para designar a grupos radicales dentro del catolicismo suele usarse el término *integrismo*.

Más allá de los matices y las discusiones teóricas, puede decirse que lo que caracteriza a estas corrientes es que pregonan un intento de teñir de color religioso el vínculo político, de darle un carácter sagrado basado en un pacto con Dios o en un conjunto de valores religiosos irrenunciables. Esta es la concepción que Gilles Kepel ([1991]2005:25) puso sobre la mesa en un trabajo que a comienzos de los años '90 generó polémica, y que es retomado por otros especialistas con posterioridad. Así, dos elementos destacan. Uno: la consideración de que existe un conjunto de valores divinos revelados que son inmodificables y que deben respetarse escrupulosamente. Dos: que esos valores han de moldear la vida social, de modo que es un deber de quienes creen en ellos el implementarlos a través de las estructuras de poder. En relación con el primer elemento, Ernest Gellner (1994:14) define el fundamentalismo religioso como la concepción según la cual una fe determinada debe sostenerse firmemente en su forma completa y literal, sin concesiones, matizaciones, reinterpretaciones ni reducciones. Un grupo de personas busca en sus creencias un fundamento estable, objetivo, incontestable y ajeno a la crítica o a la discusión y se intenta fijar la verdad en un lugar identificable (Valadier, 1993).

El fundamentalismo presupone que el núcleo de la religión es la doctrina, no el ritual, y que esta doctrina puede establecerse con precisión y de modo terminante, lo que a su vez presupone la escritura (Gellner, 1994:14). El elemento escriturario suele ser considerado central: los estudiosos italianos Enzo Pace y Renzo Guolo (2006:10-11) recuerdan que el fundamentalismo se basa en unos principios relativos a un Libro que se

---

<sup>122</sup> El uso del término *fundamentalismo* relacionado con el mundo islámico se generaliza a fines de los años 70, con la Revolución Iraní. En los años 80, Martin Marty en *Fundamentalism as a social phenomenon* (1988) utiliza el término *fundamentalismo* para referirse tanto a los grupos cristianos como musulmanes. Los críticos del concepto consideran que es difícil hablar de fundamentalismo como reacción contra la Modernidad, cuando no está claro qué es propiamente la Modernidad. Además, según estos mismos críticos, el uso del concepto supondría que hay un movimiento natural hacia la pérdida de influencia de la religión y la separación de la iglesia y el Estado, de modo que el fundamentalismo vendría a ser una anomalía. Los partidarios del uso del concepto, creen que es útil porque permite ver similitudes entre grupos religiosos variados y está ya aceptado por la práctica; además, rechazan que su uso tenga las connotaciones negativas que se le atribuyen. Véase al respecto, el artículo de Harrington Watt *Muslims, Fundamentalists, and the Fear of the Dangerous Other in American Culture* (2010).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

considera sagrado como manifestación de la divinidad: el principio de inerrancia (el libro sagrado encierra una verdad absoluta e íntegra); principio de a-historicidad de la verdad del libro; el principio de superioridad de la ley divina con respecto a la ley humana; y la supremacía del mito de la fundación (un mito sobre los orígenes que señala el carácter absoluto del sistema de creencias al que los fieles son llamados adherirse). El integrismo es semejante en este sentido al fundamentalismo, aunque se diferencia de éste en que en el integrismo no se deriva la verdad directamente de un libro sagrado, sino de una autoridad personal (el magisterio de la Iglesia Católica, en el caso) que interpreta un libro sagrado (Pace y Guolo, 2006:14-15).

En cuanto al segundo elemento, el fundamentalismo implica una concepción del pacto político como un pacto religioso, o al menos implica dotar de un sentido religioso al pacto político. Busca devolver el fundamento sacro a la organización social (Kepel, 2005:20-21):

“El fundamentalismo es, de hecho, un tipo de pensamiento y de accionar religioso que se interroga sobre el vínculo ético que tienen las personas que viven en una misma sociedad, sentida como una totalidad de creyentes ocupados en cuanto tales en todos los campos del accionar social. Se plantea de modo radical el problema del fundamento último, ético-religioso, de la *polis*: la comunidad política que toma forma en el estado debe basarse en un pacto de fraternidad religiosa. Este pacto puede ser entendido al menos de dos modos: como reflejo de aquel pacto que un grupo de creyentes cree haber estipulado con Dios, o bien como símbolo de una tabla de valores irrenunciables en los que se creen y por los cuales vale la pena luchar con las armas de la política” (Pace y Guolo, 2006:8-9).

Los fundamentalistas son conscientes de que viven en una sociedad impregnada de pluralismo, duda e indiferencia religiosa. Desde luego, rechazan esta sociedad. Pero no están muy seguros de si la detestan por su tolerancia o de si la censuran por no ser suficientemente tolerante, especialmente hacia su propia intransigencia (Gellner, 1994:94-95). Las corrientes fundamentalistas ven en la religión una respuesta de sentido que es entendida como definitiva. Como consideran además que sus respuestas son la mejor respuesta posible a los grandes interrogantes de la vida y de la política, se sienten obligados no sólo a comunicar al mundo su verdad, sino también a imponerla si es necesario (Kienzler, 2000:26). Sin embargo, no todos los movimientos fundamentalistas o integristas se proponen alcanzar el poder y transformar así directamente y desde arriba la sociedad. Muchos llaman a constituir comunidades de creyentes que pongan en práctica las exhortaciones de su religión para generar así una transformación social desde la base (Kepel, 2005:20-21).

Steve Bruce, a quien hemos mencionado como teórico de la secularización en el capítulo anterior, también ha dedicado parte de su obra al estudio del fenómeno fundamentalista. Bruce (2003) coincide en la definición del fundamentalismo como un intento de imponer la propia tradición al conjunto de la sociedad. El fundamentalismo

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

se desarrolla en grupos dogmáticos y monoteístas, y por ello el budismo y el hinduismo serían menos proclives al fundamentalismo<sup>123</sup>.

La mentalidad fundamentalista está caracterizada por la tendencia a identificar a un *enemigo* y acusarlo de ser el responsable de todas las cosas que desagradan. Este enemigo puede reunir en sí grupos muy diversos. Los fundamentalistas son también proclives a encontrar signos y conexiones ocultas entre diversos fenómenos. En algunos casos aceptan el uso de la violencia. Así, el hecho de que los fundamentalismos protestantes (y católicos, podríamos agregar) no apelen a la violencia como hacen los islámicos se debería a que los primeros se desenvuelven en sociedades democráticas estables y prósperas. La mentalidad fundamentalista es coherente con la matriz religiosa de la que nace. Esta matriz religiosa ha sido dominante en la mayor parte de la historia de la humanidad, de modo que no se la puede considerar como una anomalía. El fundamentalismo ha de verse como la reacción tradicional de grupos que ven amenazada su forma de vida y la capacidad de transmitirla (Bruce, 2003).

A mediados de la década del '70 se producen algunos hechos que suelen ser considerados como manifestación de la efervescencia fundamentalista<sup>124</sup>. En 1976 Jimmy Carter, un baptista convencido que buscar renovar las bases morales de la sociedad estadounidense, es elegido presidente. Cuatro años más tarde, Ronald Reagan gana las elecciones presidenciales con el apoyo de los grupos fundamentalistas estadounidenses, entre los que destaca el movimiento de la *Moral Majority*. En 1977, por primera vez en la historia de Israel, las elecciones legislativas no permiten al laborismo formar por sí un gobierno. En 1978 Karol Wojtila es elegido papa y se pone fin así a la era pos-conciliar en la Iglesia Católica. En 1979 la revolución se hace con el poder en Irán.

El fundamentalismo cristiano estadounidense de los años '70 tiene sus antecedentes en la corriente teológica protestante de la primera década del siglo XX que, como dijimos al comienzo de este subapartado, intentaba un regreso a los *fundamentos* de su fe. Estos grupos planteaban la literalidad de la Biblia y la separación del mundo, en su creencia de que el mundo estaba por terminar pronto y era mejor mantenerse puro<sup>125</sup>. Aunque hay una ralentización de su desarrollo en torno de los años

---

<sup>123</sup> Es más discutible otro de los rasgos que Bruce (2003) identifica al decir que para que se produzca el desarrollo fundamentalista sería necesario que un grupo pueda reclamarse representante de la ortodoxia; y que por ello el catolicismo sería menos proclive al fundamentalismo (más estrictamente, al integrismo), ya que la ortodoxia está centralizada.

<sup>124</sup> Para profundizar en la historia del fundamentalismo y del integrismo, puede consultarse: Armstrong *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam* (2004); Bruce *Fundamentalismo* (2003); Galtung *Fundamentalismo USA: Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense* (1999); Kepel *La revancha de dios* ([1991]2005); Kienzler *El fundamentalismo religioso* (2000); Naïr *En el nombre de dios* (1995); Pace y Guolo *Los fundamentalismos* (2006).

<sup>125</sup> Socialmente, este protestantismo puede ser visto como una reacción contra la industrialización que minaba las bases de la organización familiar y económica tradicional. De hecho, los fundamentalistas de comienzos del siglo pasado se oponían al capitalismo internacional, que identificaban con el sionismo, y al sindicalismo, que identificaban con el comunismo. Defendían una forma de vida tradicional (con especial



## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

'30, el fundamentalismo estadounidense vuelve a robustecerse en los '60. Hay en ese momento una reacción contra el radicalismo estudiantil, las protestas en contra de la guerra de Vietnam, la liberación sexual y la mayor tolerancia hacia la homosexualidad. Los fundamentalistas cristianos buscan recuperar la primacía de su cultura: prohibir el aborto y la homosexualidad, afirmar los roles tradicionales de género y la autoridad de los padres sobre los hijos, poner trabas al divorcio, e imponer la oración y la teoría creacionista en las escuelas. Desarrollan dos tipos de acciones: acciones ofensivas, intentando imponer su agenda a las políticas públicas; y acciones defensivas, planteadas en términos de derechos de las minorías (Bruce, 2003). De alguna manera, esta forma de fundamentalismo, diferente al fundamentalismo más centrado sobre sí mismo de comienzos del siglo XX, está implícita en los orígenes del protestantismo. El protestantismo originario puede ser considerado como el modelo de revolución fundamentalista, en el sentido de que quiere operar un regreso a los fundamentos, a las fuentes de la autoridad divina revelada por los textos sagrados y presuntamente tergiversadas por la autoridad romana. El protestantismo vuelve a dar vigor a la práctica religiosa y mantiene una presencia fuerte de lo religioso en la vida cotidiana: los pastores, a diferencia de los sacerdotes católicos, no están aislados ni confinados a un estatuto de clérigo constreñido al celibato (Corm, 2006:143-144).

Una nueva y fuerte ofensiva fundamentalista se produce a mediados de los años '70. Toma por sorpresa a los laicos, que habían subestimado el desarrollo de la contracultura religiosa. Hay un intento de volver a sacralizar el mundo. En la *Moral Majority* convergen protestantes, católicos y judíos. Coinciden en el rechazo del aborto y de los derechos de los homosexuales, así como en la promoción de las ayudas estatales a las escuelas religiosas. Se pone especial énfasis en las cuestiones sexuales. Hay un frontal rechazo del feminismo, que es visto como una enfermedad: la supervivencia de la sociedad se asocia al mantenimiento del rol tradicional de las mujeres. Hay un miedo fundamentalista a la incertidumbre, a la influencia extranjera, a la ciencia y los expertos, y al sexo (Armstrong, 2004:348-392).

Aunque los triunfos de los fundamentalismos fueron limitados, sirvieron para volver a dar un tono religioso a la política. Los fundamentalistas habían sacado la religión de las sombras. Sus victorias asustaban a los laicistas, que veían que ésta no era la religión privada y domesticada de la Ilustración. La del fundamentalismo ha sido una ética de la separación. Han creado una contracultura diametralmente opuesta a la corriente secular: una religión que ofrece certezas para desafiar las dudas y los roles

---

énfasis en las cuestiones de moral sexual) asociada a un capitalismo agrario, y veían en el capitalismo sionista y en el comunismo dos grandes conspiraciones internacionales. Étnicamente entraban en la categoría que se conoce como *WASP* (*white, anglo-saxon, protestant*). Identificándose además con un incipiente patriotismo, rechazaban también la renovación bíblica protestante proveniente de Alemania (Bruce, 2003).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

cambiantes del mundo moderno. Pero al tratar de hacer a la religión científica y racional, el fundamentalismo le dio un carácter artificial<sup>126</sup>.

Hoy por hoy los grupos fundamentalistas estadounidenses siguen preocupados por lo que consideran como las tendencias corruptas de la sociedad norteamericana: altos niveles de consumo de droga, divorcios generalizados, promiscuidad sexual, aceptación de los derechos de las minorías sexuales, etc. Su prédica es un llamamiento a una radical reforma moral que tenga por base los valores familiares tradicionales (lo que incluye una férrea oposición a los derechos de los colectivos homosexuales), la libertad de elección educativa de los padres (mediante un sistema de *vouchers* o mediante la introducción de cursos alternativos de creacionismo junto a la enseñanza de la teoría de la evolución) y el reforzamiento de la religión en la esfera pública (plegarias en las escuelas y en ceremonias públicas). Estos reclamos de tipo moral se entremezclan con otros más ligados a la pragmática política de los sectores conservadores, como son la oposición a la expansión del rol de protección social del Estado, la defensa de la pena de muerte o la firmeza en la política exterior.

Este fundamentalismo se rebela contra el intervencionismo estatal, la política del bienestar, las organizaciones capitalistas corporativas y la industria del consumo, en nombre de la ética protestante burguesa de la autonomía individual. La premisa básica del fundamentalismo estadounidense es la sacralización de las instituciones y de los valores burgueses que corresponden al capitalismo temprano, y que ya no se corresponden con el capitalismo desarrollado del Estado de bienestar. Sin embargo, el modelo fundamentalista adolece de algunas contradicciones<sup>127</sup>. Así, mientras en el campo de lo económico busca el desarrollo de un mercado libre sin regulación alguna, en el campo cultural busca regular la moralidad privada mediante la legislación. Al reconocer su impotencia para conseguir que la gente se convierta a su visión moral, el fundamentalismo intenta imponerla a través del Estado (Casanova, 1994).

En los Estados Unidos el fundamentalismo es un movimiento que abraza tanto a líderes religiosos como a líderes políticos que entran en comunión con ellos. En Europa tal vez el fenómeno equiparable sea el del integrismo de ciertos líderes

---

<sup>126</sup> De hecho, una diferencia que se señala entre el fundamentalismo judío o musulmán, de un lado, y el fundamentalismo protestante estadounidense, de otro, es que los fundamentalistas judíos y musulmanes convirtieron su *mythos* en un *logos* pragmático destinado a obtener eficacia práctica, mientras que los fundamentalistas protestantes convirtieron su *mythos* en hechos pseudo-científicos creando un híbrido que no era ni buena ciencia ni buena religión (Armstrong, 2004:393-453).

<sup>127</sup> Como lo pone de manifiesto Steve Bruce (2003), el resultado político del fundamentalismo protestante estadounidense en el mediano plazo es dudoso. En primer lugar, porque aunque la certeza y el dogmatismo son fuertes elementos psicológicos de movilización, el purismo lleva a una fragmentación cada vez mayor. Hay una contradicción entre la puridad interna (que en muchos casos los vuelve anticatólicos y antisemitas) y la necesidad de establecer alianzas con otros grupos. Además, los grupos fundamentalistas crean expectativas muy altas, que son rápidamente decepcionadas. Finalmente, les resulta difícil luchar contra aquello que rechazan, porque en muchos casos (el divorcio, el aborto) no se trata de transformaciones circunstanciales, sino propias de cualquier sociedad democrática, plural e individualista.

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

religiosos católicos, en especial en países en los que esta religión es dominante como España o Italia. Ha aquí un renacimiento de la fuerza pública de la religión, que hace que grupos religiosos asuman demandas políticas. Sería el caso, según Rafael Díaz-Salazar (2008a:30-31), de los grupos integristas católicos en Europa que buscan imponer su propia agenda religiosa.

El catolicismo en general, a partir del Concilio Vaticano II, ha reconocido la legitimidad de la Modernidad y aceptado la autonomía de las esferas seculares. Sin embargo, no cree que esta autonomía sea absoluta, ni acepta la relegación de la religión y la moralidad a la esfera privada. Tiene una concepción organicista de la sociedad, y exige que todas sus partes funcionen en beneficio del bien común y conforme con ciertos ideales morales. Esta concepción política puede funcionar de modo conservador (como lo ha hecho largamente) o bien en una dirección transformadora (Casanova, 1994). El integrismo católico es una manifestación de la primera posibilidad<sup>128</sup>.

Características totalmente diferentes asume el fundamentalismo en el mundo islámico. El Islam ofrece una identidad nacional, notoriamente en el contexto de lucha contra el colonialismo. La nación musulmana moderna a menudo es sencillamente el total de los musulmanes en un determinado territorio. El Islam también continúa desempeñando su viejo papel de una especie de Constitución inalterable eterna al amparo de la cual la burguesía, ahora bastante extendida, puede criticar y en ocasiones tal vez inspeccionar a los *mamelucos* tecnocráticos (Gellner, 1994:30).

Al igual que el fundamentalismo occidental, el fundamentalismo islámico afirma la preeminencia de la ley revelada. El hecho de que la divinidad vaya por delante de la legislación humana tiene implicaciones profundas en la vida musulmana. No sólo significa que un fundamentalista puede tener dificultades en aceptar la ley moderna y sus prácticas legislativas; también significa que desde el mismo principio se introdujo en la sociedad humana una cierta separación de poderes. Se subordina así el poder ejecutivo al cuerpo legislativo divino y se convierte a los teólogos-abogados en los controladores de la rectitud política (Gellner, 1994:19).

Hay que recordar además que el fundamentalismo islámico se desarrolla en zonas geográficas en las que la Modernidad (y por ende la secularización) se ha desarrollado de un modo muy diferente a los países centrales. En el mundo islámico, desde que la propia organización política está fundada en la ley sagrada del Corán y la

---

<sup>128</sup> Existen tres vías para que el catolicismo funcione como religión transformadora. La primera se da en aquellas sociedades, como las latinoamericanas, que se enfrentan al desafío central de la emancipación respecto de la pobreza. El segundo caso es el de la salida de un Estado autoritario, en el que la Iglesia puede servir de voz de las aspiraciones sociales. Esto es lo que sucedió en lugares como Polonia, Chile, España o Filipinas. En tercer lugar, en las sociedades capitalistas desarrolladas, el catolicismo puede desempeñar su rol emancipador liberando al hombre de la deshumanización de las estructuras económicas y políticas, de la burocratización y colonización del mundo vital y del solipsismo narcisista (Casanova, 1994). En este subapartado, en cambio, insistimos sobre las derivas conservadoras del catolicismo.

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

tradicón sacra, toda la vida social se halla impregnada de los principios islámicos, lo que hace que no sea aplicable aquí la distinción propia del pensamiento moderno occidental, entre moral privada y normas jurídicas públicas (Filoramo, 2000b:194-195)<sup>129</sup>. Este fundamentalismo puede explicarse como una respuesta violenta frente a tensiones cognitivas y dificultades materiales en sociedades tradicionales en transición (Luckmann, 2008:23)<sup>130</sup>.

Las relaciones entre el fundamentalismo y la Modernidad son conflictivas. Por un lado, es evidente que el fundamentalismo religioso expresa un rechazo a los avances del mundo moderno, secularizado, plural y democrático, ofreciendo un proyecto de mundo alternativo (Kienzler, 2000:25). El fundamentalismo se inscribe en un rechazo de la razón crítica que es juzgada como disolvente: se rechaza la idea de la misma libertad para todos, se rechaza la distinción entre lo público y lo privado porque reduce el ámbito de influencia de la religión y se rechaza también el relativismo, porque cuestiona la verdad religiosa (Valadier, 1993; Bruce, 2003). Como lo dice Gilles Kepel (2005:20-21):

“Es el conjunto de este proceso lo que hacia 1975 empieza a revertirse. Un nuevo discurso religioso toma forma, no para adaptarse a los valores seculares sino para devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad, cambiándola si es necesario. Este discurso, a través de sus múltiples expresiones, propone la superación de una modernidad fallida a la que atribuye los fracasos y las frustraciones provenientes del alejamiento de Dios. Ya no se trata del *aggiornamento* sino de una ‘segunda evangelización de Europa’. Ya no de modernizar el islam, sino de ‘islamizar la modernidad’. En quince años este fenómeno ha adquirido dimensión universal: surgió de civilizaciones que difieren entre sí tanto por su origen cultural como por su grado de desarrollo. Pero, sobre todo, se desplegó como reacción a una ‘crisis’ de la sociedad cuyas causas profundas dice haber identificado, por debajo de los síntomas económicos, políticos o culturales a través de los cuales se manifiesta” (Kepel, 2005:20-21).

Sin embargo, no puede descartarse que, al mismo tiempo, el fundamentalismo sea un producto de la Modernidad, y en particular de la Modernidad en sus formas más avanzadas. En primer lugar, porque puede verse el fundamentalismo como una reacción

---

<sup>129</sup> El Islam conoció un éxito político temprano y rápido, lo cual tal vez sea una de las razones por las que nunca surgió en él el dualismo iglesia / Estado: la comunidad carismática original no necesitaba definirse contra un Estado, porque fue el Estado desde el mismo principio (Gellner, 1994:21). Sobre la justificación teórica de la laicidad en el seno del Islam puede verse Etmueller (2006).

<sup>130</sup> También respecto del Islam se discute hasta qué punto están o no presentes los elementos de austeridad y disciplina ligados al nacimiento del *ethos* capitalista. Berger (2009:73) cree que hay una incompatibilidad entre la racionalización exigida por el desarrollo capitalista y el espíritu religioso islámico. Gellner, en cambio, dice que el Islam reformista podría corresponderse, al menos en teoría, con estos rasgos. De hecho, dada la congruencia entre lo que la sociología weberiana nos haría esperar y lo que ofrece el Islam alto y reformista, resulta un tanto enigmático que el rendimiento económico musulmán no descuelle bastante más de lo que lo hace. La riqueza generada por el petróleo produciría aquí un efecto distorsionador difícil de evaluar (Gellner, 1994:35-36). Bien que estuviera dotada desde tiempos lejanos de una burguesía comercial y de una urbanización significativa, esta civilización no llegó a generar industrialismo; pero una vez que el industrialismo y sus varios acompañantes se introdujeron en él y hubo experimentado no sólo las perturbaciones resultantes sino también algunos de sus beneficios, se volvió no hacia la secularización sino más bien hacia una afirmación vehemente de la versión puritana de su propia tradición (Gellner, 1994:36).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

defensiva frente a los temores que genera la propia Modernidad. La rapidez de las transformaciones sociales, ligadas al rápido desarrollo del saber, genera profundas angustias e incertidumbres. Muchos individuos buscan entonces bases indiscutibles, que encuentran en la esfera religiosa. La propia Modernidad provoca el fundamentalismo como uno de sus frutos menos esperados. El fundamentalismo, un experimento moderno propio de sociedades que han pasado de una economía de excedente agrícola a una economía tecnológica que les permite reproducir indefinidamente sus recursos, intenta la recuperación del pasado pero, en sus métodos, ha asimilado el racionalismo pragmático de la Modernidad (Armstrong, 2004:21-29; Valadier, 1993).

Una segunda forma de vinculación es a través del vacío de sentido producido en condiciones de la Posmodernidad. Sería la propia Modernidad la que, vacía de un proyecto común y desilusionada de las grandes utopías liberales o marxistas, habría llevado a una grave situación de anomia. En esta perspectiva, podría creerse que la Modernidad, para suplantar la religión, debió crear nuevos relatos omnicomprendidos, nuevas religiones civiles o políticas. Ante el fracaso de éstas, la necesidad de cosmovisiones que den sentido a la realidad se ha canalizado a través de las nuevas formas religiosas.

“En todos los casos reprochan a la sociedad su desmembramiento, su *anomia*, la ausencia de un proyecto común al cual puedan adherirse. Más que combatir una ética laica que consideran inexistente, piensan que la modernidad producida por una razón sin Dios no ha sabido, en definitiva, engendrar valores: al atascar los mecanismos de solidaridad generados por el Estado-providencia, la crisis de los años setenta dejó al desnudo angustias y miserias humanas sin precedente. A ojos de los nuevos militantes religiosos, esa crisis revela la vacuidad de las seculares utopías liberal o marxista, cuya traducción concreta es en occidente el egoísmo consumista, y en los países socialistas y el Tercer Mundo la gestión represiva de la penuria, en un marco de olvido de la sociedad de los hombres” (Kepel, 2005:24).

Así, y paradójicamente, las reacciones antimodernas estarían insitas en el propio espíritu de la Modernidad<sup>131</sup>. La Posmodernidad debe entender que el desafío fundamentalista pertenece, como la reconfiguración religiosa en sí misma, a los desafíos propios de la Modernidad (Mardones, 1996:132). Este proceso anti-moderno incluiría la crítica de la diferenciación institucional entre lo político y otras esferas sociales, la crítica al rol transformador del Estado y, en general, la crítica a los valores humanistas modernos (Touraine, 2008:100).

El fundamentalismo, ya lo hemos dicho más arriba, no es cuantitativamente significativo. Como afirma Thomas Luckmann (2008:24), se trata de islas de ortodoxia eclesial y político-ideológica en el mar de la difusa religiosidad contemporánea. Sin

---

<sup>131</sup> Es dudoso que, como lo pretende Hervieu-Léger (2005:277-278), el mismo proceso de subjetivación de las creencias religiosas que está detrás de la fluidez que adquieren las creencias religiosas contemporáneamente pueda ser la clave para interpretar el desarrollo de los grupos integristas. Parece más bien que la Modernidad produce el fundamentalismo no como una continuidad de su naturaleza constitutiva, sino más bien como reacción contra ella.

embargo, sí resulta significativo por la fuerza y la implicación política de sus líderes (ya se trate de líderes propiamente religiosos, ya se trate de líderes políticos que responden a la lógica del fundamentalismo), y su correlativa capacidad para guiar la agenda pública. En este sentido, Fernando Savater (2007:7) y Georges Corm (2007:33; 2006:23-37) coinciden en señalar que no se trata de que el mundo occidental (o más bien, sus élites) estén retornando a lo religioso, sino más bien de que esas élites están echando mano a un discurso religioso, para poder legitimar acciones políticas que serían injustificables a la luz de los valores ilustrados<sup>132</sup>.

## **2. LA RECONFIGURACIÓN DEL ROL POLÍTICO DE LA RELIGIÓN**

Las transformaciones de la religión en la Posmodernidad van de la mano de un nuevo rol político para la religión. Este nuevo rol implica, en primer lugar, una redefinición de las fronteras clásicas entre lo público y lo privado (subapartado 1). Al mismo tiempo, es posible ver cómo las organizaciones religiosas se repositionan en la esfera pública (subapartado 2) y crecen los reclamos de reconocimiento de la identidad religiosa (subapartado 3).

### **2.1. HIPER-INDIVIDUALISMO Y TRANSFORMACIÓN DE LO PÚBLICO**

El hiper-individualismo de la Posmodernidad se muestra en toda su fuerza cuando se analizan las nuevas modalidades del desencanto y la pérdida de compromiso con lo político. Si los años '60 del siglo XX fueron una época de efervescencia y de implicación política en la creencia de la posibilidad de un cambio radical de los modos de vida, la Modernidad tardía de hoy ha perdido totalmente la pasión por lo político.

El hiper-consumismo contemporáneo encierra al individuo en una serie infinita de actos de consumo, que se reproducen una y otra vez. El espectáculo, que es también objeto de consumo, reemplaza al compromiso con la cosa común. Como lo dice Régis Debray:

“Los filósofos en boga desde hace cincuenta años, individualistas y libertarios, anti-totalitarios y liberales, hablan de esta euforia como de una baja y vil espuma. Hablan de derechos, de sexo,

---

<sup>132</sup> Aunque resulte paradójico, este esencialismo religioso utilizado por las élites gobernantes en ciertos países sería posible porque la propia cultura humanista, moderna y laica de la ilustración lo había utilizado para justificar sus categorías (Corm, 2007:34). La cuestión parece ser doblemente circular: así como hoy se admite generalmente que las raíces de la secularización se encontraban presentes ya en la propia tradición cristiana, sería la misma ilustración la que llevaría en sí el germen de la reaparición de lo religioso. Y es que el esencialismo propio del discurso religioso renaciente estaría ya presente en las categorías del pensamiento ilustrado, como por ejemplo la división entre pueblos civilizados y no civilizados que justificó el colonialismo (Corm, 2007:34).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

de lenguaje, de libertad, de valores. *I, me and myself*. Pero ya no de fraternidad. *Comunitario* es una palabra vil. *Comunismo* es obscena, y sin embargo ahí había comunión. No hablemos de la *patria* y del *Partido*. Ya no se va al meeting ni a la guerra. Los ritos cívicos se borran. Entonces, ¿qué es lo que queda? El deporte y el papa. El Mundial y los funerales del Santo Padre. Sin olvidar el concierto de rock y las fiestas techno, mini-productos de sustitución para los jóvenes, o incluso las sectas, para los colgados. Yo no los coloco en el mismo plano, pero el inconsciente colectivo mezcla todo. Todas las comunidades consistentes son imaginarias. El mito de la identificación nacional no existe más [...]” (Debray, 2005, traducción nuestra).

El tema ha sido desarrollado, entre otros, por Marcel Gauchet (2003a:115-122) y Régis Debray (2004; 2005). En su lucha con lo sagrado religioso, la democracia moderna había adquirido una sacralidad propia, que la había alzado por encima de las cosas profanas. Hoy esta sacralidad se ha perdido, y hay una restauración del hombre privado. En la Modernidad, vivir privadamente era abstenerse de la parte más noble de la existencia: la cosa pública. Hoy vuelve a ser un fin legítimo. La democracia se ha convertido en democracia de opinión, en la que los *feudos* de individualismo debilitan la totalidad de la cosa pública.

La Modernidad significó el paso de una sociedad fundada en la religión a una sociedad basada en la ideología. En la sociedad de la ideología, la religión se transformó. Esta transformación revistió un doble aspecto. Por un lado, el pensamiento religioso se convirtió insensiblemente en ideología. El ideal tradicional de la vida cristiana se formuló en un lenguaje histórico y secular. Por otro lado, la religión como convicción se redefinió, lenta e insensiblemente, pero de forma irresistible, como creencia individual, como opinión religiosa, entre otras opiniones posibles (Gauchet, 2001:8).

Sin embargo, la religión persistía de alguna manera. Más allá de la forma religiosa explícita, había una forma religiosa implícita, más profunda. Era la forma de lo *Uno*: la unidad del cielo y de la tierra que tomaba cuerpo gracias al poder mediador, la unidad del cuerpo colectivo y del poder que se concretizaba por la intermediación de las gradaciones jerárquicas, la unidad de los hombres entre ellos en el seno del cuerpo colectivo. Esta forma implícita se mostró capaz de sobrevivir a la destrucción de sus instrumentos religiosos explícitos y a su repudiación expresa: ella rodeó los espíritus antimonárquicos, los espíritus igualitaristas, los espíritus individualistas durante todo el siglo XIX y hasta la primera mitad del XX (Gauchet, 2001:9-10).

En la época actual se produce una profunda transformación de las ideologías, pero no su muerte. El mismo trabajo de la historia que hizo posible la religión implícita en un momento dado ahora la destruye y destruye los vestigios del *Uno* colectivo<sup>133</sup>. De

---

<sup>133</sup> La misma idea de unidad que permanece en Corm (2006:135-139). El arquetipo bíblico (un solo dios, un profeta, una revelación) marcó una impronta en el funcionamiento de las sociedades sometidas a las expresiones del monoteísmo. La separación de la religión y de la política que la filosofía de las luces y luego la Revolución Francesa creyeron realizar plenamente eran en realidad engaños. Las sociedades

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

este modo, la historia acaba de des-teologizar el elemento del devenir y de disipar la impronta de la heteronomía (Gauchet, 2001:11-12). La creencia política deja de ser (implícitamente) religiosa: se libera de la presión que el modelo sacral continuaba ejerciendo implícitamente sobre toda representación posible de la sociedad<sup>134</sup>.

Sin embargo, el hiper-individualismo no es la única fuerza en acción en el debilitamiento de los vínculos comunitarios de identificación ciudadana nacional. Como explica Richard Falk (1999b), la viabilidad de esta última depende de que el Estado disponga de suficiente espacio político para hacer que la viabilidad de su proyecto humano estimule la participación de la ciudadanía. Este Estado, sin embargo, hoy está siendo desplazado por lo que puede llamarse Estado neurótico. Las presiones globalizadoras inducen a los gobernantes a adoptar políticas que contradicen la propia identidad ética de los Estados<sup>135</sup>. El proceso globalizador lleva además a una *balcanización o fragmentación social y cultural del mundo*. Por un lado, las decisiones económicas y políticas a nivel planetario se toman cada vez más de acuerdo a unos pocos intereses políticos y comerciales, normalmente privados y, por otro lado, paradójicamente, ante el debilitamiento del Estado nacional, son cada día más habituales las manifestaciones violentas de nacionalismo, xenofobia y racismo. Difícilmente pueda separarse la aparición de estos fenómenos de la des-territorialización de la toma de decisiones sobre importantes medidas económicas y del ataque al Estado y a la soberanía nacional (Martínez de Pisón, 1997:45).

Además de las derivas individualistas y las presiones globalizadoras, aparece un tercer foco de riesgo para las democracias nacionales tal como habían sido clásicamente concebidas en su forma moderna. Habermas (2011a:15) se refiere a los *subsistemas funcionales autopoieticos*, que tienden a funcionar de acuerdo con sus propias lógicas, con total independencia de la autodeterminación democrática de las sociedades. Estaríamos así ante un funcionamiento de estos sistemas regido por sus propios imperativos funcionales, con independencia de las necesidades de integración social y de los diversos mundos de la vida de la población.

En este contexto, se evidencia una nueva organización de la dicotomía público / privado. Dos posibles interpretaciones de las nuevas configuraciones concurren en la

---

laicizadas siguieron marcadas por el arquetipo de un ideal de unidad, de una revelación filosófica, de una tierra prometida.

<sup>134</sup> Gauchet (2001:12) insinúa también, y en esto no estamos de acuerdo, que al mismo tiempo que la política pierde su sentido implícitamente religioso, la religión deja de ser política, porque se vacía de sus implicaciones inmemoriales en cuanto a la forma de la comunidad de los hombres. A lo largo de este trabajo veremos que esto no es así, porque las religiones, aunque sea de modo minoritario, siguen manifestando sus pretensiones de control sobre la comunidad cívica.

<sup>135</sup> Falk (1999b) propone una solución dialógica que supere la elección polarizada entre el patriotismo y el cosmopolitismo. Un recurso simple al cosmopolitismo se muestra insuficiente, porque el cosmopolitismo da por hecho una serie de premisas que cada vez resultan más difíciles de reconciliar con la realidad del globalismo efectivamente existente. Proyectar un cosmopolitismo como alternativa al patriotismo nacionalista sin tener en cuenta el reto que plantea el globalismo dirigido por los mercados de las corporaciones y los bancos transnacionales es ser demasiado inocente.



## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

especie, aunque tal vez pueda pensarse que se trata de explicaciones complementarias más que de una oposición irreductible. Marcel Gauchet insinúa que lo que está sucediendo es, en la línea de la explicación de Régis Debray, que lo privado toma la delantera sobre lo público. Daniel Innerarity se refiere más bien a una creciente confusión entre lo privado y lo público.

Para Gauchet (2003b:314-315), el abandono de la cosa colectiva tendría que ver con la pérdida del sentido religioso. La comprensión de las sociedades como conjuntos coherentes sobre los que los seres humanos pueden actuar de forma concertada para transformarlos es una herencia religiosa. Una insistencia del mundo religioso sobre las formas de estructuración de las comunidades humanas había generado una certeza sobre la posibilidad de descifrar lo colectivo y actuar sobre él. Esta modalidad de interpretación de lo colectivo habría sobrevivido incluso a la secularización de la Modernidad temprana. Pero hoy se estaría perdiendo. El horizonte del gobierno común se ha desvanecido: ya no hay ni reforma ni revolución. Sólo hay cambios que se producen independientemente de la voluntad de los hombres, y sólo es posible aspirar a administrarlos.

Hacia 1970 surge una onda depresiva *invisible y brutal*: la fe en la fuerza del Estado es suplantada por el regreso al liberalismo de la regulación automática, que había sido descartado en la crisis de los años '30. Se produce una liberalización y ampliación de los campos de referencia que consagra las opciones personales, los vínculos voluntarios y las relaciones negociadas contractualmente. Desaparece la tendencia a la centralización y el reclutamiento anónimo de la era de las masas: la *lógica del artificio* tiene a multiplicar, dispersar, sustituir viejas jerarquías verticales por nuevas relaciones horizontales. En este sentido, el Estado-providencia ha funcionado como un agente de desvinculación: al ofrecer seguridad a los individuos, los ha dispensado de la pertenencia familiar y comunitaria que antes era indispensable (Gauchet, 2003a:73-83).

La nueva dimensión de la relación entre lo público y lo privado implicaría un perfeccionamiento de la fase liberal de separación laica, al desaparecer los conflictos del pasado: la iglesia ya no pretende su hegemonía normativa, el Estado ha renunciado a ofrecerse como alternativa a la religión (Gauchet, 2003a:84-86). En la antigua división público / privado, la fe había quedado confinada al espacio privado mediante la afirmación de la política como espacio englobante<sup>136</sup>. La libertad de la esfera civil se establecía en la esfera estatal. Hoy esta superioridad de la política está puesta en

---

<sup>136</sup> En la Modernidad el Estado se separó de la iglesia y de la religión de modo tal que se aseguraba la total independencia de lo terrenal, pero sin impedir al individuo creyente continuar cultivando la idea que prefiriese de su relación con el cielo, en el ámbito de su vida privada. De este modo, la política se colocó fuera de la religión, pero a la misma altura de la religión, lo que permitió que muchos feligreses se integraran en el juego político como ciudadanos ejemplares, sin dejar por ello de ser feligreses obedientes. Hoy se habría consumado la integración de las religiones en la democracia: la autonomía de los campos religioso y terrenal es ya un hecho que no hace falta afirmar mediante una lucha contra siglos de tradición (Gauchet, 2003a:73-83).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

cuestión. Todo lo que se relacione con la explicación última de la experiencia humana ha sido devuelto al individuo: lo colectivo ya no representa un valor completo en sí mismo, como cuando la adhesión aconfesional a la cosa pública daba una justificación de la existencia. Las creencias y adhesiones se convierten en proveedoras de sentido colectivo sin abandonar el orden de la opción individual, sólo se conciben interpretaciones privadas de los fines públicos.

“Todo lo que dependa de la explicación última, de la toma de posición sobre el sentido de la aventura humana, ha sido devuelto a la responsabilidad del individuo. Lo colectivo ya no representa un valor metafísico completo en sí mismo, como representaba mientras se suponía que debía abrir la puerta de la autonomía. La adhesión aconfesional a la cosa pública podía haber ocupado el lugar de una justificación de la existencia o de una respuesta a la pregunta sobre los fines últimos. Pero se ha despojado de ese prestigio” (Gauchet, 2003a:88-89).

La sociedad civil aparece así desvinculada de la política, los derechos de la persona son derechos del individuo desnudo, y no del ciudadano. Los individuos hacen un uso público de sus derechos privados, planteados como exteriores a la escena política. El titular de los derechos es un mero portador de intereses. Antes los intereses eran legítimos si se presentaban como componentes de un interés común. Hoy los intereses del individuo son legítimos en sí mismos. El mercado no es ahora una simple institución económica en el interior de la sociedad: la sociedad es ya una sociedad de mercado. El mercado es un modelo que rebasa la economía, para aplicarse al conjunto de las acciones en el conjunto de la vida social (Gauchet, 2003a:88-99; 2003b:316).

Ante el vaciamiento de lo público, se busca el sentido en los antiguos recursos que permanecen en el seno de la sociedad civil. Paradójicamente, se pretende que ellos den sentido a lo público, pero sin salir del ámbito de lo privado:

“Las religiones y morales heredadas adquieren un papel bien definido, que no es necesariamente el que ambicionaban y que las modificará inevitablemente. [...] Se exige a las creencias y adhesiones convertirse en proveedoras de sentido de la vida colectiva sin abandonar el orden de la opción individual, dando por sentado que sólo son concebibles las interpretaciones privadas de los fines públicos” (Gauchet, 2003a:90).

Algunos puntos concretos de la explicación de Gauchet podrían prestarse a controversia, por ejemplo que las religiones hayan renunciado completamente a su pretensión de hegemonía normativa<sup>137</sup>. A lo largo de este trabajo analizaremos algunos casos concretos que nos permitirán visualizar si esta interpretación es adecuada o no. También es dudoso, como lo destaca Françoise Champion (2001:51) que la tesis de la *era de las identidades* o la *puesta en escena pública de de la diversidad social que tiende a convertirse en un fin en sí misma* agote las formas de actuación pública de las identidades privadas. De hecho, esta tesis desconoce que sobre el terreno hay también

---

<sup>137</sup> Ver también, de Gauchet, el artículo *Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé* (2003b).

## **Capítulo II** **Secularización, pluralismo y Posmodernidad**

muchas reivindicaciones identitarias preocupadas, al mismo tiempo que de su propio interés, del bien común.

De todas formas es pertinente su explicación sobre la puesta en escena pública de las identidades religiosas privadas. Y es aquí donde, creemos, enlaza la postura de Daniel Innerarity sobre la transformación de las relaciones entre lo público y lo privado como la simultaneidad de la privatización de lo público con la publicización de lo privado, produciéndose una progresiva falta de diferenciación entre las dos esferas:

“Se ha producido una modificación del marco de condiciones a partir del cual los temas eran identificados y tratados como privados o públicos. El espacio íntimo ya no está rodeado por un mundo público que pudiera representar un cierto contrapeso frente a la intimidad. Valores privados, creencias, exigencias, emociones, sentimientos e identidades adquieren preeminencia sobre cualquier otra consideración en el compromiso público de los ciudadanos. Con ello no sólo se modifica el espacio público; también desaparece algo así como la esfera auténticamente privada. La intimidad es impregnada por la política, sin que sea fácil determinar quién invade a quién, si lo privado a lo público o lo público a lo privado” (Innerarity, 2006:33-34).

La privatización de lo público se asocia a la irrupción de lo personal en la esfera pública, convirtiendo lo íntimo en espectáculo mediático y la transformación de los temas políticos en asuntos de imagen y sentimiento (Innerarity, 2006:34). La politización de lo privado se encuentra en el hecho de que los grandes problemas públicos son los problemas de la vida privada: el género, la identidad o la experiencia religiosa (Innerarity, 2006:34). Los dos procesos son paralelos e implican una tendencia a la fusión de lo público y lo privado que termina haciendo que no haya un espacio de verdadera intimidad, porque la esfera pública se rige precisamente por la idea de transparencia, y que tampoco haya un criterio común que trascienda lo privado (Innerarity, 2006:36).

Las religiones participan de esta reconfiguración de la relación público / privado. Hay dos vías preferenciales para ello: la intervención de los actores religiosos en los debates públicos de diversa especie y la discusión de las identidades religiosas como problema público. Las veremos en los subapartados siguientes.

### **2.2. LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS EN LA ESFERA PÚBLICA**

He aquí una paradoja más de la Posmodernidad: al mismo tiempo que la religión se subjetiviza y se privatiza cada vez más, produciéndose como ya hemos visto una pérdida del monopolio de las creencias religiosas por parte de las comunidades religiosas organizadas, los actores religiosos institucionales dan testimonio de una acentuada presencia pública. Aunque no reclamen un estatuto de oficialidad formal, en

las democracias contemporáneas los grupos religiosos buscan cada vez más intervenir en el debate público articulando sus pretensiones normativas.

Las formas de intervención son distintas según el modo en que se articulen, como resultado de un cierto contexto histórico, las relaciones entre la esfera pública y la religión. Así, recurriendo a una oposición tipológica ideal, puede recordarse el modo en que se vinculan el espíritu de la religión y el espíritu de la libertad en las condiciones de emergencia de la democracia en los Estados Unidos, tal como surge de los análisis de Tocqueville; y se menciona como antítesis el caso francés, en el que la esfera pública (en especial la esfera pública estatal) se constituyó como un intento consciente de exonerar al poder político de la tutela de la religión (Hervieu-Léger, 2001:290).

Esta re-implicación política de los grupos religiosos es visible en diferentes lugares del planeta. En Europa se ha visto reaparecer recientemente la idea, propulsada sobretudo por la Iglesia Católica, de una re-evangelización del viejo continente (Pelletier, 2000:8-9), alejado de la fe por las tendencias secularistas del mundo contemporáneo. Pero detrás de esta re-evangelización no hay sólo una búsqueda de dotar de sentido a identidades individuales: hay una dimensión colectiva, un intento de convertir a la religión en una fuente importante de lealtad en un momento en que los Estados nacionales han perdido su capacidad de generar los compromisos que en algún momento lideraron (Voyé, 1999).

Esto se manifiesta no sólo al interior de los Estados europeos, sino también a nivel de la Unión Europea y su búsqueda de identidad política. Un magnífico ejemplo lo ofrece el debate sobre la mención a las raíces cristianas de Europa durante la discusión del proyecto de Constitución Europea<sup>138</sup>. Es la Iglesia Católica la entidad que más se ha involucrado en este camino de construcción de la identidad europea. Las otras iglesias cristianas han mostrado un interés menor. Aunque todas las iglesias cristianas ven en el proyecto europeo una posibilidad de garantizar la paz y desarrollar el ecumenismo, el nivel de compromiso de las iglesias protestantes es menos fuerte, y éstas experimentan un sentimiento ambiguo respecto de Europa, tal vez por temor a que el proyecto europeo se vuelva el proyecto de la Europa católica.

Desde el comienzo, los protestantes han tenido una actitud relativamente escéptica y distante hacia Europa. En primer lugar, porque en Europa el protestantismo ha estado ligado al nacimiento y afirmación de las identidades nacionales y regionales, y porque además carece de una autoridad central. En segundo lugar, el origen del proyecto europeo ha de encontrarse en figuras de la social-democracia católica, y entre los doce primeros países de las Comunidades Europeas, siete eran casi exclusivamente católicos y otros dos eran mixtos, de modo que el catolicismo representaba el 60 por

---

<sup>138</sup> Ver sobre este punto los artículos de Bossuat (2005) *Histoire d'une controverse. La référence aux héritages spirituels dans la Constitution Européenne* y Riva (2008) *Les débats intellectuels sur l'Europe au prisme du religieux en France et en Italie*.

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

ciento de la población de aquella Europa y el protestantismo sólo el 16 por ciento. Finalmente, los protestantes no están de acuerdo con la propuesta papal de re-cristianizar Europa, porque reconocen que la Ilustración permitió la manifestación de valores esenciales fundados en el Evangelio y porque ven la distinción entre las iglesias y el Estado como algo valioso. Del mismo modo que los protestantes, los ortodoxos también temen que detrás del proyecto católico de que Europa se extienda *desde el Océano Atlántico hasta las Montañas Urales* se esconda un proyecto de dominio católico. En el caso de la Iglesia Anglicana, su particular vinculación con un Estado en concreto también le hace temer que el predominio católico le haga perder su identidad<sup>139</sup>.

La implicación política de los actores religiosos en los Estados Unidos es clásica. No sólo las iglesias se implican directamente en los debates, sino que también lo hacen a través de un sinnúmero de otras organizaciones intermedias, como fundaciones y *think-tanks* por ellas dirigidos. Sin embargo, al mismo tiempo que se produce esta participación, existe una conciencia clara de la importancia de los principios constitucionales que regulan el juego de las relaciones entre el Estado y la religión<sup>140</sup>. Como afirma Mark Lilla (2008:20):

“En cuanto a la experiencia estadounidense, es claramente excepcional: no existe ninguna otra sociedad industrial plenamente desarrollada que tenga una población tan comprometida con sus creencias (algunas de ellas de lo más exótico) y que al mismo tiempo esté tan comprometida con la Gran Separación [...] Los estadounidenses mantienen diferencias potencialmente explosivas sobre el aborto, el rezo en los colegios, la censura, la eutanasia, la investigación biológica y un sinnúmero de asuntos; y sin embargo en general los resuelven dentro de los límites de la constitución. Es un milagro”.

En América Latina, una vez más, la situación es distinta<sup>141</sup>. La declinación del *monopolio católico* y el reforzamiento de la pluralidad religiosa no se tradujeron en nuevas posturas que promovieran una ampliación de la neutralidad religiosa estatal. Los nuevos actores imitaron las ambiciones históricas de la Iglesia Católica, hasta ese momento monopolísticas, por controlar el espacio público y las políticas de Estado. Los horizontes de la conversión pentecostal no dejan de pretender ejercer también algún grado de control sobre la agenda pública (Mallimaci, Donatello y Cucchetti, 2006). La cultura política emergente del movimiento evangélico no se sitúa en ruptura, sino más bien en continuidad, con el corporativismo propio del catolicismo popular; pero implica

---

<sup>139</sup> Ver al respecto Díaz-Salazar *Laicismos europeos y nuevos debates sobre la laicidad* (2008b).

<sup>140</sup> Ver sobre el punto Durham y Smith *Religion and the State in the United States at the Turn of the Twenty-first Century* (2010).

<sup>141</sup> En primer lugar, hay que tener en cuenta que la secularización de la esfera pública ha sido paradójica: la separación de las iglesias y el Estado proclamada por las constituciones liberales se asoció desde un primer momento a una fuerte implicación pública de los actores religiosos, en especial los católicos. La nación populista, orgánica, segmentaria o étnica continua oponiéndose al modelo de nación cívica, voluntaria, contractual y electivo inscrito en las constituciones. Más allá del marco jurídico secular, las prácticas sociales e incluso políticas no son seculares (Bastian, 1997:109; 2001:135).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

una innovación política en cuanto supone desestabilizar las expectativas de monopolio, tanto del poder estatal como de la Iglesia Católica (Bastian, 1997:110-111; 2001:141).

El aumento de la diversidad religiosa no ha supuesto una retirada de las ofertas religiosas del espacio público (Cucchetti, 2003:9), sino que más bien parece lo contrario. Los nuevos actores intentan incidir no sólo en las grandes cuestiones públicas, sino también en la moralidad de sus feligreses, abarcando tanto su ámbito más propiamente privado como los aspectos públicos de la conducta. Los pastores se constituyen así en guías de las conductas en el ámbito social. El guía moral adopta en muchos casos una actitud de cruzado, que está en la base de la acción de los dirigentes evangélicos. Esta posición es el resultado de una correspondencia entre una teología moral del convertido y el elegido y una teología política del emprendedor identitario (Colonomos, 1996:90-91).

La Iglesia Católica interviene constantemente sea como mediadora en los conflictos políticos o como opositora a las medidas de modernización. La formación de partidos evangélicos responde a esta situación intentando desplazar a la Iglesia de su relación privilegiada con el Estado, y movilizándolo de la misma manera que la Iglesia Católica lo hace con las suyas (Bastian, 1997:109). La implicación pública de las iglesias evangélicas es sin embargo relativamente reciente. En efecto, suele insistirse en la actitud de *retirada del mundo* del primer Pentecostalismo, su posición de huelga social y de rechazo de participación en la vida política. Sin embargo, a partir de los años '80, los evangélicos comienzan a intervenir activamente en política. Es discutible si el Pentecostalismo contribuye a una democratización efectiva de América Latina (Ireland, 1998; 1999) o si por el contrario el paralelo *tocquevilliano* con lo que el protestantismo histórico fue en los siglos anteriores para la sociedad norteamericana no puede aplicarse del todo a la realidad latinoamericana donde las formas culturales se rigen bajo otros supuestos (Hamui, 2005:40). Según esta última opinión, existiría una *sintaxis de la alabanza*, que se desarrolla sobre la base de un enunciado primero diferente del enunciado primero del sistema político occidental (el contrato). Este enunciado primero determina una organización de los relatos que no es la lógica del hacer, sino más bien del compartir una emoción (Corten, 2005:177; Bastian, 1997:106-108).

De hecho, la irrupción política del Pentecostalismo se explica por la afinidad electiva entre éste y la cultura política latinoamericana. Los estilos de autoridad y los mecanismos de dominación están marcados por la recurrencia del autoritarismo. Este hunde sus raíces en la herencia colonial y es el fruto de estructuras rurales durante mucho tiempo inmóviles. El carácter vertical de los vínculos sociales no es solamente la expresión de un orden social tradicional o de un arcaísmo debido al impacto de las estructuras rurales de la hacienda sobre las mentalidades y los comportamientos. Es también el fruto de dos actores institucionales beneficiarios de la herencia colonial: el Estado y la Iglesia Católica. Los dos son la ocasión de formas más o menos oligárquicas

o personalizadas de concentración de poder y de rechazo de toda impulsión independiente por las bases populares (Bastian, 1997:105).

Dejando de lado las particularidades geográficas<sup>142</sup>, la intervención pública de las instituciones religiosas puede ser entendida, en términos luhmannianos, como una *performance*: el campo religioso puede jugar un rol fuera de su propio terreno, en tanto puede ofrecer a otro campo un servicio que este último es incapaz de producir por sí mismo. Así, el pensamiento religioso puede recuperar cierta influencia en la orientación general de la sociedad. Antes de la Modernidad, la ética pública estaba bajo el control monopólico de los actores religiosos. La secularización cambió este hecho: ahora las cuestiones éticas aparecen por todas partes y son abordadas por todos, inclusive los actores religiosos (Voyé, 1999).

Resulta de interés destacar el costado paradójico que representa esta re-inserción del discurso religioso en el contexto de una creciente secularización institucional. Así, las religiones, deben adaptarse a las condiciones del juego secular de la esfera pública, asumiendo la pluralidad de voces en este ámbito. La religión ha perdido su capacidad de estructurar la sociedad y legitimar el orden colectivo. Aunque siguen articulando sus pretensiones normativas en el debate social, éstas no se presentan ya bajo el signo de la autoridad sino en un contexto de pluralidad (Innerarity, 2006:45).

Sin embargo, existe una dificultad por parte de ciertos grupos religiosos para adaptarse a las exigencias de una sociedad democrática y pluralista. Una cosa es haber tomado nota del carácter irrevocable del hecho democrático y otra cosa es saber adaptarse a ello. Por eso es posible que algunos líderes religiosos no hayan encontrado su lugar ni el lenguaje apropiados en una sociedad pluralista. De modo más o menos residual según los países y los momentos históricos, sigue habiendo una tendencia de algunos líderes religiosos a intentar definir de modo autoritativo el contenido normativo de las decisiones estatales<sup>143</sup>. En otras palabras: hay una dificultad a resignarse a ser sólo *una* de las voces legítimas en el debate público, buscando definir el contenido de las normas incluso antes de que tal debate sea iniciado (Innerarity, 2006:46).

---

<sup>142</sup> Por razones de limitación de nuestro objeto, nos hemos referido aquí a los Estados Unidos, Europa occidental y América Latina. Pero en otras regiones se manifiestan tendencias iguales o incluso más fuertes. Baste aquí con citar los ejemplos que da Corm sobre eventos que anunciarían la declinación de la visión laica del mundo (2009:27-30): 1) el éxito del wahhabismo (práctica ultra-puritana que triunfa en Arabia Saudita en 1924) en el Islam; 2) la secesión de los musulmanes en la India, que da nacimiento a Pakistán y luego a Bangladesh; 3) el sionismo y la creación del Estado de Israel; 4) la creación de la conferencia de los Estados Islámicos, a comienzo de los años 70 bajo la influencia de Arabia Saudita y Pakistán; 5) la Revolución islámica en Irán, a fines de los años 70.

<sup>143</sup> En un sentido contrario, Voyé (1999) cree que la actividad de los actores religiosos está facilitada por el hecho de que su discurso, especialmente en el caso de la Iglesia Católica, ha cambiado. Se ha *desdogmatizado* o *desconfesionalizado*. En lugar de hablar de las *leyes de Dios* o de las *leyes de la Iglesia*, los representantes religiosos se refieren cada vez más a los *derechos humanos* y a los *valores humanos*. Seguramente ambas posturas tienen parte de razón. En el análisis de casos éste será un punto central, y volveremos sobre una aproximación más teórica del mismo en el último capítulo.

### 2.3. LA BÚSQUEDA DE UNA IDENTIDAD

La convivencia de diferentes culturas en un mismo espacio no es un hecho nuevo: los romanos convivieron con las culturas de los pueblos que conquistaban; el cristianismo primitivo convivió con la cultura romana; cristianos, judíos y musulmanes convivieron en muchos lugares de Europa durante la Edad Media; los colonizadores europeos coexistieron con las culturas aborígenes en América y África, etc. Obviamente, estas convivencias no fueron siempre pacíficas y en más de un caso implicaron una forma de dominación de un grupo frente a otro. ¿Qué es entonces lo que caracteriza al pluralismo contemporáneo? El pluralismo cultural contemporáneo se da en el contexto de los Estados nacionales. Éstos se constituyeron bajo la ficción de la existencia de un cuerpo social homogéneo (Añón, 1999:48-49; Susín, 2004:167; De Lucas, 2004a:112-113), con características culturales propias. Para hacer realidad esta ficción estatal, se desarrollaron complejos mecanismos de asimilación de los grupos presentes en la sociedad a la cultura pública que había sido previamente definida.

Podría pensarse que esta descripción del Estado moderno es errada, desde el momento en que, como se vio al hablar de la secularización, la Modernidad está ligada al desarrollo del pluralismo religioso. Sucede que el Estado encontró diversas formas de negación de las diferencias identitarias. En algunos casos, se optó llanamente por la represión de la identidad propia y la asimilación. Fue así, por ejemplo, en lo relativo a las políticas de asimilación lingüística. En otros casos, la uniformidad social se logró no reprimiendo la diferencia, sino relegándola al ámbito de lo privado, tal como sucedió con la religión.

En el contexto actual de hiper-individualización, tribalización y globalización que hemos descrito al comienzo del capítulo, se da un renacimiento de la cuestión identitaria. La globalización ha generado el efecto paradójico de favorecer el renacimiento de identidades locales y de grupo. Este renacimiento de las identidades locales tiene al menos dos variantes. Por un lado, reclamos por parte de comunidades tradicionalmente asentadas en un territorio, que ahora reivindican un mayor reconocimiento de su especificidad. Por otro lado, un reclamo de reconocimiento por parte de comunidades recientemente asentadas en un territorio, como consecuencia de los procesos migratorios. El primer fenómeno puede ser comprendido como una reacción provocada por la expansión de un *localismo globalizado* que tiende a imponerse como cultura global así como por la incertidumbre de las condiciones posmodernas de vida. El segundo fenómeno está ligado a uno de los aspectos esenciales de la globalización: la circulación de personas. Estos desplazamientos generan una *subversión del sentido de pertenencia* (Nair, 2010b:46), con desarraigo de categorías sociales enteras y cambios en las formas de identidad.



## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

El pluralismo religioso que nos interesa en este trabajo puede deberse a cualquiera de las dos variantes. La búsqueda de una identidad en la religión puede verse tanto a nivel individual como a nivel colectivo. Diferentes tipos de particularismos, estimulados por la globalización y por la desintegración de las previas identidades locales, provocan la búsqueda de una simbología capaz de expresar esas especificidades y diferencias. La Posmodernidad parece dar una nueva legitimación a la religión popular, que redimensiona el aspecto material y corporal de las prácticas religiosas (Voyé, 1999).

Como lo explica Marcel Gauchet (2003a:101-114), la idea de subjetividad asociada al ciudadano desde el siglo XVIII era que cada uno era uno mismo en la medida en que se despojaba de sus particularidades hasta alcanzar lo universal de sí mismo. El modelo más acabado de esto era el ejercicio de la ciudadanía. Hoy, en cambio, se afirma una nueva relación de los individuos con aquello que les viene dado por su condición, de modo que el verdadero yo es el que emerge de la apropiación subjetiva de la objetividad social: *soy lo que creo ser o lo que nací siendo*. Son las particularidades que me definen las que me permiten entrar en relación con los otros. Esta nueva forma de definición identitaria es diferente de las antiguas pertenencias comunitarias y con la antigua sujeción a la tradición, porque la inclusión en ese orden colectivo anterior a mí tenía sí la función de constituirme, pero me ahorraba la necesidad de elegir, era básicamente despersonalizante. Las comunidades de hoy, cuya pertenencia es para mí una definición de mi identidad, son comunidades de *opción*.

Las comunidades de fe son la ilustración más clara de estos desplazamientos identitarios. Respecto de éstas, el pluralismo pasó de ser un hecho y una regla de convivencia social, a estar completamente interiorizado en el pensamiento de los creyentes. Antes la pluralidad confesional era un hecho, porque las sociedades eran efectivamente diversas, y era también una regla social porque los individuos aceptaban la libertad de los otros de pertenecer a una comunidad de fe distinta de la propia. Sin embargo, cada uno de los individuos que pertenecía a una comunidad de fe determinada, aunque aceptara la libertad de los otros de pertenecer a una comunidad distinta, excluía que esas comunidades fuesen verdaderas. Es decir, se aceptaba la libertad de los demás de pertenecer a la comunidad de fe que quisieran, pero aun así se consideraba que ésa era una pertenencia equivocada, que la única pertenencia verdadera era la propia. Hoy la pretensión de universalidad de la propia convicción ha desaparecido: lo que está en juego no es la verdad del mensaje al que me adhiero, sino la definición subjetiva que me ofrece (Gauchet, 2003a:106-108).

Esta creciente revalorización de las identidades particulares contribuye a la redefinición de los límites entre lo público y lo privado en la medida en que tiene como correlato político-jurídico la aparición de demandas de reconocimiento de la propia identidad cultural. Si bien es cierto que, como dijimos arriba, ninguna sociedad ha sido

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

nunca completamente monocultural, por lo que la multiculturalidad no es un fenómeno nuevo, sí es cierto que durante mucho tiempo se han gestionado las sociedades como si debieran ser monoculturales (De Lucas, 2004a:106). El liberalismo no había negado el pluralismo, pero lo había relegado a la esfera de lo privado. La pluralidad de las concepciones del bien, incluidas las concepciones religiosas del bien, era una cuestión relativa a la vida privada. La concepción liberal clásica es una concepción débil del pluralismo, que afirma que pueden coexistir un consenso de valores en la esfera pública y una pluralidad de concepciones del bien en la vida privada. Es la interpretación usual de la teoría liberal que asume la existencia de verdades morales procedimentales en las que se basa la convivencia de diversas formas de vida.

Es posible pensar que estaríamos entrando (o habríamos ya entrado) en una nueva etapa en la genealogía de los derechos. Y es que si la etapa de los derechos sociales fue una respuesta a demandas de redistribución de bienes sociales, la etapa actual en la que se reclaman derechos identitarios encaja en demandas de reconocimiento de las identidades que se buscan proteger<sup>144</sup>. El Estado de derecho liberal intentó construir una esfera público-política que relegaba las diferencias de los individuos (y, en lo que a nosotros más nos interesa, las diferencias religiosas) al ámbito de lo puramente privado. Frente a esta situación, se alzan voces que denuncian ese consenso liberal sobre la esfera pública como una forma de encubrir valores de un grupo determinado bajo la apariencia de la neutralidad.

En los últimos años se han vuelto visibles los reclamos de las mujeres y de los colectivos de específicas orientaciones sexuales. Del mismo modo han florecido las demandas de las minorías nacionales o étnicas, en algunos Estados, y de los grupos aborígenes, en otros. Los reclamos de reconocimiento ligados a la diversidad religiosa pueden provenir tanto de grupos presentes desde largo tiempo en un determinado territorio como de grupos recientemente asentados allí a causa de movimientos migratorios.

---

<sup>144</sup> Las demandas de diferentes sectores sociales a favor de la extensión de derechos han dado un giro desde el reclamo de derechos sociales hacia el reclamo de respeto de las identidades diferenciadas de los grupos (García Giráldez, 2000:41). Desde luego, las demandas distributivas no han desaparecido, sino que se superponen a las demandas identitarias. Desde los años ochenta, a la cuestión de la redistribución de los bienes se le une la cuestión del reconocimiento de la identidad de los grupos. Sin embargo, entre los movimientos sociales que luchan en contra de la gobernanza neoliberal se ha dado un debate acerca de si es necesario otorgar prioridad a alguno de estos principios y, en su caso, a cuál. Entre quienes creen que es necesario establecer prioridades se encuentran, de un lado, los que optan por la igualdad, considerando que ella puede otorgar posibilidades reales del reconocimiento de la diferencia. De otro lado, están quienes dan prioridad al reconocimiento de la diferencia, porque sin ese reconocimiento la igualdad oculta las exclusiones y los márgenes donde moran. Por ejemplo, mientras los movimientos de trabajadores han hecho hincapié en la igualdad, aun a costa de la diferencia, los movimientos feministas en el pasado han privilegiado esta última, en detrimento de la primera. Una tercera posibilidad es considerar que ambos elementos son prioritarios y que no debería privilegiarse ninguno en abstracto. Las condiciones políticas concretas han de indicar a cada movimiento cuándo priorizar uno u otro de los principios. Esta ha sido la postura, en general, del movimiento indigenista y la predominante hoy en día dentro del movimiento feminista (para todo el párrafo, Sousa Santos 2007b).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

En efecto, en algunos casos las reivindicaciones provienen de grupos aborígenes que buscan defender sus tradiciones religiosas, como sucede en buena parte de América Latina; o de minorías étnicas o nacionales que se distinguen del grupo mayoritario por su identidad religiosa, como es el caso de las minorías católicas, ortodoxas o protestantes (según el caso) en algunos países europeos. Puede también suceder que se trate no de una minoría étnica o nacional con rasgos religiosos propios, sino directamente de una minoría propiamente religiosa, por ejemplo los judíos en buena parte de Europa y América. Finalmente, entre los grupos históricamente presentes hay que mencionar también a los grupos no religiosos (ateos, agnósticos), en general minoritarios. En cambio, en otros casos, la diversidad religiosa es una realidad reciente, resultante de los procesos de inmigración fomentados por la globalización. El ejemplo obligado aquí son los significativos grupos de extranjeros de religión musulmana en Europa occidental.

En ambos casos, el de los grupos que siempre han existido y el de los grupos más nuevos, se trata de colectivos numéricamente minoritarios en una sociedad, que además se encuentran en posición no hegemónica<sup>145</sup>. Jurídicamente hablando, reivindican una interpretación de la libertad religiosa que sea inclusiva de sus particulares identidades. La situación de grupos minoritarios que se encuentran en situación hegemónica, como resulta obvio, no suele dar lugar a reclamos de reconocimiento.

Ahora bien, las reivindicaciones de identidad religiosa no son sólo asunto de grupos minoritarios. El progresivo avance de los procesos de secularización estatal está haciendo que grupos sociológicamente mayoritarios (al menos nominalmente mayoritarios) como los católicos muchos países de Europa y América aboguen por el respeto a su identidad religiosa sobre la base de lo que ellos sostienen es la interpretación correcta de la garantía constitucional de libertad religiosa. En sociedades en las que estos grupos eran o son no sólo demográficamente mayoritarios, sino también

---

<sup>145</sup> La temática de la protección de las minorías tiene una larga trayectoria en el campo del derecho internacional público. El principal desarrollo de los mecanismos de protección data del periodo de entre-guerras. Sin embargo, estos mecanismos, establecidos a partir de tratados bilaterales y multilaterales, no reconocieron directamente derechos de los individuos y de los grupos, sino que tuvieron un enfoque de tipo político, centrado en el mantenimiento del equilibrio europeo imponiendo obligaciones a los Estados. El sistema de protección de minorías de la Sociedad de Naciones estaba basado en la soberanía estatal. Después de la Segunda Guerra Mundial, la preocupación por las minorías pasó a segundo plano. Ni la Carta de Naciones Unidas, ni la Declaración Universal hacen referencias a la cuestión. Ella sólo se menciona en la Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio, que se refiere a las minorías en el concepto general de grupo nacional, étnico, racial o religioso. El Pacto internacional de derechos civiles y políticos le dedica, en cambio, un artículo específico, el número 27. En el ámbito europeo se refieren a las minorías el artículo 14 de la Convención de Roma de 1950 que dispone que el goce de los derechos y libertades ha de ser asegurado sin distinción alguna, especialmente por motivo de (entre otros) pertenencia a una minoría nacional. En el marco del Consejo de Europa se han adoptado la Carta europea de las lenguas regionales o minoritarias (1992) y el Convenio-marco para la protección de las minorías nacionales (1994). En el ámbito de las Naciones Unidas se adoptó, en 1992, la Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, que por ser una mera declaración carece de valor vinculante.

políticamente hegemónicos, no había ni hay lugar para tales reclamos. Cuando los avances de la secularización del Estado ponen en duda el lugar dominante de esas concepciones religiosas en la sociedad, los grupos mayoritarios se suman al reclamo de reconocimiento que hasta entonces era sólo patrimonio de los sectores minoritarios.

Las demandas de reconocimiento de la identidad de un grupo se basan en una ética que resalta la importancia de la identidad del grupo para el individuo. Frente al universalismo del liberalismo, que intenta sustentarse en la idea de una única naturaleza humana que justifica un trato igualitario para todos, las demandas de reconocimiento se apoyan en la inexistencia de una única naturaleza invariable, y postulan por el contrario que el individuo se va conformando como tal en el seno de una determinada cultura.

Como explica María José Añón (2003:3), la visibilidad que adquieren estas reivindicaciones está asociada a la crisis del Estado nacional. Éste monopolizaba la cultura y ahogaba el reconocimiento de la diversidad. Pero por otra parte, está también asociada a un nuevo orden internacional: la globalización produce una resistencia a la homogeneidad.

### **3. ¿CONTINUIDAD DE LA SEPARACIÓN O REGRESO DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA?**

A partir de lo dicho parece indudable que, en particular desde mediados de los años '70 del siglo XX, hay una tendencia de parte de las religiones a recuperar su posición en la esfera pública. Hay indicios de que el mundo actual entra en una nueva época de transformaciones de los vínculos sociales e internacionales (Kepel, 2005).

Georges Corm (2006:135-139) se refiere al uso político de lo religioso como la traducción de una crisis de legitimidad de la autoridad política. Pero al mismo tiempo, sería la crisis de lo religioso mismo la que lleva al poder religioso a recurrir al poder político para intentar superar su propia crisis. El recurso a lo religioso constituiría así el instrumento central de una visión del mundo y de la historia concebida como lucha perpetua entre el bien y el mal (Corm, 2006:111-116).

Este rebrote de lo religioso tanto en la participación política de las organizaciones religiosas como en el incremento de las reivindicaciones identitarias de tipo religioso obliga a plantearse si no estamos frente a un *renacimiento* de lo religioso en tanto que proyecto político, o, como lo dice Mark Lilla (2008; 2010) ante un *regreso de la teología política*. Otros autores coinciden en esta apreciación. Así, por ejemplo, se afirma que las reivindicaciones políticas de los grupos musulmanes originados en la inmigración hacia los países europeos han provocado retrocesos en los procesos de secularización (Triandafyllidou, Modood y Meer, 2012:8).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

Para Lilla (2010:24), desde las revoluciones americana y francesa hasta el colapso del comunismo soviético aproximadamente, la vida política de Occidente giró en torno a cuestiones estrictamente políticas<sup>146</sup>. Sin embargo, hoy se enfrentaría de nuevo a las batallas del siglo XVI sobre revelación y razón, pureza dogmática y tolerancia. Occidente estaría ciego ante la persistencia de la teología política, obnubilado por la autocomplacencia respecto de las instituciones que él mismo ha desarrollado. La autocomplacencia sería en parte comprensible, cree Lilla, ya que todas las civilizaciones en paz son propensas a pensar que han resuelto los problemas fundamentales de la vida política. Sin embargo, hay una razón más profunda por la cual a los occidentales les resultaría difícil comprender la duradera atracción de la teología política. Se trata de lo que Lilla llama la *Gran Separación*, es decir el proceso de secularización de las instituciones políticas basado en la filosofía política moderna, y que suele presentarse como el resultado necesario de toda evolución histórica<sup>147</sup>.

Lo que Lilla enfatiza es que la auto-concepción que presenta a Occidente como resultado deseable y necesario de cualquier desarrollo histórico es falsa. De hecho, en la historia de la humanidad, la situación política del Occidente moderno es más bien excepción en lo que se refiere a las relaciones entre religión y política. Incluso en Occidente, la teología política fue durante más de mil años la única tradición de pensamiento político. Por otra parte, y desde un comienzo, la Gran Separación fue desafiada. Y no sólo por los creyentes ortodoxos de las fes bíblicas, sino también por filósofos y teólogos completamente modernos. Por ejemplo, Rousseau pensaba que era necesario encontrar un lugar político para la religión, si las sociedades querían

---

<sup>146</sup> Ver una reflexión más general sobre la Modernidad en el texto de Lilla *What Is Counter-Enlightenment?* (2003).

<sup>147</sup> De alguna manera nosotros hemos retratado, aunque no hayamos utilizado este nombre, la *Gran Separación* en el capítulo anterior, y volveremos más profundamente a sus aspectos jurídicos en el capítulo siguiente. Lilla (2010:26-27; 2008:16-17) coloca al comienzo de esta tarea de separación ejecutada por el pensamiento político la obra de Hobbes. Antes de Hobbes, la teología política había sido interpretada como un conjunto de imperativos divinos revelados que se aplicaban a la vida social. Hobbes, en cambio, pensaba que si tomamos en serio la idea de que el hombre es una criatura que desea y se encuentra limitada por la ignorancia y el miedo, podemos explicar por qué los hombres son propensos a la violencia y por qué Europa se encontraba asolada por guerras sectarias alimentadas por pasiones escatológicas. Hobbes habló de cómo y por qué los seres humanos creían que esos imperativos habían sido revelados por Dios. Su idea era que la mente humana era demasiado débil y estaba demasiado dominada por las pasiones como para tener algún conocimiento fidedigno de lo divino. Los seres humanos han concebido a los ídolos para protegerse de lo que más temían. Pero una vez que imaginaron un dios todopoderoso, también empezaron a temerle a él. Hobbes argumentaba que aquellos temores religiosos nuevos crearon un mercado para clérigos y profetas que afirmaban comprender las confusas demandas de Dios. Pero como éstos estaban en desacuerdo luchaban entre sí. Esto dio lugar a guerras, que a su vez llevaron a más miedo, que a su vez llevaron a que la gente fuera más religiosa... y crearon así un círculo. El gran cambio propuesto por la filosofía hobbesiana fue pensar que es posible construir una nueva forma de filosofía política a partir de hechos observables evidentes sobre la naturaleza humana, en vez de comenzar con una representación extravagante del nexo entre Dios, el hombre y el mundo. Aunque Hobbes no haya tenido razón en su concepción de la naturaleza humana, el suyo habría sido un error afortunado, porque inauguró una manera de pensar totalmente nueva sobre la política. La Gran Separación comenzó a predicar un arte intelectual que consiste en distinguir entre las preguntas sobre la estructura básica de la sociedad y las preguntas definitivas sobre Dios, el mundo y el destino espiritual de la humanidad.

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

conservar sus contribuciones al ideal de una vida buena<sup>148</sup>. Para Rousseau, Dios era humanamente necesario (Lilla, 2010:27; 2008:17).

Sin embargo, el proyecto de la *Gran Separación* se mantuvo, y generó una suerte de autocomplacencia de los regímenes democráticos. Éstos no sólo creyeron haber logrado una separación definitiva entre lo religioso y lo político, un camino sin retorno hacia una democracia moderna y laica, sino que dieron pruebas de su creencia en una especie de mesianismo invertido, cuyos símbolos transfirieron de la promesa bíblica al curso de la historia, y según el cual el destino histórico de todos los pueblos pasaría por esa *Separación*.

De hecho, es habitual incluir en la definición de lo que son instituciones políticas democráticas alguna referencia a la secularización. Esto implica no sólo la ausencia de un contenido religioso en los compromisos jurídicos, sino también una preferencia del régimen secular a favor de los procesos de definición del derecho a partir de procesos de negociación y el compromiso que den resultados imparciales y, en este sentido, universalizables. Así, las creencias religiosas se localizan en el ámbito privado, las faltas a la moral de inspiración religiosa no tienen trascendencia política, el Estado debe definir los delitos mediante criterios universalizables, y se privilegia el criterio de argumentación y consentimiento de los individuos, a través del voto y del principio de la mayoría, frente a la pretensión de la custodia de verdades reveladas por la divinidad a través de sacerdotes y jerarquías eclesiásticas (Vázquez, 2010:22).

Hoy, cuando los problemas son parecidos a los del siglo XVI, según cree Lilla, porque los conflictos surgen en relación con creencias que rivalizan entre sí, Occidente está desorientado y confuso. Occidente sigue manteniendo la fe implícita en el proceso de modernización y culpa del atraso a circunstancias atenuantes como la pobreza o el colonialismo (Lilla, 2008:14; 2010:28-29).

Lilla, él mismo un heredero de la *Gran Separación*, reconoce que es difícil deshacerse de las fantasías de inevitabilidad histórica. Pero es necesario hacer un esfuerzo por saber que los principios políticos básicos de Occidente surgieron como respuesta a particulares desafíos teológicos de la cristiandad. Quienes han aceptado la herencia de la *Gran Separación* deben hacerlo con sobriedad. Una y otra vez deben recordar que viven un experimento, que son la excepción. Lilla (2010:29) cree que hay pocas razones para esperar que otras civilizaciones sigan el mismo insólito camino. Esto no significa que otras civilizaciones carezcan necesariamente de los recursos para crear

---

<sup>148</sup> Tras la estela de Rousseau, la fantasía de que se pudiera seguir relacionando la política con los grandes temas de la fe bíblica – la creación, la mortalidad, el alma, lo sagrado, el fin de los tiempos – sin poner en peligro los principios de la Gran Separación ejerció un gran poder sobre la mentalidad del siglo XIX. Pero al final la teología política renació, bajo una forma moderna, liberal, en apariencia domesticada, e hizo lo que todas la teología políticas terminan haciendo: santificar el presente y poner el sello de aprobación de Dios sobre el Estado europeo moderno (Lilla, 2010:27).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

un orden político factible, sino que tendrán que encontrar los recursos teológicos de sus tradiciones para que eso ocurra<sup>149</sup>.

¿Tiene razón Lilla cuando proclama el regreso de la teología política? A nuestro juicio, sólo parcialmente. No puede dudarse que describe con agudeza la posición de lo religioso en la escena democrática, y que su distinción entre la Gran Separación operada por Hobbes y las necesidades religiosas descubiertas por Rousseau resulta altamente sugestiva.

En efecto, la secularización estatal se vincula con la secularización de la soberanía (Peces-Barba, 2007:322; García Inda, 2008a:593). El Estado secularizado es un régimen de convivencia cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y no por elementos religiosos. Por eso el Estado secular surge realmente cuando esta soberanía ya no es sagrada, sino popular.

“[...] la laicidad [para nosotros, secularización del Estado] aparece con el contractualismo, dimensión individualista que anuncia la ciudadanía, y también la democracia directa o la representativa, que abre también la puerta al parlamentarismo, con la participación a través del sufragio, aún no generalizado, también a la secularización de la soberanía, basada en el consentimiento, a la idea de Constitución, de los derechos, del gobierno de las leyes [...]” (Peces-Barba, 2007:322).

Más aún, las características propias del iusnaturalismo moderno reproducen en el campo de lo jurídico el espíritu general del pensamiento de la época. La perspectiva individualista, antihistoricista y racionalista se liga a la progresiva eliminación del fundamento religioso. Esta eliminación es obra mayoritariamente de autores protestantes, que secularizan los principios del derecho natural cristiano.

Sin embargo, no creemos que ninguno de los dos fenómenos que analizamos someramente más arriba (la redefinición identitaria a partir del componente religioso y la implicación de los grupos religiosos en el debate público) pueda ser entendido, en sentido propio, como un retorno de la teología política. Si así fuera, se debería proponer un nuevo fundamento del lazo político en términos religiosos, y ninguno de los dos movimientos alcanza a tanto.

La redefinición de las identidades a partir de lo religioso, ya lo hemos visto, es una función de la redefinición identitaria general de la época. Ella viene acompañada de reivindicaciones de reconocimiento de esa identidad, a través de políticas públicas específicas y positivas, derechos diferenciados o derechos colectivos. Pero en ningún

---

<sup>149</sup> Occidente parece haber aprendido muy bien la lección de Hobbes y haber desatendido la de Rousseau. Por ello es incapaz de comprender el auge de la teología política en estos días: o bien supone que la modernización y la secularización acabarán extinguiéndola, o bien la trata como una incomprensible amenaza existencia e intenta reducirla a términos conocidos, como fascismo. Pero ninguna de esas actitudes acerca lo a una mejor comprensión. No se trata por ello de desterrar lo religioso del campo de lo político, sino de esperar una evolución interna del propio campo religioso (Lilla, 2008:20-21).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

caso implica tanto como exigir una redefinición del vínculo político en términos explícita o implícitamente religiosos.

La implicación de los grupos religiosos en los debates públicos contemporáneos tal vez se aproxima más a esa formulación de teología política, sin identificarse totalmente con ella. Aquí Lilla tiene razón cuando sugiere que la Modernidad secularizada construyó una filosofía política a la medida de su propia secularización. Y también tiene razón cuando dice que esta forma de organizar el mundo político resulta excepcional en la historia humana. Pero va más allá de lo aceptable cuando insinúa que los debates contemporáneos son semejantes a las discusiones de teología política de la fase previa a lo que él mismo denomina la *Gran Separación*.

Sucede más bien, como explica Marcel Gauchet (2003a:115-122), que el poder público está hoy más que nunca consagrado a la neutralidad, y por ello necesita ajustarse a fines que le deben llegar desde fuera. Las religiones, junto con otras morales y filosofías, son convocadas para dotar de sentido a la actividad democrática, que ahora carece de un sentido propio más allá de la expresión de los intereses individuales.

Esta posición según la cual la neutralidad estatal necesitaría encontrar su fundamento en elementos materiales que le vienen dados de fuera es fuertemente criticada por Gustavo Zagrebelsky. En el Estado liberal y democrático, cree Zagrebelsky (2010:40-42), no hay necesidad de un vínculo ético heterónomo, anterior a la libertad que el Estado democrático y liberal garantiza. El fundamento ético del Estado democrático y liberal no es *anterior* a la libertad garantizada, sino que se forma en esa misma libertad. En cualquier caso, si hay algo anterior a la libertad democrática es la idea de la soberanía limitada. La idea de un vínculo sustancial, unificador y anterior a la libertad se corresponde hoy con la idea de una democracia protegida, una democracia de basamento constitucional. El recurso a la religión no es un medio legítimo para reanimar al Estado basado en la libertad: por el contrario, quienes recurren a la religión como fundamento estatal no buscan reanimar el Estado democrático, sino sustituirlo.

Creemos que tanto Gauchet como Zagrebelsky tienen razón, cada uno a su manera. Y que precisamente en la parte de verdad que corresponde asignar a cada uno se trasluce el carácter parcial del acierto de Lilla. Veamos. Zagrebelsky atina, a nuestro juicio, al decir que *normativamente*, la democracia liberal no necesita de otro fundamento que la democracia misma. Intentar dotar a la democracia liberal de un fundamento teológico sería simplemente desnaturalizarla, y si esto sucediera sí podría decirse, con Lilla, que existe un retorno a la teología política en cuanto a los fundamentos básicos del sistema político. Pero esto no está sucediendo. No sólo Zagrebelsky tiene razón desde un punto de vista *normativo* (la democracia liberal no necesita de otro fundamento fuera de ella misma), sino que *de hecho* las democracias liberales siguen existiendo con base en su propio fundamento democrático.



## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

Lo que sí sucede, es que el funcionamiento de la democracia liberal se ha vuelto tan puramente procedimental, en buena parte gracias al abandono de los grandes proyectos colectivos del que hablamos al comienzo de este capítulo, que respecto de los fines concretos de las políticas públicas que son democráticamente decididas (y no respecto del fundamento mismo de la democracia liberal) es necesario encontrar un aporte externo que contribuya a darles materialidad. Y aquí, *de hecho*, las organizaciones religiosas están interviniendo. En qué medida y bajo qué condiciones esta intervención es *normativamente* coherente con una democracia liberal es algo que intentaremos dilucidar a lo largo de este trabajo a través del análisis de casos, en los capítulos V, VI, VII y VIII, y de un modo más teórico en el capítulo IX.

Seguramente este *vaciamiento* de la democracia liberal como consecuencia de la acentuación de su carácter procedimental es más evidente en aquellos Estados que se habían embarcado en proyectos colectivos fuertes, como es el caso de Francia. De ahí tal vez la insistencia de Gauchet sobre el punto. La idea del Estado mínimo, que deja en manos de la sociedad civil la determinación de los objetivos colectivos y del modo de conseguirlos, ha estado históricamente presente en los Estados Unidos, y probablemente por ello a nadie cause sorpresa la intervención de las iglesias, típicos actores de la sociedad civil, en la definición de los proyectos colectivos.

El liberalismo norteamericano quiere proteger a los individuos contra el Estado, y por eso la libertad religiosa es el valor principal a salvaguardar, incluso en los espacios públicos. Una interpretación puramente liberal de la separación, como es el caso de los Estados Unidos, se liga a la existencia de un Estado-árbitro, que garantiza las libertades de religión, de asociación, de enseñanza, etc., y deja actuar libremente a los miembros de la sociedad civil, reduciendo su rol al de un gendarme; es la concepción del Estado mínimo (Haarscher, 2005:80).

Por eso Zagrebelsky critica acertadamente el intento de algunos sectores religiosos de dar al fundamento mismo del vínculo político una naturaleza teológica. Veamos por ejemplo lo que dijo el entonces cardenal Joseph Ratzinger tomando partido por la mención de las raíces cristianas en el proyecto de Constitución europea:

“Naturalmente esta mención histórica contiene una referencia al presente, pues, al mencionar las raíces, se indican las fuentes remanentes de orientación moral, es decir, un factor de identidad lo que es Europa. ¿A quién se ofendería? ¿La identidad de quién quedaría amenazada? Los musulmanes, que con frecuencia son llamados en causa, no se sienten amenazados por nuestros fundamentos morales cristianos, sino por el cinismo de una cultura secularizada que niega sus propios fundamentos. Y tampoco se ofenden nuestros conciudadanos judíos por la referencia a las raíces cristianas de Europa, en cuanto estas raíces se remontan al monte Sinaí: llevan la marca de la voz que se hizo sentir sobre el monte de Dios y nos unen en las grandes orientaciones fundamentales que el decálogo ha donado a la humanidad. Lo mismo se puede decir de la referencia a Dios: la mención de Dios no ofende a los pertenecientes a otras religiones, lo que les ofende es más bien el intento de construir la

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

comunidad humana sin Dios. Las motivaciones de este doble *no* son más profundas de lo que dejan pensar los argumentos que se ofrecen. Presuponen la idea de que sólo la cultura ilustrada radical, que ha alcanzado su pleno desarrollo en nuestro tiempo, podría constituir la identidad europea” (Ratzinger, 2005).

Para Zagrebelsky (2010:70), esta afirmación y otras semejantes responderían a la idea presente en algunos medios católicos de que la Iglesia no puede retirarse de lo público para asumir la simple representación de la *necesidad religiosa*, sino que debe ser el lugar de una publicidad absoluta, que sobrepasa al propio Estado. El Estado debería reconocer todo un patrimonio de valores, basados en la tradición cristiana, que constituirían el fundamento de su existencia. Esta sensación no es muy diferente de la manifestada por Pío IX en el *Syllabus* de 1864. Sin embargo, ya no se trata hoy de defenderse contra el liberalismo, sino contra la democracia *insana* basada en la omnipotencia del número; no ya contra la libertad de conciencia, sino contra el relativismo ético; no ya contra la filosofía atea, sino contra la ciencia que no conoce límites. Ahora, como en el siglo XIX, la raíz del mal es la negativa a reconocer el magisterio de la Iglesia como fundamento último de la civilización (Zagrebelsky, 2010:72).

La Iglesia Católica nunca ha aceptado sin reservas la democracia y nunca la ha aceptado como el único régimen legítimo. Desde el Concilio Vaticano II se ha limitado a dar su opción *preferente* por la democracia. Pero mantiene la reserva sobre uno de los peligros que acompaña la democracia: el peligro del relativismo. Sin embargo, como advierte Zagrebelsky (2010:78) la democracia, en todo aquello que no tiene que ver con sus propios fundamentos (la igualdad, la tolerancia, etc.), es necesariamente relativista. La democracia implica precisamente que los valores son relativos a quien los profesa, y que nadie puede imponerlos a los demás, y que esas relatividades han de entrar en discusión para encontrar soluciones normativas compartidas.

Esta resistencia del catolicismo no puede llamar la atención, si se tiene en cuenta que la aceptación de la independencia de la política y del derecho respecto de la religión fue más rápida en los ámbitos protestantes que en los católicos (Peces-Barba, 2007:323).

Así, frente a la anomia que invade la sociedad, sólo Dios y su Iglesia darían fundamento suficiente para distinguir lo bueno de lo malo<sup>150</sup>: los creyentes gozarían de este modo de una superioridad no sólo moral sino también civil sobre los no creyentes (Zagrebelsky, 2010:73). Esta idea aparece, obviamente sin referirse explícitamente a la superioridad de los creyentes, en el ya citado texto de Ratzinger (2005), en el que se

---

<sup>150</sup> El argumento de Dostoievsky es utilizado por los moralistas católicos para defender el valor civil de la religión, como medio para contener los efectos perversos de la libertad ilimitada. Sin embargo, podría argumentarse en sentido inverso. En efecto, el argumento es que si Dios no existe, todo está permitido. Pero es todavía más peligroso sostener que Dios existe y que además está de nuestra parte, porque así es posible colocarse más allá del bien y del mal y justificar las atrocidades más grandes (Zagrebelsky, 2010:74).

## Capítulo II Secularización, pluralismo y Posmodernidad

critica la racionalidad que excluye a Dios de la conciencia pública, y se insiste en la insuficiencia de la razón ilustrada, identificada con el positivismo. La misma idea de la insuficiencia de la razón moderna, reconociendo los progresos que ella ha implicado pero insistiendo sobre su carácter parcial y limitado, aparece en el discurso de Ratzinger (2006), ahora ya como Pontífice Romano, en Ratisbona, que dio lugar a la conocida polémica sobre el carácter violento y pernicioso del Islam<sup>151</sup>.

¿Cuál es la respuesta a la insuficiencia de la razón ilustrada? Naturalmente, un regreso a las raíces cristianas, un regreso a la fe.

“Nos habíamos planteado dos preguntas: si la filosofía racionalista (positivista) es estrictamente racional, y por consiguiente, universalmente válida, y si es completa. ¿Es autosuficiente? ¿Puede, o incluso debe, relegar sus raíces históricas en el ámbito del puro pasado, y, por tanto, en el ámbito de lo que sólo puede ser válido subjetivamente? Debemos responder a ambas preguntas con un claro *no*. Esta filosofía no expresa la razón completa del hombre, sino solamente una parte de ella, y a causa de esta mutilación de la razón no puede ser considerada para nada como racional. Por esto es también incompleta, y sólo se puede curar si restablece de nuevo el contacto con sus raíces. Un árbol sin raíces se seca...” (Ratzinger, 2005).

Este tipo de posición manifiesta un reduccionismo consistente en negar la diferenciación entre lo público y lo privado construida en los procesos de modernización. El reduccionismo se produce cuando desde una ética privada, que es sólo de quienes creen en ella, se pretende extender sus preceptos al conjunto de los ciudadanos que no son todos creyentes en esa ética privada. Esta es la tentación fundamentalista de las religiones en general, aunque obviamente no toda posición religiosa es fundamentalista e incompatible con el pluralismo (Peces-Barba, 1996:261).

El reduccionismo contrario se produciría cuando se pretende imponer la ética pública como ética privada, es decir, cuando la ética pública de un Estado y de su derecho intenta establecerse como éticas privadas de sus ciudadanos. Ésta es la patología del Estado totalitario. En este caso, la ética pública no es sólo procedimental, sino sustantiva, una ética material de contenidos y de conductas. En el primer reduccionismo, la ética privada no es sólo una ética material, sino también procedimental. El paradigma político de la Modernidad busca evitar tanto el Estado confesional como el Estado totalitario (Peces-Barba, 1996:261).

Por nuestra parte creemos que la discusión no debe darse respecto de los fundamentos de la democracia. Éstos están fuera de toda duda: no son las raíces cristianas, sino el liberalismo ilustrado. Sin embargo, y ésta es una cuestión diferente, respecto de los fines y los medios de las políticas públicas el Estado tiene que elegir entre la exclusión del fenómeno religioso del foro público o el diálogo con él (Torfs, 2002:X-XII). Nosotros creemos que para ser coherente consigo misma la democracia

---

<sup>151</sup> Ver al respecto Debray (2006b) *La controverse de Ratisbonne. Le monde n'est plus une salle de cours.*

## **Capítulo II**

### **Secularización, pluralismo y Posmodernidad**

debe optar por el diálogo, sin perjuicio de definir las condiciones *democráticas* de ese diálogo, de las que nos ocuparemos a lo largo y ancho de este trabajo.

**Capítulo II**  
**Secularización, pluralismo y Posmodernidad**



***Capítulo III***  
***Libertad religiosa y***  
***neutralidad estatal***



### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

La secularización como proceso político, a la que nos hemos referido en los dos capítulos precedentes, produjo una completa transformación de las formas jurídicas y significó una nueva estructuración de las instituciones políticas. La diferenciación funcional que caracteriza a la secularización se traspuso al ámbito de las instituciones políticas alejando al Estado de la potestad y la legitimación religiosas mediante el principio de neutralidad estatal. Al mismo tiempo, la privatización de la religión fue posible gracias al concepto jurídico de libertad religiosa, como mecanismo que permitió dejar las decisiones sobre las realidades trascendentes en manos de los individuos (apartado 2). Sin embargo, antes de la aparición y desarrollo de la libertad religiosa y del principio de neutralidad estatal, diferentes estatutos de tolerancia se fueron imponiendo como solución pragmática a las guerras religiosas (apartado 1). Finalmente, la libertad religiosa y el principio de neutralidad, que habían nacido en un contexto europeo de guerras de religión, se expandieron gradualmente adoptando formas diferentes según las circunstancias en las que se establecía (apartado 3).

## 1. LA TOLERANCIA DE LOS DISIDENTES

El comienzo de la Modernidad europea estuvo marcado por las guerras de religión que siguieron a los diferentes movimientos de Reforma protestante. Rota la unidad religiosa europea, y ante la nueva situación de inestabilidad derivada de la convivencia de diferentes grupos cristianos que luchaban entre sí, se hizo necesario tejer soluciones de compromiso que evitaran las luchas entre los grupos en pugna. El compromiso adoptado pasó por otorgar ciertos márgenes de tolerancia a las religiones disidentes, es decir, a las religiones diferentes de la que profesaba el príncipe territorial. Este estatuto de tolerancia fue el paso previo a la aparición del régimen de libertad religiosa (Martínez de Pisón, 2001:24). En este apartado estudiaremos las guerras de religión que siguieron a la reforma protestante en Europa (subapartado 1) y veremos luego cómo estas guerras dieron lugar a soluciones pragmáticas de tolerancia religiosa entre los diferentes grupos en lucha (subapartado 2).

### 1.1. REFORMA PROTESTANTE Y GUERRAS DE RELIGIÓN

A fines del siglo XIII y comienzos del XIV el poder real de la Iglesia Católica en Occidente comenzó a disminuir<sup>152</sup>. Las monarquías nacionales fueron ganando

---

<sup>152</sup> Ejemplos fueron la ineficacia de las sanciones canónicas contra Felipe el Hermoso y Luis el Bávoro, así como el cisma que en 1378 llevó a la existencia de dos e incluso tres papas simultáneos, situación que se mantuvo hasta el concilio de Constanza.



### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

fuerza, obligando incluso a la Iglesia a negociar por medio de concordatos la reglamentación de cuestiones eclesiásticas<sup>153</sup>. Poco después, a comienzos de la Modernidad, varias corrientes doctrinales criticaron duramente las tesis hierocráticas. El conciliarismo, doctrina según la cual la potestad de los concilios se halla por encima de la de los papas, debilitó la autoridad de Roma. Varios escritores políticos tomaron partido por la autoridad temporal en la disputa que la opuso a Roma. Marsilio de Padua promovió una iglesia basada en la igualdad de los fieles y en la que los sacerdotes, aunque han recibido de Dios el poder de consagrar la Eucaristía y perdonar los pecados, no tienen *per se* ninguna potestad de jurisdicción sobre los fieles. Sólo por concesión del Estado podrían los sacerdotes ejercer algún tipo de autoridad<sup>154</sup>. Una postura similar fue defendida por Guillermo de Ockam<sup>155</sup>. Incluso desde una postura mucho más ortodoxa, como la de Dante Alighieri, se proclamó un regreso al dualismo gelasiano<sup>156</sup>.

Con el surgimiento de los Estados nacionales, el problema no fue ya el de la relación entre dos poderes al interior de una misma unidad política (la república cristiana), sino la de la relación entre las autoridades eclesiásticas (de la Iglesia Católica, primero; de ella y las diferentes iglesias protestantes, luego) y los distintos Estados nacionales. El debilitamiento de las tesis hierocráticas se acentuó con la Reforma protestante. Pero aunque se produjo un cuestionamiento de las bases institucionales sobre las que se asentaban las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual, el ideal de una comunidad cívica homogénea desde el punto de vista religioso se mantuvo. En definitiva, se mantuvo la idea de identidad entre la unidad política y la unidad religiosa. Algunos buscaron esta unidad al interior de cada Estado, sea éste católico o

---

<sup>153</sup> Concordato de Viena (1448) del Papa Nicolás V con el emperador Federico III, representante de los príncipes alemanes; concordato de Bolonia (1516) entre el papado y Francia, en virtud del cual esta última abolió la Pragmática Sanción de Bourges (1438) que había significado claras intervenciones estatales en la Iglesia.

<sup>154</sup> Ver en este sentido, de Marsilio de Padua el *Defensor Pacis* ([1324]1989) y el *Defensor minor* ([1342]2005).

<sup>155</sup> Ver las obras de Guillermo de Ockham *Sobre el gobierno tiránico del papa* ([1339-1340]1992a) y *Ocho cuestiones sobre la potestad del Papa* ([1342]1992b). Puede verse un comentario al *Sobre el gobierno tiránico del Papa* en la nota introductoria de Rodríguez Santidrián (1992) a la versión castellana citada.

<sup>156</sup> En el tercer libro de *De la Monarquía* ([1318]1990) denominado *Que el cargo de la monarquía o imperio depende inmediatamente de Dios*, Dante Alighieri sostiene la tesis de que el poder temporal y el espiritual son ambos solamente accidentes, no están implicados por la pura naturaleza humana. Son remedios a la debilidad del hombre producida por el pecado original. Por otra parte, Pontificado e Imperio, considerados en sí mismos, tampoco son sustancias: caen bajo la categoría de la relación, son relaciones de preeminencia o de superposición. Pero en tanto que el Imperio es una relación de dominación, la Iglesia es una relación de paternidad. La esencia de ambos es, pues, distinta. Por eso ninguno de los dos puede reducirse al otro. El Papa conduce a la humanidad a la vida eterna. El emperador la dirige hacia la felicidad temporal. He aquí la *ultima ratio* de la independencia que debe gozar el poder temporal frente al poder espiritual. Dante combate la tesis de la subordinación del poder civil a la autoridad eclesiástica, pero se muestra tremendamente indulgente hacia la Iglesia. En efecto, disculpa a la autoridad eclesial por lo que entiende es un mero error, en el que las autoridades espirituales han caído por celo hacia la Iglesia. Además, el poeta cristiano no cesa de dar argumentos de las Sagradas Escrituras en favor de la separación entre los dos órdenes. Puede verse al respecto el trabajo introductorio de Llambías de Azevedo (1990).

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

protestante. Otros, creyendo tal vez posible la reunificación de la cristiandad, intentaron tender puentes entre el mundo católico y el mundo protestante.

La reunificación de la cristiandad no se produjo. El proyecto de reunir nuevamente a la Europa cristiana bajo un solo pastor fracasó. Pero incluso la unidad al interior de cada reino se mostró como una tarea cada vez más difícil. Se impusieron entonces soluciones de compromiso, que los actores históricos consideraron en la mayoría de los casos como soluciones provisionales. Estos movimientos fueron abriendo paso a situaciones de tolerancia de parte del Estado (y de la confesión dominante) hacia otros grupos religiosos. La tolerancia fue el paso previo al reconocimiento de un estatuto de derechos que incluyera la libertad religiosa.

La Reforma protestante en la primera mitad del siglo XVI generó movimientos que disgregaron la cristiandad. En diferentes lugares de Europa, diversos grupos cristianos se separaron de Roma, dando lugar a una ruptura política y teológica<sup>157</sup>. Una combinación de elementos políticos y lingüísticos, unida a la fragmentación propia del protestantismo, hizo que su impacto fuera fuertemente desigual a lo largo de Europa. Sin embargo, a pesar de las diferencias importantes que separaron a las iglesias, subsistió un nudo común entre todas ellas: el acento puesto sobre la fe más que sobre las obras, sobre la autoridad de la Escritura más que sobre la de la Iglesia, sobre la predicación del Evangelio más que sobre el rito, y el rechazo de la transubstanciación (Miller J., 1997b:13-14)<sup>158</sup>. Estos movimientos dieron a luz una nueva forma de relación institucional entre lo temporal y lo espiritual, así como también una nueva forma de entender la dialéctica tolerancia-intolerancia en materia religiosa.

---

<sup>157</sup> En 1517 Lutero proclamó sus 95 tesis que le valieron la excomunión en 1521. En 1523 Zuinglio implantó su reforma en Zurich. En 1533 la reforma calvinista fue adoptada en Ginebra. Sobre las reformas protestantes puede consultarse la obra coordinada por J. Miller (1997a) *L'Europe protestante aux XVIe et XVIIe siècles*. Puede verse también Cameron (1991) *The European Reformation* y Dickens, Powell y Tonkin (1985) *The Reformation in Historical Thought*. Sobre los aspectos políticos de la Reforma, de Heal y Grell (2008), *The Impact of the European Reformation. Princes, Clergy and People*, y de Grell y Scribner (1996) *Tolerance and intolerance in the European Reformation*. En español, puede verse el trabajo de Teófanos Egido López (1992) *Las reformas protestantes*.

<sup>158</sup> Los reformadores se separaron de la Iglesia romana para restablecer un pasado que debía servirles de autoridad. La Iglesia romana y muchos humanistas del siglo XVI consideraban las tradiciones medievales como válidas. Muchos, aunque tenían reservas sobre algunas prácticas aprobadas por la Iglesia, las consideran preferibles al cisma. Los principales reformadores protestantes, en cambio no compartían este punto de vista. En general admitían como autoridad los primeros cinco siglos de vida de la iglesia. Sin embargo, disentían respecto del ritmo que había de darse a la reforma y de las estrategias a seguir (por ejemplo, la destrucción de imágenes, ¿no llevaba acaso a una violencia innecesaria?). Grupos radicales, como los anabaptistas, sólo consideraban autoritativa la iglesia primitiva (Cristo y los apóstoles) y creían que la corrupción había aparecido muy pronto en la Iglesia (Miller J., 1997b:9). Antes de Lutero, la amenaza herética había sido limitada. Los *lollards* de Wycliff en Inglaterra (siglo XIV) y los valdenses en Francia (siglo XII) habían sido fieles de sus parroquias que no cuestionaban globalmente la hegemonía católica. Lutero no sólo puso en cuestión el poder de la Iglesia para absolver de los pecados, sino que contestó su pretensión de interceder entre Dios y los hombres y su autoridad para interpretar la escritura. Lutero puso en cuestión la validez de todas las prácticas aceptadas por la Iglesia que no estaban fundadas en la Escritura. Sin embargo, su inclinación personal lo empujó a limitar lo máximo posible los cambios litúrgicos, conservando las prácticas no expresamente condenadas por la Escritura (Miller J., 1997b:17-18).

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

Respecto de lo primero, parece claro que la unidad entre la fe religiosa y el poder secular fue una de las bases en las que se apoyó la Reforma. En algunos casos, como en el de los territorios luteranos, buscando las nuevas ideas religiosas la protección del poder político a cambio de su sumisión<sup>159</sup>. La justificación *sola fide* (que hace innecesaria la intermediación de la iglesia para la salvación) y la tesis del sacerdocio universal (en concordancia con la cual los ministros del culto no son más que representantes de los fieles elegidos por ellos) hacen que la concepción luterana de la iglesia sea esencialmente espiritual. Sin embargo, las necesidades organizativas de las comunidades cristianas concretas hicieron necesaria alguna forma de juridificación y autoridad; Lutero la buscó en los príncipes terrenales (Blázquez, 2001). A resultados semejantes llegó la reforma anglicana en Inglaterra, con la diferencia de que el movimiento no estuvo simplemente amparado por el poder político, sino que fue promovido y gestionado por él<sup>160</sup>. Éste es el origen del sistema de iglesias nacionales. En otros casos, como en Ginebra o Zurich, se siguió el camino inverso, implantando un régimen político de carácter teocrático<sup>161</sup>.

Respecto de la segunda innovación de la Reforma, la referida a la dialéctica tolerancia-intolerancia, los grupos reformados se mostraron en un primer momento tan intransigentes en cuestiones religiosas como lo había sido hasta entonces la Iglesia Católica. Sin embargo, la libertad religiosa estaba latente en las doctrinas reformadas, en particular la luterana. En efecto, a pesar de que los reformadores justificaran las persecuciones en la Sagrada Escritura, la aceptación del criterio de libre interpretación habría de conducir, en algún momento, a la aceptación de múltiples versiones de la fe cristiana. Además, aunque las primeras manifestaciones del protestantismo hayan enfatizado la dimensión colectiva del hombre, estaban basadas no en la idea de una comunidad universal, sino en pequeñas comunidades de individuos creyentes, organizados en base a un régimen de asociación. La Reforma favoreció pues la tolerancia, a pesar de los reformadores (Kamen, 1987:44-45; Blázquez, 2001:72).

La doctrina política de Martín Lutero ha de encontrarse en la que con posterioridad fue llamada *doctrina de los dos reinos*, formulada en su escrito *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia* ([1523]1986a). Su pensamiento

---

<sup>159</sup> Tal fue el caso del luteranismo primero en Alemania, y luego también en Dinamarca (reforma estatal de Cristian III en 1536) y los países escandinavos (la reforma estatal danesa se extendió a Noruega; y en 1544 la dieta de Västerås proclamó a Suecia reino luterano).

<sup>160</sup> Con Enrique VIII y su hija Isabel I, la iglesia anglicana se convirtió en una rama del estado inglés. Enrique VIII, en Inglaterra, persigue no sólo a católicos, sino también a otros grupos reformados diferentes de la iglesia anglicana. La misma política seguirán Isabel I y sus sucesores anglicanos hasta la República y el Protectorado.

<sup>161</sup> Esta simbiosis entre el Estado y las iglesias nacidas de la Reforma permite entender porqué uno de los grupos religiosos que sufrió mayores persecuciones fue precisamente el de los anabaptistas, que buscaban la separación de la iglesia y el Estado. En algunos lugares hubo mayor tolerancia, como en Estrasburgo, que estaba bajo la dirección religiosa del reformador Martín Bucero. De todos modos, la tolerancia fue limitada, no permitiendo por ejemplo el culto público ni de los católicos ni de los anabaptistas.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

político es el resultado de la reflexión teológica. Para el reformador alemán, los hombres se dividen en dos grupos: los que pertenecen al reino de Dios y los que pertenecen al reino del mundo. Sólo los verdaderos cristianos pertenecen al reino de Dios. Ellos no necesitan de la autoridad secular, porque actuando como verdaderos cristianos se comportan siempre con justicia. Si la autoridad secular existe es sólo para contención y castigo de los malos. A los verdaderos cristianos les alcanza con someterse a la Palabra de Dios. Sin embargo, también estos últimos deben someterse a la espada secular: no por ellos mismos (que, como dijimos, no la necesitan), sino porque es útil al prójimo, es decir, a los no cristianos. Inversamente, así como someterse a la autoridad secular es un servicio que el cristiano debe aceptar, también desempeñar un cargo secular es un servicio a Dios y, por ello, el mejor gobernante es aquél que es verdaderamente cristiano.

El poder de la autoridad secular, por otra parte, sólo se extiende a las cosas exteriores, al cuerpo y a los bienes. Pero ella no alcanza las almas, que sólo pueden ser gobernadas por Dios mismo. En materia de fe, dice Lutero, cada uno debe correr su propio riesgo y vigilar por sí mismo que su fe sea la verdadera. Además, creer de una u otra manera tampoco causa ningún daño al poder secular. Para Lutero, pues, aunque el príncipe debe ser un buen cristiano, la autoridad secular y la religiosa han de estar separadas, limitada la primera a lo puramente externo (sin injerencia sobre las almas) y limitada la segunda a actuar sobre las almas (pero sin poder hacerlo por medio de la compulsión externa). Sin embargo, escritos posteriores como *Exhortación a la Paz* ([1525]1986b) y *Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos* ([1525]1986c) Lutero se movió hacia posturas mucho más rígidas y pidió a los príncipes protestantes que actúen para reprimir las falsas doctrinas.

En 1536 Juan Calvino publicó su obra *Institución de la religión cristiana* ([1536]2003). Allí sostenía que la ley revelada se puede imponer coactivamente, ya que al ser una manifestación divina estará siempre, por su propia naturaleza, de acuerdo con la conciencia del individuo, y no implicará nunca una violación de ésta. Calvino reconocía, al igual que Lutero, el deber de obedecer a la autoridad aunque ésta dé órdenes injustas. Dado que la naturaleza corrompida del hombre lo hace incapaz de conocer por sí la ley natural, la guía para esta vida ha de ser la ley revelada. Y la iglesia, no el Estado, debe actuar como garantía coactiva de aplicación de la ley de Dios en el tiempo presente<sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> Sobre el pensamiento de Lutero y Calvino puede consultarse el trabajo de Blázquez (2001) *Herejía y traición: las doctrinas de la persecución religiosa en el siglo XVI*, así como los textos introductorios de Abellán (1986), a una recopilación de sus escritos políticos en lengua castellana, y de Höpfl (1991), a la recopilación de textos en lengua inglesa *On secular authority*. Ver también Dufour (1991) *La notion de liberté de conscience chez les réformateurs*, Lienhard (1991) *La liberté de conscience à Strasbourg au XVIe siècle* y Millet (1991) *Le thème de la conscience libre chez Calvin*.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

La Iglesia Católica también reformuló su posición doctrinaria, esencialmente en lo que refiere a las relaciones iglesia-Estado. Una corriente de importantes teólogos-juristas del siglo XVI, entre los que se encontraba Francisco Suárez<sup>163</sup>, desarrolló la tesis de la potestad indirecta de la Iglesia en cuestiones temporales. Según esta tesis, la autoridad temporal y la espiritual tienen cada una su ámbito de actuación autónomo. Sin embargo, dada la superioridad del orden espiritual sobre el temporal, la autoridad espiritual goza de una cierta supremacía sobre la temporal, en el sentido de que, aunque no puede por regla general intervenir en este último orden, sí puede hacerlo cuando las decisiones temporales afecten el orden sobrenatural y la salvación de las almas. Esto implica también que las autoridades espirituales están exentas de la jurisdicción temporal, en cuanto su actividad se refiera a la materia espiritual. La Iglesia tiene, por su propia institución por Cristo, el poder de gobierno espiritual, distinto y superior al gobierno civil.

\*\*\*\*\*

Luego de la paz de Augsburgo (1555) acordada entre los Estados protestantes del Imperio y el emperador Carlos V se reconoció la libertad de elección de la fe. Pero esta libertad no era individual, sino colectiva. Se reconocía al príncipe el *ius reformandi*, el derecho de fijar la religión de sus súbditos de modo obligatorio. De allí el principio *cujus regio eius religio*, según el cual el súbdito estaba obligado a seguir la religión de su príncipe. Al súbdito que no quería profesar la religión de su príncipe sólo le quedaba el *ius emigrandi*. Además, la posibilidad de elegir del príncipe se daba solo entre la Iglesia Católica tradicional o la iglesia cristiana surgida de la confesión de Augsburgo (1530), es decir, la luterana.

La solución de Augsburgo fue fundamentalmente intolerante, y no logró evitar la continuidad de las guerras de religión en todo el territorio europeo. Las guerras civiles francesas (1562-1598), la revolución holandesa contra Felipe II (1567-1579), la lucha de la Armada española contra Inglaterra (1588), la rebelión escocesa contra María Estuardo (1565-1568) y la guerra de los Treinta Años (1618-1648) pueden inscribirse en esta lógica (Ishay, 2008:77). En algunos territorios concretos dentro o fuera del ámbito territorial del acuerdo de Augsburgo, sin embargo, se fueron reconociendo parcialmente ciertos estatutos de tolerancia a determinados grupos cuyas creencias disientan respecto de la religión oficial<sup>164</sup>.

---

<sup>163</sup> La doctrina de Suárez puede encontrarse en su obra *Defensa de la fe católica contra los errores del anglicanismo* ([1613]1971), en particular el libro IV *La inmunidad eclesiástica o exención de los clérigos respecto de la jurisdicción de los príncipes temporales* y el libro VI *El juramento de fidelidad*.

<sup>164</sup> Durante la segunda mitad del siglo XVI Maximiliano II de Alemania, emperador católico, concedió la tolerancia a la nobleza protestante en sus territorios austriacos, aunque esto llevaba la consecuencia de que el pueblo debía seguir, no la religión de su emperador, sino la de sus señores inmediatos. En 1573 se

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

Entre los humanistas fue apareciendo la idea de que la tolerancia religiosa era la mejor manera de evitar la guerra y la violencia, hasta reencontrar la perdida unidad cristiana occidental. En cualquier caso, la tolerancia religiosa habría de ser una solución provisoria. Erasmo de Róterdam defendió la tolerancia, pero sólo como un medio para asegurar la paz entre los cristianos. Tomó partido a favor de la Iglesia Católica frente a los luteranos, y propuso la definición de un número mínimo de dogmas, dejando libertad de juicio en todo lo demás, para de este modo admitir de nuevo a Lutero en la Iglesia<sup>165</sup>. La misma intención de reunificación basada en la definición de un núcleo dogmático compartido fue sostenida por pensadores protestantes, aunque limitándola a las iglesias protestantes. Hugo Grocio propuso la reunificación de las iglesias protestantes basada en la definición de un núcleo dogmático compartido. En un texto en el que pretende demostrar la verdad de la religión cristiana, enuncia una serie de principios unificados en materia de religión. En sus escritos políticos, en particular en un tratado sobre los poderes del magistrado civil en materia de religión, el autor holandés afirma que la autoridad política no está sometida más que a Dios, y que ella goza de potestad tanto sobre las cosas temporales como sobre la religiosas, ya que los soberanos han sido establecidos por derecho divino para garantizar la tranquilidad pública y el cumplimiento de los deberes de la piedad. Se establece por otra parte una distinción entre las acciones exteriores, que caen bajo la potestad pública, y las acciones interiores, que sólo en algunos casos y de modo indirecto caen bajo esta potestad. Las creencias religiosas, que son acciones interiores, no pueden subyugarse: la religión no puede ser ordenada. Esta posición recuerda a la de Lutero y, al igual que aquélla, deja en manos de los clérigos la tarea de la conversión, pero sin utilizar para ello la coerción. El magistrado, que es un magistrado cristiano, puede utilizar la coerción para mandar a los individuos a someterse a las leyes de Dios en la esfera externa, pero no puede obligarlos a creer o no creer un determinado dogma<sup>166</sup>.

Otros autores defendieron la libertad religiosa con criterios de estabilidad política. Para Juan Bodino, el fortalecimiento del naciente Estado nacional requería de la paz social. Para lograr esto el ideal habría sido el de la uniformidad religiosa. Sin embargo, dado que en las circunstancias del momento no era posible lograr tal

---

impuso la tolerancia religiosa en Polonia, mediante el acuerdo que se conoce como Confederación de Varsovia (aunque se dejaban a salvo los derechos de la nobleza sobre sus vasallos, lo que en la práctica implicaba el derecho de aquélla a imponer su religión a éstos; y además se interpretó el acuerdo en el sentido de excluir a los antitrinitarios). En la católica Francia, tras grandes persecuciones y algunos periodos de paz, el edicto de Nantes (promulgado en 1598 por Enrique IV, quien había pasado del calvinismo al catolicismo luego de ocupar el trono francés) garantizó la tolerancia para los hugonotes en algunas regiones y bajo condiciones específicas.

<sup>165</sup> Erasmo promovió la reunificación de la cristiandad europea intentando revitalizar la *republica christiana* medieval, regida por un príncipe cristiano. Véase en este sentido su *Educación del príncipe cristiano* ([1516]2007).

<sup>166</sup> Hugo Grocio, en sus textos *De veritatis religionis Christianae* ([1627]2005a) y *Tratado del Poder del Magistrado Político sobre las Cosas Sagradas* ([1647]2005b).

uniformidad, era preferible tolerar a los distintos grupos y evitar la guerra entre facciones<sup>167</sup>.

## 1.2. LOS ESTATUTOS DE TOLERANCIA

Las guerras de religión de finales del siglo XVI y principios del XVII tuvieron causas parcialmente religiosas, pero en buena medida derivaron del surgimiento de los intereses de facciones y en parte de los problemas políticos inherentes a la formación de un Estado nacional fuerte (Kamen, 1987:112). La Paz de Westfalia (1648), corolario de la guerra de los Treinta Años, fue de trascendental importancia no sólo para el futuro religioso de Europa, sino para la conformación del sistema de Estados nacionales tal como lo conocemos hoy<sup>168</sup>. Recién con este tratado la Iglesia Reformada (calvinista) pasó a ser la tercera religión reconocida, junto con el catolicismo y el luteranismo. La paz de Westfalia extendió a toda Europa el principio *cujus regio, ejus religio* que regía en Alemania desde la paz de Augsburgo. Siguió entonces un periodo de fortalecimiento del poder real, y de consiguiente debilitamiento de los vínculos feudales<sup>169</sup>.

La paz de Westfalia supuso un cambio respecto de la situación anterior, ya que a quienes pertenecieran a alguna de las tres iglesias admitidas se les reconocía el derecho a seguir profesando la fe que tenían en el *annus decretorius* (1624), incluso si no era la del príncipe territorial. Para los demás cristianos, se mantenía el *ius emigrandi*, y se incorporaba una cláusula de tolerancia para su culto privado. Esta tolerancia se fue ampliando sucesivamente. La tolerancia consagrada en este texto tenía nuevamente un objetivo instrumental: lograr la paz en un contexto de conflictos religiosos. Esta situación era vista como una solución provisoria y de compromiso, hasta que pudiera restablecerse la unidad religiosa cristiana. La misma idea de tolerancia limitada apareció en los territorios ingleses<sup>170</sup>.

---

<sup>167</sup> Bodino ([1576]1997) *Los seis libros de la República* (en particular en el libro tercero, capítulo séptimo). En una obra posterior, tardíamente descubierta ([¿?]1998), *Heptaplomeres*, Bodino parece justificar la tolerancia en los derechos de la conciencia.

<sup>168</sup> El fortalecimiento del Estado nacional y las disputas teológicas no son, sin embargo, cuestiones totalmente separadas. De hecho, muchos reyes invocaron el origen inmediatamente divino de su poder, oponiéndose tanto a las tesis católicas de la potestad directa del Papa en lo temporal (así, cuando Jacobo I de Inglaterra exigió a sus súbditos un juramento en el que se negaba la potestad de los pontífices para deponer a los reyes) como a las calvinistas de oposición al poder secular en pos de la defensa de la verdadera religión.

<sup>169</sup> El origen y la evolución histórica de los estatutos de tolerancia han sido estudiados, en el ámbito anglosajón, por los especialistas de *law and religion studies* y en el ámbito hispanoamericano por el derecho eclesiástico del Estado. Ver el estudio clásico de Ehler (1966) *Historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado* y los artículos de Starck (1996) *Raíces históricas de la libertad religiosa moderna*, Müller (1982) *Reflexiones críticas en torno a las relaciones entre la religión y el Estado* y Durham (1994) *Bases para un estudio comparativo de la libertad religiosa*. Entre los trabajos de los teóricos españoles puede verse, también sobre las relaciones iglesia – Estado, De la Hera y Soler (1994) y Prieto (2005).

<sup>170</sup> En Inglaterra en tiempos de Cromwell hubo una cierta tolerancia hacia los grupos protestantes minoritarios (presbiterianos escoceses, cuáqueros, unitarios) e incluso hacia los judíos; aunque no para

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

Resulta interesante señalar que, a pesar de la intolerancia de la mayor parte de la opinión católica, fueron los Estados bajo gobierno católico los que primeramente avanzaron en el sentido del reconocimiento de la tolerancia. Por supuesto, aunque había respaldo doctrinal de algún sector católico, el reconocimiento de la tolerancia estuvo también marcado por razones de conveniencia. Por ello, si bien fue en los Estados católicos donde aparecieron las primeras tendencias a la tolerancia, esta situación no fue común a todos los Estados católicos<sup>171</sup>.

La aparición y posterior expansión de la tolerancia religiosa fue el resultado de una dinámica en la que intervinieron tres vectores esenciales (Peces-Barba y Prieto Sanchís, 1998:274). En primer lugar, el deseo de reunificar a la cristiandad y la necesidad de encontrar una solución provisoria hasta lograr la reunificación. En segundo lugar, las necesidades organizativas del Estado moderno, para el cual si bien la pluralidad religiosa era un elemento que conspiraba contra la cohesión social, era en todo caso menos disolvente que las guerras de religión. El motivo de oportunidad política se conjugaba con fundamentos de tipo económico: cada vez más la necesidad de la promoción del comercio, llevaba a los Estados a decidirse por un régimen de tolerancia religiosa (Kamen, 1987:219). A efectos comerciales la religión era un elemento irrelevante, y en todo caso la pacificación era un requisito indispensable para el desarrollo de las relaciones económicas. Por último, la idea, todavía en germen y no completamente desarrollada, de que las opciones religiosas son una decisión del individuo.

En este último sentido merecen ser destacadas las ideas de Pierre Bayle, pensador francés precursor de la Ilustración. De origen calvinista, Bayle se convirtió al catolicismo para volver luego a su primitiva fe. Bayle defendió, desde una perspectiva universalista, la necesidad de tolerar las creencias de los otros como forma de obtener tolerancia para las propias. Tener por legítima la persecución de los detractores de la iglesia verdadera es incurrir en una petición de principio, ya que está implícita la afirmación de que la iglesia que persigue a los supuestos herejes es la iglesia verdadera. Aceptar este argumento es otorgar a todas las religiones el derecho a perseguirse mutuamente. Además, no es posible someter la conciencia del individuo a creencias externamente impuestas. Sólo sobre el fuero externo puede ejercer su poder el derecho. Si el derecho intenta imponer creencias a las conciencias sólo podrá obtener como resultado conductas hipócritas de los ciudadanos. De hecho, aunque Bayle era un defensor del Estado absoluto, defendió las prerrogativas de la conciencia. Llegó incluso

---

los católicos. En las colonias americanas la situación no era uniforme, aunque muchas de ellas fueron altamente intolerantes con los disidentes.

<sup>171</sup> Fueron justamente dos Estados católicos, Francia y Polonia, los que primero reconocieron un estatuto de tolerancia legal para las religiones disidentes. La situación en otros Estados católicos fue diferente. Así, en la segunda mitad del siglo XVI se produjo una fuerte reacción de la Inquisición española tras el descubrimiento de protestantes en Valladolid y Sevilla; y los protestantes fueron perseguidos en Inglaterra durante el reinado de la católica María Tudor.



### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

a admitir la posibilidad, en lo que se conoce como *paradoja de Bayle*, de que exista una república de ateos, porque pueden existir ateos virtuosos. En otras palabras, la religión es diferente de la moral<sup>172</sup>.

Sin embargo, el más influyente de los escritores políticos a favor de la tolerancia fue John Locke. En un primer momento, en sus *Essays on the Law of Nature* ([1663-1664]1999a), Locke se mostraba claramente intolerante, y reconocía al magistrado civil un poder absoluto para regular todos los aspectos externos de la religión, que caían dentro de lo indiferente (por opuesto a necesario, es decir, no regulado expresamente por la ley de Dios). En su *Essay Concerning Toleration* ([1667]1999b) esta postura se fue flexibilizando, al tiempo que se ampliaba la lista de actos que se consideraban internos, y por lo tanto, exentos del poder civil.

Las ideas del autor que se han hecho clásicas son las que aparecen en su obra *A Letter Concerning Toleration* ([1689]1998a). Aquí Locke considera que las iglesias son sociedades voluntarias de hombres, unidos por acuerdo mutuo, con el fin de rendir culto público a dios. Si en la formación del contrato social los hombres renuncian a ciertos derechos naturales a favor de la voluntad de la mayoría, al formar una iglesia, en cambio, los hombres no renuncian a ningún derecho natural. Por ende, la iglesia no tiene más poder sobre sus miembros que los de cualquier otra asociación. La máxima sanción que puede aplicar es la expulsión, que en el caso de las iglesias asume la forma de excomunión. Por lo mismo, mucho menos tiene entonces una iglesia poder sobre las demás.

Por otra parte, al acordar el contrato social, los hombres no han cedido a la colectividad las decisiones en materia de fe, ya que resulta imposible, aunque se lo quiera, regular la propia fe por preceptos ajenos. Además, si existe un único camino a la salvación, ¿qué garantía hay de que la sumisión a la decisión del príncipe respecto de cuál es la verdadera religión permita alcanzar ese camino? Como se ve, en *A Letter Concerning Toleration* ([1689]1998a), Locke vuelve sobre sus argumentos anteriores. Aunque reconoce que las cosas indiferentes están en principio bajo la potestad del legislador, la actividad del poder civil sólo puede dirigirse a la protección de ciertos bienes considerados valiosos, esto es, a evitar el daño a terceros. Las cuestiones del culto (aun cuando se manifiesten externamente) no tienen nada que ver con esto<sup>173</sup>.

---

<sup>172</sup> Ver, de Pierre Bayle, el *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ: contrains-les d'entrer* ([1686]2006). Es también interesante su *Dictionnaire historique et critique* ([1695-1696]1982), en especial los artículos dedicados a Agustín y a Lutero. Sobre el pensamiento de Bayle puede consultarse el artículo de Simonutti *Obsesión con la verdad: Paradojas de Pierre Bayle* (2011).

<sup>173</sup> Según Hunter (2011), el pensamiento profundo de Locke es que se debe tolerar a las diferentes iglesias porque ellas surgen del libre uso de la razón humana y nadie puede saber cuál de las iglesias ha llegado a la verdad. Es ilícito que el Estado imponga una religión, porque el Estado es también el resultado del uso de la razón humana, por medio del cual el individuo ha delegado la protección de los intereses civiles, pero no la búsqueda de la verdad religiosa. Sobre el pensamiento de John Locke puede consultarse las obras de Bastide (1970) *John Locke. Ses théories politiques et leur influence en*

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

“La jurisdicción del magistrado se extiende sólo a los intereses civiles; y cualquier poder, derecho y dominio civil está limitado y restringido solamente a promover estos bienes, y de ninguna manera puede ni debe extenderse hasta la salvación de las almas [...] En primer lugar, porque el cuidado de las almas no está encomendado al magistrado civil ni a ningún otro hombre. No le está encomendado por Dios, porque no parece que Dios haya dado nunca a ningún hombre suficiente autoridad sobre otro como para obligarlo a aceptar su religión. Tampoco puede tal poder ser conferido al magistrado por los hombres, porque nadie puede abandonar tan ciegamente el cuidado de su propia salvación como para adoptar por obligación el culto a la fe que otro hombre [...]. En segundo lugar, el cuidado de las almas no puede corresponder al magistrado civil, porque su poder consiste solamente en la fuerza exterior, mientras que la religión verdadera y salvadora consiste en persuadir la mente [...] En tercer lugar, el cuidado de la salvación de las almas no puede corresponder al magistrado porque, incluso si la autoridad de las leyes y la fuerza de los castigos fueran capaces de cambiar la mente de los hombres, esto no ayudaría en nada a la salvación de sus almas. Pues al existir solamente una religión verdadera, un solo camino hacia el cielo, ¿qué esperanza habría de que un número mayor de hombres los alcanzase, si no tuvieran más guía que la religión de la corte [...]?” (Locke, [1689]1998a:8-10, traducción nuestra).

Sin embargo, aunque la tolerancia impida la persecución por razones religiosas, tanto por parte del Estado como entre las iglesias entre sí, no impide que el Estado fomente algún credo en particular. De hecho, Locke no cuestiona el modelo protestante de iglesia de Estado. Además, aunque Locke reconozca la libertad de opinión en materia religiosa y la libertad de culto, no reconoce un derecho a vivir conforme a las propias creencias, cuando éstas entren en conflicto con alguna decisión del magistrado. Por otra parte, y a diferencia de lo que sucede en el caso de violación de otros derechos, las injustas restricciones a la libertad de conciencia deben ser aceptadas por los perjudicados, sin que aquí pueda afirmarse un derecho de resistencia o de rebelión.

Además, la tolerancia que pregona Locke no es ilimitada. Se incluyen tres excepciones. La primera consiste en que no se puede tolerar a los grupos peligrosos para la sociedad. Esto es simplemente una consecuencia de los fines asignados a la autoridad civil. La segunda impide el reconocimiento de la tolerancia a los ateos, ya que al no creer en dios no se sienten sujetos a las promesas, pactos y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana. Finalmente, no pueden reclamar la tolerancia religiosa los que, al entrar en una iglesia, se someten al servicio de un príncipe extranjero, lo que obviamente excluye a los católicos del ámbito de tolerancia.

“En primer lugar, ninguna opinión contraria a la sociedad humana, o a las reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil, debe ser tolerada por el magistrado [...] En segundo lugar,] no tiene derecho a ser tolerada por el magistrado la iglesia que proclama que todo los que entran en ella deben entregarse a la protección y servicio de un príncipe extranjero [...] Por último, no deben ser tolerados de ninguna forma quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad

---

Angleterre, Waldron (1988) *Locke: toleration and the rationality of persecution* y Solar Cayón (1996) *La teoría de la tolerancia en John Locke*.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

humana, no pueden tener poder sobre un ateo” (Locke, [1689]1998a:41-43, traducción nuestra).

Lo que desde la perspectiva contemporánea llama más la atención es sin duda, la exclusión de los católicos del ámbito de la tolerancia. La exclusión de los ateos, aunque hoy pueda parecer injustificada, era corriente en el pensamiento sobre la tolerancia en la época. Dos interpretaciones son aquí posibles. Para una de ellas, Locke aplica de manera inconsecuente su concepción de la neutralidad del Estado en materia de religión al negar la tolerancia religiosa a los católicos y a los ateos. Esta solución se derivaría de su concepción protestante de la secularización, que le impide afrontar la liberalización del Estado fuera de los límites de un punto de vista religioso, receloso con otras religiones (Peña-Ruiz y Tejedor de la Iglesia, 2009:195). Norberto Bobbio (1991:252-254), en cambio, cree que la exclusión de los católicos es coherente con el principio lockeano de que no se puede ser tolerante con los intolerantes. En las condiciones históricas en las que vivió Locke habría sido razonable negar la tolerancia a quienes niegan el principio mismo de tolerancia<sup>174</sup>.

Hacia finales del siglo XVII, la tolerancia religiosa experimentó retrocesos<sup>175</sup>. En lo que a las relaciones institucionales se refiere, al tiempo que en los países protestantes se fortalecían las iglesias nacionales, en los territorios católicos la Iglesia

---

<sup>174</sup> Laursen (2011) explica que las teorías de los autores modernos que preconizaron la tolerancia (como Locke y Bayle) presentan aparentes *puntos ciegos*, es decir, excepciones no justificadas a la tolerancia. Para explicar esta situación podría recurrirse a varias posibilidades. La primera sería decir que, en realidad, estos autores no quisieron decir lo que a primera vista parece que dicen. Desde esta perspectiva las excepciones a la tolerancia que hoy parecen inaceptables (como la exclusión de los ateos de la tolerancia, en los escritos de Locke), o bien son el producto de una interpretación errónea de los escritos de los autores, o bien son sólo una fachada, mediante la cual los autores ocultaban su verdadera opinión, para no provocar demasiado a sus adversarios. En esta interpretación los *aparentes* puntos ciegos no serían *verdaderos* puntos ciegos. Una segunda posibilidad sería la de decir que tales exclusiones eran razonables en la perspectiva del autor, en función de los principios que defendía y de las circunstancias en las que se encontraba. Incluso podría decirse que también desde una perspectiva contemporánea de la tolerancia resulta justificado excluir a ciertos grupos (por ejemplo, los católicos intolerantes) del ámbito de la tolerancia. En este caso los *aparentes* puntos ciegos tampoco serían *verdaderos* puntos ciegos, porque la intolerancia hacia esos grupos estaría justificada. La tercera interpretación es que los *aparentes* puntos ciegos son *verdaderos* puntos ciegos.

<sup>175</sup> En 1685 Luis XIV revocó el edicto de Nantes que garantizaba la tolerancia para los hugonotes. Después de la Restauración en Inglaterra, los anglicanos dictan leyes prohibitivas contra otros grupos cristianos. El Acta de Tolerancia (dictada por Guillermo y María de Inglaterra en 1689, tras la Revolución Gloriosa y que puso fin al régimen intolerante de la restauración Estuardo, plasmado en el Acta de Uniformidad de 1662) garantizó la tolerancia para protestantes no conformistas, bautistas y cuáqueros, pero no para católicos y unitarios, y mucho menos para judíos. En lo que respecta a la América inglesa, en Virginia el predominio del anglicanismo se mantuvo incluso a comienzos del siglo XVIII; en Carolina el anglicanismo fue religión establecida desde 1704 y todos los disidentes fueron privados de derechos civiles; en Massachussets se concedió libertad a todos los cristianos salvo a los papistas (1691), revocando de este modo la absoluta libertad religiosa dada por Jacobo II (1685); Plymouth fue incorporada a Massachussets en 1691; en ese mismo año se excluyó a los católicos y a los unitarios de Nueva York de la tolerancia otorgada por Jacobo II en 1674; en 1681 William Penn fundó Pennsylvania, basada en el respeto completo de la tolerancia religiosa, aunque a los no cristianos se los excluía de los derechos civiles y de los cargos públicos, exclusión también aplicable a los católicos y unitarios después del Acta de Tolerancia; solamente en Rhode Island parece haber habido plena tolerancia religiosa durante todo el periodo colonial.

En América Central y del Sur, bajo dominio español y portugués, es decir católico, la intolerancia religiosa fue la regla durante los siglos XVII y XVIII.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

Católica local se aliaba con el poder temporal y reclamaba una cierta autonomía respecto de Roma. Este modelo de relaciones Iglesia Católica – Estado se conoce como *regalismo* y asumió diferentes manifestaciones particulares según los casos nacionales<sup>176</sup>. Fue el caso del galicanismo en Francia<sup>177</sup>, el josefinismo en Austria<sup>178</sup>, el febronianismo en Alemania, el jurisdiccionalismo en Italia, y el regalismo en España y Portugal.

El siglo XVIII vio un renacimiento de la idea de tolerancia. Los monarcas ilustrados promovieron, a comienzos de este siglo, una política de tolerancia<sup>179</sup>. Como explica Émile Poulat (2003:281-288), la tolerancia en el sentido moderno nació cuando fue evidente que no era posible resolver la cuestión protestante del mismo modo en que había sido resuelta la cuestión albigense, y que el conflicto confesional exigía una solución política ante la ausencia de una solución religiosa. En este proceso histórico, la verdad, tal como la entendía la Iglesia Católica, se devaluó en beneficio de la libertad: el Estado moderno ganó terreno junto con la conciencia moderna.

El respeto de la conciencia individual es en realidad una manifestación de un criterio más amplio, que es el de la imposición de límites al poder estatal. Se trata en definitiva de deslindar el poder coactivo del derecho, del ámbito privado y no coercible de la moral del individuo. Este tipo de justificación, basado en los derechos de la conciencia, está cerca de la filosofía de los modernos sistemas de garantía de los derechos fundamentales (Peces-Barba y Prieto Sanchís, 1998:296). Sin embargo, existen diferencias importantes entre un Estado religioso que tolera a algunos grupos disidentes y un Estado secular que garantiza la libertad religiosa para todos los ciudadanos.

Tolerar es aceptar, por razones de conveniencia o de oportunidad, una creencia que se entiende equivocada y digna de reprobación. Garantizar la libertad religiosa es permitir que cada individuo (o grupo, aunque esto genera problemas de otro tipo que veremos más adelante) elija y profese ciertas creencias sin que la sociedad política formule un juicio de reproche sobre esas creencias (juicio de reproche que existe en el caso de la tolerancia, aunque se vea luego neutralizado por una razón de conveniencia u

---

<sup>176</sup> Características comunes a las distintas manifestaciones del regalismo son alguna forma de intervención del poder temporal en la designación de los principales cargos eclesiásticos, así como la reivindicación de las *libertades de la iglesia nacional*, un conjunto de privilegios de origen medieval pensados para épocas de difícil comunicación de las iglesias particulares con Roma, que permitía a las iglesias locales una organización con mínima sujeción al papado.

<sup>177</sup> Las libertades de la iglesia galicana habían sido reconocidas en la Pragmática Sanción de Bourges, pero derogadas por el Concordato de 1516. En la Declaración del clero galicano (1682) se rechazó expresamente toda intervención eclesiástica en asuntos temporales, se reivindicaron las libertades de la iglesia nacional y se aceptó la tesis conciliarista.

<sup>178</sup> José II de Austria intentó convertir a la Iglesia Católica en un departamento del Estado absoluto.

<sup>179</sup> Federico II el Grande, monarca de Prusia y *summus episcopus* de la Iglesia Luterana en su país promovió la tolerancia, aunque con limitaciones, para los católicos. José II, monarca católico de Austria, dictó la Ley de Tolerancia (1781) que reconocía sin embargo la preeminencia de la Iglesia Católica, impulsado por sus consejeros jansenistas y febronianos.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

oportunidad). El concepto de tolerancia ha sido explicado por la filosofía analítica del derecho contemporánea como una relación entre dos sistemas (un *sistema normativo básico* y un *sistema normativo justificante*). Los valores ínsitos en el sistema normativo básico llevan en sí una tendencia a prohibir determinado acto; sin embargo, por otras razones (por ejemplo, de tipo prudencial) que corresponden al sistema normativo justificante se permite el acto que había tendencia a prohibir<sup>180</sup>.

Utilizando estos conceptos de la filosofía del derecho se puede decir que la tolerancia religiosa tal como se forjó en los siglos XVI-XVIII implicaba un sistema normativo básico estatal como sistema político-religioso. En virtud de este sistema, el Estado promovía una determinada religión, que imponía a los miembros del cuerpo político. Esta imposición se daba, precisamente, por mandato del sistema normativo básico religioso. Ahora bien, en determinadas circunstancias, razones provenientes de otro sistema normativo superior, el sistema normativo justificante, hicieron que el

---

<sup>180</sup> Garzón Valdés da el siguiente concepto de tolerancia: "la tolerancia se presenta como una propiedad disposicional que es sometida a prueba en diversas y reiteradas circunstancias, a las que llamaré 'circunstancias de la tolerancia'. Común a todas ellas es el rechazo que inicialmente provocan los respectivos actos en la persona tolerante. Los actos que en estas circunstancias son tolerados [...] son permitidos sólo tras una reflexión y en aras de un valor que el tolerante considera superior" (Garzón Valdés, 1992:16). De este modo, la tolerancia requiere tres condiciones: 1) competencia adecuada por parte de un sujeto para prohibir un determinado acto; 2) tendencia a prohibir el acto tolerado; 3) ponderación de los argumentos a favor de la permisión o prohibición del acto en cuestión, que llevan a no prohibirlo o a derogar una prohibición existente, a pesar de la tendencia inicial hacia la prohibición (Garzón Valdés, 1992:16). La exigencia de competencia para determinar la calidad deóntica del acto permite distinguir el tolerar del mero padecer, al modo en que el esclavo no tolera los castigos del amo sino que simplemente los padece. La tendencia a prohibir el acto tolerado distingue la actitud de quien tolera de la de quien lo acepta entusiasmado o lo promueve. Finalmente, la ponderación que presupone la tolerancia es un el criterio para distinguirla de la indiferencia (Garzón Valdés, 1992:16-17). Respecto de la competencia deóntica, el autor escribe que ésta puede suponer o no una relación de jerarquía entre quien tolera y quien es tolerado. En el primer caso habría una situación de tolerancia vertical; en el segundo, horizontal. En ambos casos, la tolerancia puede darse en el ámbito de lo público o de lo privado. Precisamente como ejemplo de tolerancia vertical pública Garzón Valdés da el ejemplo de la patente de tolerancia dictada por el emperador José II en 1781, de la que ya hablamos.

Esta forma de conceptualizar la tolerancia hace que ésta implique la relación entre dos sistemas normativos. La prohibición o tendencia a la prohibición del acto finalmente tolerado proviene de un *sistema normativo básico*, es decir, del sistema a cuya regulación está sujeto el acto. Pero la superación de la prohibición o de la tendencia a prohibir, subyacentes en el sistema normativo básico, provienen de un sistema normativo superior, que se puede llamar *sistema normativo justificante* (Garzón Valdés, 1992:18-19). Nótese que no es necesario que el acto tolerado esté prohibido en el sistema básico y que esta prohibición sea levantada. La tolerancia puede manifestarse también en el hecho de que exista una tendencia a prohibir una acción, y a pesar de eso no se la prohíba, por motivaciones que provienen del sistema justificante. O incluso en mantener la prohibición, pero no castigar su incumplimiento (Navarro, 1993:281-282). Ahora bien, aunque no se exija que el acto tolerado esté prohibido en el sistema básico, sí es necesario, para poder hablar de tolerancia, que este acto esté cargado de un cierto disvalor desde la perspectiva del sujeto competente para crear o modificar el sistema básico (Gianformaggio, 1992:47). La tolerancia consiste justamente en que el sujeto competente considera que no prohibir, o levantar la prohibición, o no castigar el acto cargado de disvalor puede ser, a pesar de todo, un bien (Gianformaggio, 1992:49). A su vez, el disvalor del acto en el sistema básico puede deberse a razones de diverso tipo: morales, estéticas, principios de racionalidad medio-fin, etc. (Schmitt, 1992:74-75) que están implícitas en el sistema básico. Estas razones pueden también ser de tipo religioso (Schmitt, 1992:75).

Por otra parte, debe distinguirse entre un acto concreto de tolerancia, es decir la omisión concreta de la intervención (ya sea para prohibir, ya sea para mantener la prohibición) por parte del sujeto competente, a pesar de la tendencia que tiene a prohibir el acto; y la propiedad de *ser tolerante*, que es la tendencia a practicar la tolerancia cuando se dan determinadas condiciones (Schmitt, 1992:72). Es esta última la que puede calificarse como una propiedad disposicional (Schmitt, 1992:73).

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

Estado prefiriera resignar la prohibición, emergente del sistema básico, de que sus súbditos profesaran una creencia distinta a la del Estado. Estas razones estuvieron vinculadas, como vimos, a una situación de guerra religiosa a la que se quería poner fin, conjuntamente con las necesidades emergentes de la formación de un Estado nacional y un mercado capitalista que exigían ciertos mínimos de paz social. En otras palabras, el Estado seguía siendo confesional y adoptaba una fe, que sostenía como fe verdadera. Pero reconocía que algunos grupos que no profesaban esa fe, podían mantener una fe distinta.

Aunque desde el punto de vista exclusivo del sistema normativo justificante se puede decir que los disidentes religiosos tienen el *derecho* de profesar una fe distinta de la del Estado, una visión panorámica (que abarque tanto el sistema normativo básico como el justificante) lleva a ver que la tolerancia no puede equipararse a la plena libertad. La tolerancia es una libertad limitada; es, si se quiere, el derecho que el Estado reconoce a quienes no comparten la visión oficial del mundo, para que éstos puedan seguir estando en su error. La tolerancia es un acto gracioso de quien sostiene una fe y admite que quien no la profesa puede seguir haciéndolo, porque se le reconoce la facultad de estar equivocado. Como escribe José Martínez de Pisón (2004c:143): tolerar quiere decir que se soporta algo que, en principio, no hay obligación de soportar. O, como dice Javier De Lucas (1992:121), la conducta tolerada es siempre un *mal permitido*.

La tolerancia religiosa de la que hemos venido hablando era, además, una tolerancia en muchos casos limitada. En primer lugar, porque los derechos que se le reconocían a la conciencia eran fundamentalmente los del ámbito interno. La tolerancia se resolvía, generalmente, en no castigar la opinión religiosa, pero rara vez existía un verdadero margen para actuar en conformidad con las propias creencias religiosas. Por otra parte, la tolerancia era concedida a ciertos grupos de disidentes concretos. Así, era usual que la tolerancia no se aplicara a los ateos. Finalmente, y esto es central para calificar esta perspectiva como filosofía de la tolerancia y no de la libertad, los (limitados) derechos de la conciencia se conjugan con un amplísimo reconocimiento del *ius circa sacra* de las monarquías absolutas<sup>181</sup>.

---

<sup>181</sup> Este elemento se vincula con otro de los caracteres que la filosofía del derecho ha señalado respecto del concepto de tolerancia. Hablar de tolerancia sólo tiene sentido desde la perspectiva de un sujeto determinado (el autor del sistema básico). Así, decir que en los países occidentales no se *tolera* a los grupos religiosos sino que existe una auténtica *libertad religiosa* es plausible solamente porque no se hace referencia precisa a ningún sujeto tolerante. En los países occidentales los poderes constituidos no pueden derogar las disposiciones constitucionales sobre libertad religiosa. La cuestión principal no radica en que el acto X es un derecho sino en la competencia del sujeto tolerante. Si se convocara a una Asamblea Constituyente, cuya mayoría desea consagrar una única religión, y que a pesar de este deseo se abstiene de hacerlo, podríamos calificar de tolerantes a los individuos de esta asamblea (Navarro, 1993:281). El sistema sólo tiene actos ordenados, actos permitidos, actos prohibidos y lagunas normativas (que pueden considerarse actos tácitamente permitidos si se acepta la existencia de una norma de cierre del sistema). Pero no tiene actos *tolerados*. Sólo es posible hablar de la tolerancia desde la perspectiva del sujeto competente para modificar el sistema. Es por eso acertado decir que la tolerancia

Históricamente, la tolerancia religiosa fue el paso previo al reconocimiento de una plena y verdadera libertad. Esta libertad sólo fue posible cuando el Estado dejó de considerar a ciertas creencias religiosas como cargadas de disvalor. O, en otras palabras, cuando el Estado dejó de considerar valiosas ciertas creencias religiosas por encima de las demás. La libertad religiosa sólo fue posible cuando la secularización de las instituciones estatales avanzó lo suficiente como para permitir que el Estado dejara de implicarse en la defensa de un estilo religioso de vida, por encima de otras formas de vida religiosas o no religiosas.

Esto podría traducirse al lenguaje jurídico de la siguiente manera. La tolerancia conlleva la tutela de un ámbito de libertad en el sentido de no coacción. Pero no significa igualdad de los individuos: los individuos que pertenecen a la confesión oficial estarán siempre en posición de ventaja. Mucho menos significa neutralidad estatal. El telón de fondo de la tolerancia es el *Estado creyente* (Peces-Barba Martínez y Prieto Sanchís, 1998:268-269), que dispensa un trato desigual a quienes están bajo su autoridad.

Por eso es que la verdadera libertad exige la neutralidad estatal en materia de religión, es decir, la secularización del Estado. Si la libertad religiosa es la consagración jurídica de la privatización del fenómeno religioso, la neutralidad del Estado es la consagración jurídica de la autonomización de la esfera política respecto de la religión. Esta autonomización se produjo, como veremos en la sección siguiente, a partir del siglo XVIII. La organización política y jurídica resultante de ese proceso de secularización fue el Estado secular, es decir, el conjunto de constituciones, procedimientos, valores, principios y derechos del Estado liberal y democrático (Peces-Barba, Fernández García, De Asís y Ansuategui, 2007:320).

## **2. LA LIBERTAD RELIGIOSA Y LA NEUTRALIDAD DEL ESTADO**

Como acabamos de ver, la libertad religiosa y la neutralidad del Estado aparecieron en el contexto europeo de las guerras de religión. Sin embargo, estas transformaciones se difuminaron rápidamente en los Estados Unidos. Las diferentes circunstancias históricas en cada caso hicieron que la libertad religiosa asumiera formas diferentes. Aquí nos detendremos en dos modelos que condensan bastante bien las diferentes formas de hacer efectivos estos nuevos instrumentos del Estado moderno: los Estados Unidos (subapartado 2) y Francia (subapartado 3). Veremos también el modo en que la libertad religiosa y la neutralidad del Estado tuvieron su reflejo en el pensamiento político (subapartado 4). Comenzaremos, ante todo, con una breve

---

es una actitud de individuos o grupos, que sólo por metonimia puede predicarse de normas o sistemas normativos (Gianformaggio, 1992:45; Garzón Valdés, 2004:17; Schmitt, 1992:80).

exposición de la idea moderna de ciudadanía (subapartado 1), que nos permitirá comprender mejor estos procesos.

### *2.1. LA IDEA DE CIUDADANÍA*

La libertad religiosa es, como todos los derechos fundamentales y, más genéricamente, como cualquier constructo jurídico, el resultado de una determinada evolución histórica en un contexto cultural determinado. En el caso de la libertad religiosa, y de los demás derechos fundamentales que se formaron luego a su semejanza, este contexto histórico es el comienzo de la Modernidad en Europa occidental y en los Estados Unidos. Fue allí donde se desarrolló, al calor de las luchas religiosas, el concepto de *libertad religiosa*. De esta raíz surgió también el pensamiento liberal que se extendió luego a otras demandas como los derechos a la vida y a la propiedad. Una combinación de circunstancias hizo que el moderno discurso de los derechos humanos naciera en Europa occidental y el norte de América, y no en India, China o el mundo Islámico. Entre estas circunstancias se encuentran la Reforma misma, el nacimiento de la ciencia moderna y el mercantilismo, la consolidación de los Estados nacionales, las expediciones marítimas y el nacimiento de una nueva clase media. (Ishay, 2008:64-69).

No es éste el lugar para hacer un estudio en profundidad de tales cambios, ni para relatar la aparición y evolución del concepto de *derecho fundamental* y sus formas de protección en el contexto de los Estados nacionales. Sí interesa señalar que el reconocimiento de la libertad religiosa fue impulsado por las dos grandes revoluciones liberales del siglo XVIII: la norteamericana y la francesa. De estos dos movimientos surgieron dos patrones diferentes, dos modos distintos de comprender la libertad a la que se estaba dando forma. A partir de allí, y a medida que se propagaron los ideales de estos dos movimientos, y que se fueron reproduciendo las circunstancias materiales a las que ellos estaban vinculados, se reprodujo también en otros lugares el modelo de la libertad religiosa.

En la nueva concepción de la ciudadanía que de allí emergió tuvieron especial peso las ideas de John Locke, Jean-Jacques Rousseau y Emmanuel Kant (Susín, 2008:1017-1026): un modelo de ciudadanía libre, racional y portadora de unos derechos naturales que sirvió de modelo de referencia a la democracia liberal individualista que se positivizó en las declaraciones de derechos de finales del XVIII. La Modernidad impuso una idea de ciudadano, como miembro de la sociedad política, opuesta a la idea de súbdito, como sujeto de un poder no contractual en cuya formación no ha participado.



### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

Una de las características del ciudadano es que su carácter de tal es independiente de su carácter de creyente o no creyente: el ciudadano resulta de la secularización del carácter de pertenencia a la sociedad política (Peces-Barba, 2006).

"El ciudadano es la persona que vive en una sociedad abierta y democrática. En las sociedades cerradas y autoritarias viven súbditos. Acepta los valores, los principios, la dignidad de todos y los derechos humanos, y participa de la vida política y social. Rechaza el odio y la dialéctica amigo-enemigo y se relaciona con los demás desde la amistad cívica. Distingue la ética privada de la pública, que es la propia de la acción política y que fija los objetivos del poder y de su Derecho y la libre acción social. Puede ser creyente o no creyente y defiende la Iglesia libre, separada del Estado libre. Es respetuoso con la ley, tolerante, libre de discrepar desde las reglas de juego de la Constitución y desde la aceptación del principio de las mayorías. La condición de ciudadano se fortalece con la educación y es una responsabilidad central del Estado y de la sociedad" (Peces-Barba, 2006).

El súbdito medieval (y también el súbdito de las monarquías absolutas de la temprana Modernidad) era un individuo definido por su carácter de sujeción a la autoridad y su pertenencia a la comunidad de los cristianos. El ciudadano moderno es un individuo definido por su autonomía política (la sujeción del ciudadano moderno se da, en todo caso, respecto de la ley impersonal pero no respecto de una autoridad personal) y la indiferencia de sus creencias religiosas. No es que el ciudadano moderno no tenga creencias religiosas, sino que éstas resultan irrelevantes para su definición como ciudadano.

El pensamiento liberal, al impulsar la libertad religiosa y la neutralidad estatal, ha tendido a secularizar el Estado. El pensamiento liberal ha buscado reducir la influencia de las autoridades religiosas en el ámbito de la política, pero también la injerencia del Estado en la esfera religiosa (Linz, 2006:18). Pero secularización del Estado no es lo mismo que secularización de la sociedad. El liberalismo no se identifica necesariamente con esta última posibilidad. Sólo algunas formas de liberalismo se ubican en este último nivel, intentado reducir las manifestaciones públicas de la religión e intentando impregnar a la sociedad de valores cívicos que reemplacen a los religiosos (Linz, 2006:18-19).

## 2.2. ESTADOS UNIDOS

En forma más o menos contemporánea se desarrollaron, a ambos lados del Atlántico, dos revoluciones cuya implicación en la formación del concepto jurídico de *libertad religiosa* iba a ser trascendental. Estas dos revoluciones trajeron una nueva forma de comprender la política, y un nuevo modelo de organización de la comunidad cívica. Ellas dieron a luz una nueva matriz que habría de dar vida al discurso jurídico moderno. Esta nueva matriz era la del Estado de Derecho, es decir, la de un Estado con

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

funciones limitadas, sometido a las reglas de la legalidad y subordinado al respeto de ciertos derechos subjetivos (concepto, una vez más, propio del discurso jurídico moderno).

Entre los derechos subjetivos de los individuos que formaban parte de este discurso jurídico tenía una ubicación de preferencia el derecho a la libertad religiosa. Éste se fue desarrollando como resultado de los movimientos políticos que se plasmaron en cartas constitucionales, normas legales y decisiones jurisprudenciales. Los contornos del derecho se fueron así forjando de modo pragmático, en respuesta a las tensiones que en cada momento dominaban la escena política. Si bien es cierto que en muchos casos pueden discernirse algunos patrones generales, la construcción del discurso en torno de la libertad religiosa se ha hecho a partir de un entretejido polimorfo, en el que no es extraño encontrar superposiciones, lagunas y contradicciones.

En las trece colonias norteamericanas la situación religiosa era variada. Algunas eran intolerantes con los disidentes religiosos, ya tuvieran al anglicanismo o al congregacionismo como religión oficial. Otras, en cambio, eran mucho más tolerantes. Las colonias fundadas en el siglo XVIII, aunque tuvieron al anglicanismo como iglesia oficial, fueron tolerantes<sup>182</sup>. El hecho de que existieran algunas colonias muy intolerantes con los disidentes religiosos, como la colonia puritana de Massachusetts y la anglicana de Virginia (las dos primeras colonias fundadas en Norteamérica), demuestra la falsedad del mito fundacional estadounidense que presenta a los Padres Fundadores como inmigrantes en busca de la libertad religiosa. De hecho, tal vez los *pilgrim fathers* buscaban la libertad religiosa, pero la buscaban en primer lugar o exclusivamente para sí mismos; y perseguían a los disidentes como ellos mismos habían sido previamente perseguidos. El anticatolicismo virulento fue una constante en los siglos XVII y XVIII, en un fenómeno que se conoce como *nativism* y que se refiere a la hostilidad de los grupos blancos, anglosajones y protestantes frente a los católicos (Gunn, 2004:444).

Después de la declaración de independencia, las antiguas colonias se fueron organizando como Estados. Todas las constituciones o declaraciones de derechos de los nacientes Estados protegieron la libertad religiosa, ya sea con carácter general o sólo para los creyentes. Sin embargo, la regulación de las relaciones entre las iglesias y el Estado fue diferente en unos y otros. Así, algunos Estados optaron por un régimen de

---

<sup>182</sup> Entre las más intolerantes se encontraban la anglicana Virginia y las congregacionistas Massachusetts, Connecticut y Nueva Hampshire. Las colonias fundadas en el siglo XVIII (que tenían al anglicanismo como religión oficial) eran en general más tolerantes: Carolina del Norte y Carolina del Sur eran tolerantes, salvo con los ateos; Georgia era tolerante con los diferentes grupos protestantes y con los judíos, pero no con los católicos; Nueva Jersey y Nueva York eran de los lugares de mayor tolerancia. Maryland, colonia católica, toleraba a los protestantes trinitarios. En Pennsylvania, había una tolerancia recíproca entre los grupos cristianos y en Rhode Island, la tolerancia religiosa beneficiaba incluso a los no creyentes.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

separación entre el Estado y las iglesias. Otros en cambio, establecieron religiones de Estado o algún tipo de privilegio a favor de alguna confesión<sup>183</sup>.

A nivel del Estado federal, la Constitución de 1787 abrogó la *religious test*, de modo que ninguna condición religiosa fue ya exigible para acceder a las funciones públicas del Estado federal. Sin embargo, la Constitución no estableció paralelamente una declaración de derechos, como lo habían hecho las constituciones de los Estados. Posiblemente, en la mente de los constituyentes una tal declaración de derechos resultaba superflua, ya que concebían al Estado federal como una entidad de poderes muy limitados, que sólo tenía competencias en los ámbitos expresamente enumerados, y ninguno de estos ámbitos de competencia daba oportunidad al gobierno federal de infringir derechos de los ciudadanos.

La declaración de derechos fue incorporada con posterioridad. La primera enmienda a la Constitución, en 1791, garantizó que el Estado federal no puede establecer ninguna religión, ni prohibir su libre ejercicio<sup>184</sup>. Esta restricción limitaba su alcance al gobierno federal solamente, de modo que los Estados federados mantuvieron su autonomía en lo que respecta al grado de protección que otorgarían a la libertad religiosa y a la definición de sus relaciones con las confesiones. No obstante, los Estados fueron eliminando gradualmente el sistema de iglesias establecidas, al tiempo que se ampliaba el alcance de la libertad religiosa a todos los individuos<sup>185</sup>.

Es cierto, y este hecho tiende a ser magnificado por los teóricos conservadores, que los Padres Fundadores tenían una visión religiosa del mundo y que la Constitución es en buena medida el resultado de esa visión, por lo que posiblemente su intención era más proteger a la religión del Estado que al Estado de la religión, así como asegurar la igualdad entre denominaciones religiosas (denominaciones protestantes, se entiende). El filósofo católico Michael Novak (2006:3-4) recuerda que el primer acto del Congreso en 1774 fue una oración, pronunciada por un clérigo episcopaliano, que leyó un salmo, es decir, una plegaria judía. Además, cuando Thomas Jefferson escribió la declaración de independencia, mencionó dos veces a Dios. Los miembros del Congreso insistieron en dos referencias más. Así, Dios aparece mencionado cuatro veces en la declaración: como Autor de la naturaleza y del derecho natural; como el Creador que confirió

---

<sup>183</sup> Entre los que establecieron la separación se encuentran Pennsylvania (Constitución de 1776); Carolina del Norte (Constitución de 1776); Nueva Jersey (Constitución de 1776); Delaware (Constituciones de 1776 y 1792); Nueva York (Constitución de 1777); y Virginia (Declaración de derechos de 1776 que establece la igualdad en materia religiosa, Constitución de 1776 y *Bill for Establishing Religious Freedom* de 1786). Carolina del Sur estableció el protestantismo, en sus diferentes variantes (Constitución de 1778); Massachussets (Constitución de 1780) y Connecticut establecieron el congregacionismo; Nueva Hampshire (Constitución de 1784) estableció un sistema de financiación estatal del protestantismo; Georgia (Constitución de 1789) permitió que los individuos fueran obligados a contribuir a la financiación de su propio culto.

<sup>184</sup> "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof [...]".

<sup>185</sup> El anglicanismo ya ha dejado de ser iglesia establecida en 1791. El congregacionismo se mantendrá como iglesia establecida en Connecticut hasta 1818 y Massachussets hasta 1833.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

derechos a los hombres; como el Juez a quien se apela como testigo de que los motivos de la independencia han de encontrarse en la salvaguarda de la libertad y la dignidad; y finalmente, en la confianza en la Divina Providencia que, cree Novak, es muestra de la existencia de un pacto entre Dios y la naciente nación. Esta mención se refería además a un dios concreto: el Dios de la tradición judeocristiana. Los Padres Fundadores no eran deístas al estilo de los ilustrados franceses, sino creyentes en un dios que se ocupa de los asuntos contingentes, que ama naciones particulares y está interesado en pueblos particulares en circunstancias particulares (Novak, 2006:5).

Los teóricos liberales creen en cambio que no se debe exagerar la importancia que los constituyentes dieron al rol de la religión en la vida pública. El clima general era el del rechazo al establecimiento de una religión por parte del gobierno federal, aunque es cierto que no había unanimidad respecto de lo que significaba el concepto de establecimiento. En los debates sobre la ratificación por parte de los Estados de la Constitución de 1787 y de sus enmiendas de 1791, algunos sectores utilizaron un lenguaje *non preferential*, es decir, interpretando la cláusula en el sentido de que prohibía la preferencia a favor de una denominación concreta, pero no a favor de la religión en general. Sin embargo, no está claro que se haya sostenido expresamente que la no preferencia de una denominación sobre otra agotaba todo el contenido de la cláusula de no establecimiento. Para Leonard Levy (1994:93) la comprensión más extendida de la cláusula era que el gobierno central no tendría ningún poder para legislar en cualquier materia de religión.

Más allá de cuál haya sido la intención original de los constituyentes, la evolución política posterior acentuó la secularización de las instituciones. La 14<sup>a</sup> enmienda, de 1868, estableció que ningún Estado federado puede limitar los privilegios e inmunidades que la Constitución federal garantiza a los ciudadanos de Estados Unidos. La interpretación jurisprudencial entendió, aunque bastante tiempo después<sup>186</sup>, que tanto la cláusula del libre ejercicio como la del no establecimiento estaban integradas en la 14<sup>a</sup> enmienda, y por lo tanto ambas constituían un límite al accionar de los Estados. Esto es lo que se conoce como *doctrina de la incorporación*: las garantías de libre ejercicio y de no establecimiento están *incorporadas* en la 14<sup>a</sup> enmienda. Probablemente la doctrina de la incorporación en relación con la doble cláusula de la

---

<sup>186</sup> En 1940 se entendió incorporado respecto del libre ejercicio, en un caso en que la Corte Suprema declaró inconstitucional la condena de un testigo de Jehová por actos de proselitismo (Supreme Court of the United States: *Cantwell v. Connecticut*, 310 US 296 [1940]). En 1947 sucedió lo mismo con la cláusula de no establecimiento, en un caso relativo a la financiación del transporte para llevar a alumnos a colegios católicos (Supreme Court of the United States: *Everson v. Board of Education of Swing Township*, 330 US 1 [1947]). Un caso parecido había tenido lugar en 1930, en el que la Corte había sostenido que no era inconstitucional que el gobierno comprara libros de texto para que fueran distribuidos en las escuelas, tanto públicas como privadas (lo que incluía a las escuelas religiosas). Sin embargo, la cuestión había sido discutida más bajo la óptica del uso del dinero de los contribuyentes a favor de iniciativas privadas que bajo la óptica de la cláusula de no establecimiento (Supreme Court of the United States: *Cochran v. Louisiana Board of Education*, 281 US 370 [1930]).

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

primera enmienda no estaba en la mente de los constituyentes. Pero lo verdaderamente importante, y esto fue lo que contó en la evolución histórica, no es lo que pasaba por la mente de los constituyentes históricos sino si el lenguaje de de la 14ª enmienda autorizaba una tal extensión (Levy, 1994:225)<sup>187</sup>.

La primera y la 14ª enmienda tendieron a dejar libre del accionar del Estado federal y de los Estados federados las conductas religiosas. Esto, al tiempo que secularizaba las instituciones públicas, construía una especie de *economía de lo religioso*. Junto al libre mercado económico, que gracias a la acción de la *mano invisible* debía permitir el florecimiento del comercio y de la industria, la libertad de creencia y de práctica religiosas iba a permitir el florecimiento de vigorosas y variadas denominaciones religiosas. Como las fuerzas económicas, las fuerzas religiosas habían de autorregularse por la libre competencia<sup>188</sup>.

Durante el siglo XIX, la interpretación de la primera enmienda en sentido *nonpreferentialist* gozaba del favor de muchos juristas. Así, el juez Joseph Story afirmaba que el objetivo de la primera enmienda era evitar el enfrentamiento entre las denominaciones cristianas, pero no había inconveniente alguno en que el Estado fomentara el cristianismo. Una sentencia dictada por unanimidad por la Corte Suprema en 1892 reconocía abiertamente que los Estados Unidos eran una nación cristiana<sup>189</sup>. Más aún, en la mente de los líderes estadounidenses del siglo XIX, *cristiano* significaba, en muchas ocasiones, *protestante*. De hecho, a lo largo del siglo XIX se sucedieron brotes de *nativism* anticatólico, expresado en el lenguaje de los ideales y valores del naciente patriotismo estadounidense, que se asociaba con la religión protestante. El antisemitismo estaba presente en menor medida, aunque se intensificó a partir de los años 20 y 30 del siglo XX (Gunn, 2004:450-451). Y aunque la protección de la cláusula de libre ejercicio era completa en teoría ya desde los años '40, con la doctrina de la incorporación, la discriminación social hacia los católicos y los judíos prosiguió hasta los años '60 (Gunn, 2004:449-452), como veremos en más profundidad en el capítulo VIII<sup>190</sup>.

\*\*\*\*\*

---

<sup>187</sup> Lo que subyace es un verdadero problema de hermenéutica jurídica general (*¿hasta qué punto el operador jurídico contemporáneo está obligado por la intención del constituyente histórico?*). La opinión liberal estadounidense en este punto es que el operador contemporáneo no está obligado por la intención de los fundadores, sino sólo a inquirir si los propósitos que ellos tenían en mente todavía merecen respeto político y obediencia constitucional. La historia sólo puede ser una guía, pero no un factor de control (Levy, 1994:239).

<sup>188</sup> La idea de la existencia de un *mercado religioso* donde compiten diferentes grupos que buscan captar sus *seguidores-clientes* fue desarrollada por Peter Berger, en la primera explicación que dio sobre el proceso de secularización, como ya vimos en el capítulo I.

<sup>189</sup> Supreme Court of the United States: *Church of Holy Trinity v. Unites States*, 143 US 457 (1892).

<sup>190</sup> Como explica Charles Taylor (2011b:38-39), el término *secular* apareció en la escena norteamericana a fines del siglo XIX, cuando grupos católicos, judíos y de no creyentes comenzaron a reclamar una apertura a las demás religiones y creencias no religiosas.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

En la tradición de libertad religiosa y no establecimiento estadounidense dos cuestiones han sido largamente debatidas. La primera es en qué medida la libertad religiosa exige el reconocimiento de derechos diferenciados para los miembros de determinados grupos, es decir, en qué medida la libertad religiosa exige hacer excepciones a normas de derecho común para *acomodar* las prácticas de las minorías religiosas. La segunda es hasta qué punto es ilegítima la ejecución de acciones positivas de apoyo a los grupos religiosos. Ambas cuestiones se han suscitado y resuelto a la luz de la primera enmienda. La primera cuestión se ha afrontado sobre la base de la cláusula de libre ejercicio, en tanto que la segunda lo ha sido desde la base de la cláusula de separación.

La garantía que la Constitución federal otorga, en todo el territorio de los Estados Unidos, del libre ejercicio de la libertad religiosa puede entrar en contraposición con la legislación común, de carácter estadual. En efecto, es posible que una conducta cuya realización puede verse como manifestación de las creencias religiosas, entre en conflicto con la legislación común. ¿Se debe en este caso hacer prevalecer la legislación común o, por el contrario, se debe hacer una excepción a la legislación común por razones religiosas? En el siglo XX la Corte Suprema de los Estados Unidos fue desarrollando su tesis de la libertad religiosa como *preferred freedom*, libertad especialmente protegida, que justifica un ajuste de las disposiciones legales comunes para hacerlas compatibles con las creencias religiosas particulares.

Esta forma de considerar la cláusula de libre ejercicio proviene de la consideración del *carácter especial* de las creencias y prácticas religiosas. Es decir, las creencias y prácticas religiosas no pueden ser equiparadas a cualquier otra clase de opciones vitales, como pueden ser la elección de una profesión, de una ideología política o de una orientación sexual (Cochran, 1998:xii). La adaptación se realizó por vía jurisprudencia como resultado de una evolución en la concepción de la 1ª Enmienda, ya que al redactarse la interpretación general era que la adaptación podía ser legislativamente promovida<sup>191</sup>, pero era más dudoso que estuviese constitucionalmente exigida y debiese ser reconocida por vía judicial (Nussbaum, 2008:120-130).

Hay dos casos que han sido paradigmáticos en este sentido. En 1963 una mujer adventista, la señora Sherbert, fue despedida por no aceptar la reestructuración empresarial que le exigía trabajar en sábado. El Estado le negó el seguro de desempleo precisamente porque, a raíz de la negativa a trabajar en sábado, la señora Sherbert

---

<sup>191</sup> De hecho, había disposiciones legislativas (estatales o federales) que preveían excepciones a normas generales. A fines del siglo XVIII prácticamente todos los estados habían previsto excepciones a la obligación de prestar juramento en juicio. El congreso continental permitió la objeción de conciencia al servicio militar, lo que se aplicó a los cuáqueros, menonitas y hermanos moravos. Existían exenciones a impuestos religiosos para cuáqueros y bautistas en Massachusetts y Connecticut. Existían exenciones a descubrirse la cabeza en los juzgados para cuáqueros en Carolina del Norte y Maryland. En 1764 Rhode Island permitió a los judíos casarse según sus propios ritos.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

rechazaba los puestos de trabajo que le eran ofrecidos. La cuestión llegó a la Corte Suprema<sup>192</sup>, que elaboró un test de equilibrio (conocido precisamente como *test Sherbert*) que permite establecer en qué casos debe procederse al acomodamiento de la legislación común. El test se basa en tres preguntas: ¿se impone una *carga sustancial* sobre el libre ejercicio de la religión? Si la respuesta es afirmativa: ¿la carga responde a un *interés superior* del Estado? Si existe: ¿hay una *forma alternativa de regulación* que proteja ese interés superior sin limitar la libertad religiosa? Si no hay carga sustancial o si la hay pero también hay un interés superior del Estado y no hay forma alternativa de regulación, debe prevalecer la legislación común. En caso contrario, se impone el ajuste. En el caso *Sherbert*, la Corte consideró que no había interés superior del Estado, y por eso decidió que a la señora Sherbert le correspondía la prestación por desempleo.

El segundo caso significativo fue el relativo a la escolarización de los miembros de la comunidad amish, conocido como caso *Yoder*<sup>193</sup>. Las leyes del Estado de Wisconsin imponían la escolaridad obligatoria hasta los 15 años de edad. La comunidad amish rechazaba, por razones religiosas, los dos últimos años de la escolarización obligatoria. Sus miembros alegaban la necesidad de proteger a la propia comunidad: si los niños continuaban la escolarización más allá de la estricta formación primaria luego se verían tentados a abandonar la comunidad. La demanda se sustentaba así una restricción a la libertad religiosa de los padres, no de los hijos. La Corte Suprema de los Estados Unidos favoreció la posición de los amish. Entendió que había una carga sustancial sobre la libertad religiosa, pero no había interés superior del Estado que la justificara, porque los dos años de escolarización extra no eran indispensables para hacer a los niños personas independientes y autosuficientes.

La diferencia entre *Sherbert* y *Yoder*, según interpreta Martha Nussbaum (2008:144-147), es que en *Sherbert* la igualdad estaba claramente implicada. Según las normas laborales, la mayoría podía cumplir sin problemas sus obligaciones religiosas y la señora Sherbert no. En *Yoder*, en cambio, no había un derecho del que gozaba la mayoría y que se negara a los amish. La cuestión de la igualdad estaba presente de un modo más general: la escolarización obligatoria no impedía a la mayoría seguir sus modos religiosos de vida, y sí se lo impedía a los amish. Con posterioridad a estos casos, la Corte continuó especificando su doctrina<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> Supreme Court of the United States: *Sherbert v. Verner*, 374 US 398 (1963).

<sup>193</sup> Supreme Court of the United States: *Wisconsin v. Yoder*, 406 US 205 (1972).

<sup>194</sup> En Supreme Court of the United States: *Unites States v. Lee*, 455 US 252 (1982), un empleador amish se negó a pagar la seguridad social por motivos religiosos. La Corte dijo que había carga, pero también interés superior del Estado. En Supreme Court of the United States: *Bob Jones University v. United States*, 461 US 574 (1983), una universidad evangélica perdió desgravaciones fiscales por prohibir las relaciones interraciales. Se entendió que había carga, pero también interés superior del Estado en luchar contra la discriminación. En Supreme Court of the United States: *Goldman v. Weinbenger*, 475 US 503 (1986), un grupo de judíos quería llevar kipá en el ejército. Tratándose de las fuerzas armadas, la Corte entendió que no era necesario un interés estatal de orden superior para limitar la libertad, sino que bastaba con un mero *fundamento racional*, que existía en la especie. En Supreme Court of the United

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

Como explica Martha Nussbaum (2008:17; 2011a:15), no hay nada censurable en que las normas laborales, de protección social, sobre días festivos, etc. estén adaptadas a las necesidades de la mayoría, siempre que se tomen medidas para proteger a las minorías. La libertad de conciencia requiere conceder a los ciudadanos un espacio para que vivan de acuerdo con su conciencia, incluso cuando esto implique concederles exenciones respecto de leyes generales. Estas exenciones deben ser siempre reconocidas, salvo que exista una necesidad imperiosa del Estado que lo impida. Aunque Nussbaum (2008:118-119) alega vigorosamente a favor de la tradición de acomodamientos, reconoce que ella tiene al menos dos desventajas: en primer lugar, coloca en peor situación a los ateos; en segundo lugar, puede en algunos casos entrar en colisión con el no establecimiento<sup>195</sup>.

A comienzos de los años '90 se produjo un giro importante en la jurisprudencia de la Corte Suprema de Justicia estadounidense en materia de acomodamientos. Smith, un indígena americano que trabajaba en la oficina estatal contra el alcoholismo, fue despedido cuando sus superiores se enteraron de que consumía peyote en las ceremonias de su tribu. Se le denegó la prestación por desempleo porque se entendió que había sido correctamente despedido. La mayoría de la Corte se negó a aplicar el *test Sherbert* por considerar, a pesar de la larga serie de precedentes, que éste nunca había sido derecho jurisprudencial consolidado. La Corte Suprema, restringiendo su tendencia a la política de ajuste, hizo prevalecer las leyes penales estatales, entendiendo que la primera enmienda protege las creencias religiosas en sí, pero que las conductas exteriores están reguladas por las normas de los Estados, que han de aplicarse de modo igualitario<sup>196</sup>.

De este modo, sólo serían contrarias a la primera enmienda aquellas normas que estuvieran directamente destinadas a impedir una práctica religiosa, pero no aquellas otras que, siendo normas generales, tienen como consecuencia indirecta impedir esa práctica. Así, el Estado no puede dictar una norma que prohíba a los indígenas americanos fumar peyote, pero sí puede dictar una norma que prohíba a todos el peyote, aunque esto tenga como consecuencia la imposibilidad de usar el peyote también en ceremonias religiosas indígenas. Esta posición de la Corte implicó un regreso a la interpretación liberal lockeana de la libertad religiosa, para la cual son ilegítimas las leyes que discriminan expresamente a las minorías, pero no las leyes

---

States: *Bowen v. Roy*, 476 US 693 (1986) el máximo tribunal sostuvo que no hay carga en el caso de una niña indígena cuyos padres se negaban a que se le asignara un número de seguridad social. En Supreme Court of the United States: *Lyng vs. Northwest Indian Cemetery Protective Association*, 485 US 439 (1988), se entendió que no había carga en la construcción de una carretera en tierras indígenas sagradas.

<sup>195</sup> Aunque defiende la tradición de acomodamientos, Martha Nussbaum (2011b:75) se opone al pluralismo jurídico porque cree que un sistema plural contiene grandes desigualdades: en él las personas son tratadas de manera distinta en función del lugar o del grupo en el que han nacido (está pensando en un sistema de castas como el de la India).

<sup>196</sup> Supreme Court of the United States: *Employment Division v. Smith*, 494 US 872 (1990).



### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

generales y aparentemente neutras aunque tengan una consecuencia indirecta gravosa para las minorías (Nussbaum, 2011a:28-29).

Este resultado jurisprudencial motivó varias reacciones del Congreso federal. En primer lugar, una ley permitió el uso del peyote en las ceremonias religiosas de los nativos americanos, con lo que el caso concreto analizado en *Smith* deberá tener a partir de ahora una solución diferente<sup>197</sup>. En segundo lugar, y con carácter más general, por medio de la *Religious Freedom Restoration Act* (RFRA) de 1993 se intentó garantizar las prácticas religiosas frente a las leyes generales que las limitaban. La Corte Suprema replicó en 1997 invalidando la ley<sup>198</sup>, por considerar que el Congreso federal no tenía competencias para imponer este tipo de restricciones a los Estados. De todos modos, tratándose de una invalidación parcial, la RFRA sigue vigente para el ámbito federal, como lo reconoció la propia Corte Suprema en el caso *González v. O Centro Espírita Beneficente Uniao Do Vegetal*, en el que se entendió que debía permitirse el uso de un té alucinógeno que formaba parte de un ritual religioso, al amparo de la RFRA en el ámbito federal<sup>199</sup>.

Muchos elementos llevan a pensar que el caso *Smith* no supuso un abandono del sistema de ajuste razonables, sino sólo una demostración de que el ajuste no se produce siempre y en todo caso de forma automática, sino que se va considerando pragmáticamente caso a caso (Randaxhe, 2004:91). En primer lugar, el criterio de *Smith* impide las excepciones a normas generales siempre que éstas estén formuladas en términos neutrales y generalmente aplicables. Si no lo están, la 1ª enmienda es plenamente operativa y ha de protegerse la libertad religiosa frente a una norma que la vulnera. Así en el caso *Lukumi* de 1993 (es decir, antes de la invalidación de la RFRA) la Corte había dicho que una norma que prohibía los sacrificios animales no estaba formulada en términos neutros y generalmente aplicables, sino que estaba orientada a impedir a los miembros de la santería practicar sus sacrificios rituales, implicaba una violación de su libertad religiosa<sup>200</sup>.

En segundo lugar, el *test Sherbert* sigue aplicándose en los casos de desempleo siempre que la base sobre la que se deniega la prestación sea una práctica legal, es decir una práctica que no esté prohibida por una norma general, como la del culto sabático de la señora Sherbert, pero no el peyote del señor Smith (Durham y Smith, 2010:83). Finalmente, muchos Estados han aprobado normas semejantes a la RFRA federal, o han

---

<sup>197</sup> *American Indian Religious Freedom Act Amendment* (1994).

<sup>198</sup> Supreme Court of the United States: *City of Boerne v. Flores*, 521 US 507 (1997). En el año 2000 la *Religious Land Use and Institutionalized Persons Act* aplicó los principios de la RFRA al régimen de tierras y prisiones, que caen dentro del ámbito federal porque se vinculan al comercio interestatal o reciben fondos federales. La Corte reconoció la constitucionalidad de esta última ley en Supreme Court of the United States: *Cutter v. Wilkinson*, 544 US 709 (2005).

<sup>199</sup> Supreme Court of the United States: *Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal*, 546 US 418 (2006).

<sup>200</sup> Supreme Court of the United States: *Church of the Lukumi Babalu Aye, Inc. v. City of Hialeah*, 508 US 520 (1993).

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

entendido que tales principios se encuentran implícitos en sus constituciones (Durham y Smith, 2010:85-92)<sup>201</sup>.

Uno de los aspectos más interesantes del debate sobre los acomodamientos es que trasciende la división entre los conservadores y los liberales estadounidenses (Laycock, 2009:148). En efecto, existen conservadores religiosos que están a favor de las exenciones porque pueden proteger sus propias prácticas religiosas, y conservadores seculares que se oponen a ellas porque creen que favorece el activismo judicial. Entre los liberales están quienes defienden las exenciones como parte de la libertad religiosa, y quienes se oponen a ellas porque creen que favorecen los intereses de los grupos conservadores. Aquellos que se oponen a las excepciones lo hacen por diferentes motivos, y con diferente alcance (Laycock, 2009:152-168). Hay quienes se oponen a cualquier excepción, ya sea por considerar que cualquiera de ellas viola la cláusula de no establecimiento (posición sistemáticamente rechazada por la Corte Suprema) o por creer que son políticamente inconvenientes. En segundo lugar, están aquéllos que aceptan las excepciones, pero sólo si son establecidas por vía legislativa y no por vía jurisprudencial. Entre éstos, algunos creen que es suficiente una ley general que prevea excepciones con carácter general (como la RFRA), aunque esto deja un amplio margen de apreciación para que los jueces decidan luego si el caso está o no incluido en la excepción legislativa generalmente prevista. Otros, en cambio, abogan por excepciones legislativamente previstas en cada caso.

\*\*\*\*\*

La segunda cuestión, que mencionamos más arriba junto al problema de los acomodamientos encerrado en la cláusula de libre ejercicio, es la de si el Estado puede favorecer a algún grupo religioso o a todos ellos por medio de acciones de tipo positivo, ya se trate de actuaciones positivas simbólicas o materiales. Este tema se ha abordado desde la perspectiva de la cláusula de no establecimiento.

La opinión política conservadora adhiere en este punto a lo que se ha denominado *nonpreferentialism*: la cláusula de no establecimiento no prohíbe en términos generales las ayudas del gobierno federal a los grupos religiosos, con tal de que ésta no implique una discriminación entre denominaciones, es decir, con tal de que no se dé preferencia a una denominación sobre otra y que esta ayuda no implique la constitución de una religión nacional, es decir, la designación de una iglesia como iglesia oficial. Sin embargo, la preferencia de la religión (globalmente considerada,

---

<sup>201</sup> Para un comentario en castellano sobre la situación de los Estados Unidos con posterioridad a la RFRA y al caso *González v. O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal*, puede verse el estudio de Cañamares *La protección de las minorías religiosas en el derecho norteamericano: a propósito de la sentencia "Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal", del Tribunal Supremo de los Estados Unidos* (2007a).

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

como conjunto de las denominaciones religiosas) sobre la no religión no estaría prohibida por la cláusula. Esta fue durante muchos años la posición sostenida en la Corte Suprema de Justicia por los conocidos jueces William H. Rehnquist, Antonin Scalia y Anthony Kennedy.

Para los liberales, en cambio, el *nonpreferentialism* aplicado en la interpretación de la cláusula de no establecimiento tiene el defecto fundamental de olvidar el hecho de que la cláusula de no establecimiento fue redactada como un modo de limitar los poderes del gobierno central, no de extenderlos al campo religioso (Levy, 1994:115). Los conservadores replican que ellos no sostienen, algo que por otra parte sería difícilmente sostenible desde el punto de vista hermenéutico e incompatible con sus propias convicciones políticas, que la primera enmienda sirva para extender los poderes del gobierno federal. Creen que en virtud de las competencias genéricamente reconocidas al gobierno central éste puede beneficiar a las instituciones religiosas, y que la cláusula de no establecimiento, interpretada en el sentido que ellos la interpretan, no es un obstáculo para ello<sup>202</sup>.

La opinión política liberal enfatiza el hecho de que la cláusula de no establecimiento está ligada al pensamiento de los Padres Fundadores de los Estados Unidos, como Thomas Jefferson y James Madison, que seguían las premisas de la Ilustración, en especial a John Locke, y aunque no eran ateos, creían que la religión

---

<sup>202</sup> Por razones de simplicidad, presentamos aquí las diferencias entre las posiciones políticas en relación con la cláusula de no establecimiento en dos grupos dicotómicos: conservadores y liberales. La cuestión, desde luego, es mucho más compleja. Carl Esbeck (1994) ha identificado seis posturas diferentes, que asumen diferentes presupuestos en materias tales como la naturaleza de la autoridad civil y de las iglesias, las ventajas que las organizaciones religiosas pueden recibir o la amplitud de la aceptación de los argumentos religiosos para sustentar las políticas públicas. Estas seis posturas, cuyo análisis en detalle nos llevaría demasiado lejos, son nombradas por Esbeck como *strict separationists*, *freewill separationists*, *institutional separationists*, *structural pluralists*, *nonpreferentialists* y *restorationists*. La postura de los *strict separationists* es la de promover un Estado decididamente secular, no necesariamente hostil a lo religioso, aunque sí favorable a su repliegue al ámbito privado. Las iglesias, en esta concepción, no tienen más derechos que los que surgen de la libre asociación de sus miembros. Los *freewill separationists* coinciden con los anteriores en la necesidad de mantener un Estado secular, pero esto no significa que las organizaciones religiosas, cuando desempeñan actividades de interés social no puedan recibir auxilio estatal. Además, creen que las iglesias pueden tener derechos institucionales por encima de los que sus propios miembros tienen como sujetos particulares. Los denominados *institutional separationists* abogan por un Estado teocéntrico, en el que la separación entre éste y las iglesias es sólo institucional, pero ambos mantienen su base en la misma ley de Dios. Coinciden con la segunda propuesta en que las organizaciones religiosas tienen derechos propios, independientes de los de sus miembros. Los *structural pluralists* buscan un Estado que actúe sólo como un árbitro imparcial administrando justicia entre los individuos y las estructuras institucionales presentes en la sociedad, entre las que se encuentran las comunidades religiosas. Ninguna visión del mundo, sea secular o religiosa, puede ser tratada discriminatoriamente por el Estado, que es sólo una entre las muchas estructuras institucionales presentes en la sociedad. Promueven el reconocimiento de vigorosos derechos colectivos, incluso a costa de reducir los derechos de los individuos. Los *nonpreferentialists* enfatizan la importancia de la religión en la formación de las virtudes civiles y están convencidos de que los valores religiosos tradicionales son la base de la moralidad. Por esto promueven las ayudas públicas a las actividades de beneficio social de las iglesias, pero se oponen a cualquier ayuda a las iglesias en sí mismas, ya que leen la cláusula de no establecimiento en el sentido de prohibir cualquier discriminación entre denominaciones religiosas (pero permitiendo favorecer a la religión en general). Finalmente, los *restorationists* promueven un Estado confesional que restaure el predominio cristiano de los primeros tiempos, pero sin establecer ninguna iglesia en concreto, y permitiéndoles a las iglesias el ejercicio de ciertos derechos institucionales sin interferencia gubernamental.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

debía ir a la esfera privada. Dos textos fundamentales demostrarían esta toma de posición de los Padres Fundadores. El primero de ellos es el *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments*, redactado en 1785 por Madison. Se había dado en Virginia el debate sobre la utilización de dineros públicos para pagar a maestros de educación cristiana en las escuelas. Madison redactó una petición en contra de la iniciativa, en la que se oponía tenazmente a lo que consideraba una violación de la libertad de conciencia de los individuos y un reprochable acto de establecimiento de una religión. Allí afirmaba, en términos lockeanos:

“[...] Las opiniones de los hombres, dependiendo sólo de la evidencia contemplada por sus propios espíritus, no pueden seguir los dictados de otros hombres [...] ¿Qué influencia han tenido de hecho los establecimientos religiosos sobre la sociedad civil? En algunos casos, han erigido la tiranía sobre las ruinas de la autoridad civil; en muchas instancias han soportado el trono de la tiranía política; en ningún caso han sido los guardianes de las libertades del pueblo. Los gobernantes que buscan subvertir las libertades públicas han encontrado en el clero establecido auxiliares convenientes [...]”.

Más adelante, siendo presidente, Madison vetó una ley que cedía un terreno público a una iglesia bautista que, por un error de catastro, se había construido sobre tierras que pertenecían al fisco. El argumento dado por Madison era que una tal ley creaba un inaceptable precedente de utilización de bienes públicos en beneficio de una confesión religiosa, en contra de lo dispuesto por la primera enmienda. Sin embargo, la conducta política de Madison no fue siempre coherente, y siendo presidente también autorizó ciertos días festivos religiosos, algo que Jefferson, en cambio, se negó a hacer.

Igualmente célebre que el escrito de Madison es la carta de Jefferson a la Asociación Bautista de Danbury, de 1802, en la que se utiliza la conocida expresión de *muro de separación entre la iglesia y el Estado* para referirse a la interpretación que considera correcta de la cláusula de no establecimiento:

“Creando con ustedes que la religión es un asunto que ha de quedar exclusivamente entre el hombre y Dios, y que el hombre no debe dar cuentas a ningún otro por su fe o culto, y que los poderes legislativos del gobierno alcanzan sólo a las acciones y no a las opiniones, contemplo con soberana reverencia ese acto de todo el pueblo americano que declaró que su legislatura no debía ‘ni promulgar leyes con respecto al establecimiento de la religión ni prohibir el libre ejercicio de ella, construyendo así un muro de separación entre la Iglesia y el Estado’”.

Los autores conservadores, como Mary Segers (1998:70), ven en estas posturas un claro llamamiento a evitar el establecimiento de una denominación religiosa en perjuicio de otra, pero sin que esto implique una segregación completa de lo religioso de la escena pública. Se admite que la postura de los Padres Fundadores era un tanto ambivalente sobre este punto, ya que por un lado veían en la religión una fuerza positiva que sostenía la moral cívica, pero por el otro temían que en una sociedad religiosamente diversa las divisiones sectarias se convirtieran en una amenaza. Para los conservadores,

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

la opinión de Madison y Jefferson era que la cláusula de no establecimiento debería ser leída en este sentido estrecho de evitar que una denominación se convirtiera en oficial, pero no más allá. Por otra parte, se enfatiza que aunque ésta pueda ser la opinión de Madison y Jefferson, otros hombres de la época (como George Washington, John Adams, Patrick Henry y John Marshall) sostenían la necesidad de mantener las iglesias establecidas porque creían en los beneficios sociales de la religión.

Michael Novak (2006:1-5) recuerda que cuando se cuestionó el artículo de la Constitución de Massachussets que establecía la religión protestante, John Adams salió en su defensa. Dijo que no así falta creer en la religión protestante, pero que si querían conseguir los beneficios que provienen de la enseñanza religiosa, había que pagar por ella. Además, habría que tener presente que los principios políticos en los que se basa la Constitución de los Estados Unidos no vienen sólo de la Ilustración y de Locke, sino también del judaísmo y la cristiandad.

Esta discusión sobre la posición de los Padres Fundadores tiene su reflejo en discusiones más contemporáneas relativas al rol de la religión en la política estadounidense y, más ampliamente, en la sociedad civil estadounidense. El legado puritano, presente en la configuración cultural de los estadounidenses, tiene como rasgos teológicos más salientes una cierta experiencia de la salvación, del pecado y de la relación individual de la conciencia humana con Dios que está en la base del individualismo (y de su correlato más relevante, la importancia de la iniciativa económica privada) propio de la cultura estadounidense; al mismo tiempo, la particular concepción de la iglesia como unión voluntaria de individuos, así como el principio congregacionista de la igualdad y autonomía de las iglesias ha contribuido a la idea política del auto-gobierno (Cochran, 1998:x; Segers, 1998:61-62). La pregunta es si estas características de la sociedad civil deben también trasladarse al debate político o, en otros términos, si la religión civil estadounidense (con sus valores fundacionales del destino moral de los Estados Unidos y su apego a las libertades y a la democracia) puede ser concebida de forma puramente secular o debe recostarse en la teología y el simbolismo cristianos (Cochran, 1998:xi).

A diferencia de la cláusula de libre ejercicio, la de no establecimiento no ha sido objeto de una elaboración jurisprudencial clara (Nussbaum, 2008:224-232; Levy, 1994:153). El primer hito es el caso *Everson*, en el que se discutió la constitucionalidad de una ley de New Jersey que acordaba subvenciones para los viajes en autobús de los alumnos de escuelas privadas sin fines de lucro. Esto incluía obviamente a los alumnos de escuelas católicas. La mayoría de la Corte Suprema se inclinó por la constitucionalidad de la ayuda<sup>203</sup>, con dos argumentos: a) que ella no implicaba un subsidio directo a las escuelas, sino a los padres que enviaban a sus hijos a escuelas

---

<sup>203</sup> United States Supreme Court: *Everson v. Board of Education of Ewing Township*, 330 US 1 (1947).

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

privadas (religiosas o no); de este modo, se trataba de una ayuda indirecta a las escuelas católicas, que era en cierto modo equiparable a otros medios de ayuda que puede prestar el Estado (a nadie se le ocurriría, por ejemplo, que los bomberos no deben intervenir en el incendio de una escuela católica por el carácter confesional de ésta); b) la libre elección de los padres respecto de la educación de los hijos<sup>204</sup>. Aunque indirectamente las escuelas confesionales se veían favorecidas, el Estado no veía afectada su imparcialidad, ya que esta situación era el resultado de una política de carácter general.

El caso recién nombrado ponía en duda la constitucionalidad de ciertas ayudas materiales. En otros casos, han sido las acciones positivas de carácter simbólico las que han estado en juego. En el caso *Engel* la Corte Suprema decidió la inconstitucionalidad de la plegaria obligatoria en las escuelas<sup>205</sup>. En el caso *Schempp*, la inconstitucionalidad de la lectura de la Biblia en las escuelas<sup>206</sup>. En los casos, ambos de la década de los '60, se hizo hincapié en que la ausencia de coerción (el hecho de que participar en la plegaria o en la lectura de la Biblia no fuese obligatorio) no cambiaba el fondo del asunto. Es decir que lo esencial no era si había o no había coerción por parte del Estado, sino que el Estado no podía renunciar a su imparcialidad. El Estado no puede favorecer ni obstaculizar simbólicamente una religión, aun cuando estos actos no impliquen coerción directa sobre las personas. Para esta interpretación de la cláusula de no establecimiento, lo verdaderamente importante es la imparcialidad estatal.

Una interpretación más elaborada surgió en los años '70-'80. En los casos *Lemon* y *Aguilar* la Corte rechazó que profesores de educación compensatoria pagados por el Estado pudieran dar clases en escuelas confesionales<sup>207</sup>. El Estado había creado un programa de educación compensatoria que financiaba profesores que se desplazaban por varios colegios (públicos y privados) dando clases compensatorias en materias de carácter no religioso. En el primer caso se formuló y en el segundo se aplicó nuevamente el *test Lemon* según el cual para que una ley no viole la separación: a) ha de tener un propósito legislativo secular; b) su efecto principal o primario no debe ser promover ni inhibir la religión; c) no puede fomentar una excesiva implicación estatal

---

<sup>204</sup> Aquí el libre ejercicio se cruza con el no establecimiento: subvencionar escuelas católicas (aunque sea indirectamente) es permitir a los padres que lo desean enviar a sus hijos a estas escuelas. El problema está en saber si la libertad religiosa exige este tipo de prestaciones de parte del Estado y, en su caso, hasta qué punto ellas son compatibles con la cláusula de no establecimiento. En otros casos, aunque no existan prestaciones positivas, el mero hecho del acomodamiento puede dar lugar a la pregunta sobre su viabilidad a la luz de los principios de no establecimiento. Por ejemplo, en 1952 la Corte Suprema resolvió un caso en el que se pedía la inconstitucionalidad de las leyes escolares del Estado de Nueva York que preveían un ajuste del tiempo escolar para que los alumnos pudieran asistir a clases de catecismo. ¿Era ésta una manera de garantizar la libertad religiosa o por el contrario constituía una forma de establecimiento? La Corte dio la razón al Estado de Nueva York, convalidando su legislación (Supreme Court of the United States: *Zorach v. Clauson*, 343 US 306 [1952]). Volveremos sobre este tema un poco más abajo y en el capítulo IX.

<sup>205</sup> Supreme Court of the United States: *Engel v. Vitale*, 370 US 421 (1962).

<sup>206</sup> Supreme Court of the United States: *Abington School District v. Schempp*, 374 US 203 (1963).

<sup>207</sup> Supreme Court of the United States: *Lemon v. Kurtzman*, 403 US 602 (1971) y Supreme Court of the United States: *Aguilar v. Felton*, 473 US 402 (1985).

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

en la religión. En ambos casos la Corte entendió que destinar profesores de educación compensatoria también a escuelas confesionales era una excesiva implicación estatal en la religión<sup>208</sup>.

El criterio del *test Lemon* es más exigente que el que se había aplicado en los casos que mencionamos antes. En los casos *Lemon* y *Aguilar* se entendió el no establecimiento como separación del Estado y la religión (el Estado no se involucra en cuestiones religiosas), y no como mera imparcialidad. Según el criterio de imparcialidad el Estado no favorece a una religión, pero no niega una ayuda general por el hecho de que vaya destinada, indirectamente y por efecto de la elección de un individuo, a una finalidad religiosa. Es decir, si el Estado otorga determinadas prestaciones con carácter general, no puede negarlas cuando el beneficiario hace de ellas un uso religioso<sup>209</sup>. En cambio, según el *test Lemon*, estas ayudas generales pueden ser negadas cuando ellas implican un excesivo involucramiento del Estado en la religión.

Sin embargo el *test Lemon* no parece haber quedado firmemente establecido en la jurisprudencia<sup>210</sup>. Un caso de 2002, que guarda algunas semejanzas con el caso

---

<sup>208</sup> Con el mismo criterio, en Supreme Court of the United States: *Wallace v. Jaffree*, 472 US 38 (1985), la Corte Suprema dijo que no era inconstitucional que las leyes educativas previeran un momento de silencio para la meditación o la oración, pero que éstas se volvían inconstitucionales si (como era el caso en cuestión) incorporaban alguna mención de que la plegaria era la actividad favorecida o si un observador objetivo podía, a la luz de los antecedentes de la norma, concluir que su propósito era favorecer a una religión. El *test Lemon* no era superado, porque la ley no tenía un propósito secular. Igualmente, en Supreme Court of the United States: *Lee v. Weisman*, 505 US 577 (1992), la Corte decidió que era inconstitucional la plegaria en las ceremonias de graduación de las escuelas secundarias. Aquí, sin embargo, en lugar de aplicar el criterio del caso *Lemon* sostuvo que se violaba el no establecimiento porque había una coerción estatal a participar en actos religiosos (si bien la participación en la ceremonia de graduación no era obligatoria, se colocaba a los alumnos y sus familias en la situación de elegir entre participar en la ceremonia en contra de sus creencias o no participar en ella). La idea de la coerción es mucho más básica que la de la separación del *test Lemon*, ya que, aplicando estrictamente este criterio, el Estado podría favorecer una religión con tal de que no obligara a nadie a participar en sus actos de culto. Sin embargo, no parece que del caso pueda derivarse el surgimiento de un nuevo criterio ya que lo que se sostiene es que, como mínimo, el Estado no puede coaccionar a nadie a participar en actos contra sus creencias. Pero eso no quiere decir que la mera ausencia de coerción alcance para tener por constitucionales cualquier acción del Estado a la luz de la cláusula de no establecimiento.

<sup>209</sup> En una serie de casos la Corte Suprema interpretó la cláusula de no establecimiento en el sentido de imparcialidad. En Supreme Court of the United States: *Rosemberger v. University of Virginia*, 515 US 819 (1995), se discutió sobre las ayudas económicas que una universidad daba a las asociaciones de estudiantes, con excepción de aquellas que tuvieran un carácter religioso. Se decidió que la ayuda debía darse en razón de la libertad de expresión, y se consideró que la cláusula de no establecimiento no era un obstáculo para concederla. En Supreme Court of the United States: *Agostini v. Felton*, 521 US 203 (1997), se trató el caso de los profesores de educación compensatoria. Aquí la Corte cambió el criterio que había utilizado en *Aguilar*. En cambio parece haberse seguido el criterio de separación y no el de imparcialidad en Supreme Court of the United States: *Locke v. Davey*, 124 US 1307 (2004), en el que se estudió la situación de un estudiante que había obtenido una beca del Estado de Washington. Esta beca podía usarse para cualquier estudio, salvo teología devocional. Davey decidió estudiar simultáneamente administración de empresas y teología devocional. El Estado se negó a darle la beca en estas condiciones. La Corte Suprema dio la razón al Estado.

<sup>210</sup> Kritzer y Richards (2003), a partir de un estudio cualitativo y cuantitativo sobre la jurisprudencia estadounidense respecto de la *non-establishment clause* han señalado la pertinencia de la aplicación de lo que llaman *jurisprudential regime* como marco de interpretación. Un *jurisprudential regime* (como puede ser, por ejemplo, el surgido a partir del caso *Lemon*) no impone un cierto resultado en la solución de un proceso de un modo determinista, sino que establece los parámetros que los jueces, y otros actores, deben tener en cuenta al decidir los casos. Así, en el régimen de *Lemon* los parámetros serían si la ley

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

*Everson* y que fue resuelto en un sentido semejante, parece demostrarlo. En efecto, en el caso *Zelman*, se discutía si un sistema de vouchers que el Estado de Ohio otorgaba a familias de bajos ingresos y que podían ser usados para pagar tutorías extras en escuelas públicas o para pagar parcialmente la matrícula de escuelas privadas violaba el no establecimiento. En los hechos, sucedía que la gran mayoría de las familias utilizaba los vouchers en escuelas religiosas privadas. La Corte entendió que el programa no violaba la cláusula de no establecimiento, porque daba una ayuda estatal con carácter imparcial, aun cuando por resultado de elecciones privadas, terminara beneficiando a escuelas confesionales<sup>211</sup>.

Cualquiera que sea el criterio que se entienda como prevalente, el de la imparcialidad o el más riguroso del *test Lemon*, hay cierto consenso en que algunos casos en los que el Estado se implica con creencias religiosas no violan el no establecimiento. De hecho, la religión (las religiones) ha tenido un rol central en la historia estadounidense. Existen así casos en los que el Estado se vale de un lenguaje religioso incorporado en la propia tradición norteamericana. Estos supuestos no implican violación constitucional, si se usa el lenguaje religioso con un objetivo esencialmente secular: estamos ante lo que se ha denominado *ceremonial deism*. Son entonces legítimas las menciones religiosas vinculadas a la historia y la tradición, que no hacen mención a una denominación en particular, no implican actos de culto y tienen un contenido religioso mínimo. Dentro de esta categoría estaría, por ejemplo, la mención *In God we trust* que aparece en la moneda, el juramento presidencial (*So help me God*) o la fórmula de apertura de las audiencias de la Suprema Corte (*God save the Unites States and this honorable Court*)<sup>212</sup>. En general la Suprema Corte se ha negado a dar tratamiento a los cuestionamientos de estas fórmulas, aunque seguramente habrían pasado su control por aplicación del principio *de minimis non curat lex*, ya que la práctica ha secularizado de tal modo estas fórmulas que resultaría difícil encontrar en ellas una violación de la primera enmienda (Levy, 1994:153-154).

Autores conservadores como Gabriel Moens (2004:540-541) o Stephen Monsma (1995:202-209) creen que el *test Lemon* hace una interpretación errónea de la cláusula de no establecimiento, porque al impedir cualquier actividad que implique un excesivo compromiso del Estado con la religión, establece una visión extrema de la neutralidad, que puede afectar la libertad religiosa protegida por la cláusula de libre ejercicio. Para esta opinión, una verdadera libertad religiosa puede exigir, en algunos casos, prestaciones positivas del Estado que la garanticen, pero el *test Lemon* descalifica demasiado fácilmente esas prestaciones.

---

tiene un propósito secular, si involucra un servicio general (como la policía, los bomberos), si tiene un soporte histórico, etc.

<sup>211</sup> Supreme Court of the United States: *Zelman v. Simmons-Harris*, 536 US 639 (2002).

<sup>212</sup> Sobre el denominado *ceremonial deism* puede consultarse el artículo de B. Jessie Hill (2010) *Of Christmas Trees and Corpus Christi: Ceremonial Deism and Change in Meaning over Time*.



### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

La posición conservadora cuestiona además el uso del principio de neutralidad asociado al *test Lemon*, porque cree que trivializa el sentido de la religión en la sociedad estadounidense y que, aún cuando admite ciertas prácticas religiosas como en los casos vistos de *ceremonial deism*, lo hace precisamente a costa de vaciar de contenido religioso esas prácticas. Por eso, proponen el desarrollo de un nuevo concepto de neutralidad, que permita a la religión mantener su rol significativo en la sociedad estadounidense y facilite el ejercicio de su derecho constitucional a la libertad de religión. Este nuevo concepto de neutralidad sería el de neutralidad equitativa (Moen, 2004) que vuelva al sentido originario de la primera enmienda y no requiera una estricta separación entre el Estado y la religión; o neutralidad positiva (Monsma, 1995) que favorezca por igual a perspectivas religiosas y seculares.

Los teóricos liberales en general defienden como apropiado el criterio de *Lemon*. Admiten, en concordancia con él, que el gobierno puede ayudar a la religión en tanto esta ayuda sea el resultado incidental o indirecto de de una legislación secular<sup>213</sup>. Por ejemplo, el gobierno puede incluir las organizaciones religiosas en sus programas de subvenciones si el programa tiende a asistir a actividades puramente seculares de estas organizaciones. Por la misma razón, así como la autoridad puede beneficiar indirectamente a la religión por el ejercicio de poderes legítimos puede también afectarla negativamente. Un poder para ayudar es también un poder para dificultar o dañar. El Congreso podría, por ejemplo, imponer impuestos sobre la propiedad eclesiástica, por ejemplo. No hacerlo es el resultado de una decisión política, pero no de una exigencia constitucional (Levy, 1994:237-240).

En síntesis, siguiendo a Ted Jelen (1998:4-10), puede decirse que existen dos interpretaciones posibles para cada una de las cláusulas. Respecto de la cláusula de libre ejercicio, estas interpretaciones son la denominada *libertarian* (para la cual las creencias y prácticas religiosas merecen una atención especial) y *communalist* (el gobierno debe abstenerse de discriminar en contra de una religión en particular, o de la religión en general, cuando establece las políticas públicas; pero no está obligado a reconocer excepciones a leyes neutrales y seculares). Respecto de la cláusula de no establecimiento, las dos interpretaciones son la denominada *accommodationist* o *nonpreferentialist* (la cláusula debe ser interpretada estrechamente, de modo que lo que

---

<sup>213</sup> Decir que el Estado no puede favorecer a la religión (o que puede favorecerla sólo indirectamente) puede significar dos cosas. En primer lugar, puede significar que el Estado no puede favorecer a la religión pero sí a una perspectiva secular por encima de ella. Así, por poner un ejemplo extremo, el Estado podría financiar una muestra de arte ateo, pero no podría financiar una muestra de arte religioso. En segundo lugar, puede significar que el Estado no puede favorecer a la religión más de lo que favorece a la perspectiva secular, pero que debe mantenerse un equilibrio entre ambas. Así, en nuestro ejemplo, si el Estado otorga financiación para eventos artísticos, debería darla sin distinguir si se trata de iniciativas seculares o religiosas. No está siempre claro en la opinión de los autores, y mucho menos en la jurisprudencia, en cuál de los dos sentidos se está utilizando la expresión.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

se prohíbe es favorecer a una denominación concreta, pero no a la religión en general) u la *separationist* (el gobierno no debe ofrecer asistencia a la religión de modo alguno)<sup>214</sup>.

#### 2.3. FRANCIA

El proceso de secularización del Estado francés que se encuentra en la base del actual régimen de laicidad y libertad de conciencia hunde sus raíces en el siglo XVI. El periodo que se extiende entre el fin de las guerras de religión, fijado convencionalmente en 1598, y la Revolución es la primera fase de la secularización estatal. Marcel Gauchet (2003a:41-49) la ha llamado *fase absolutista de la retirada de la religión*: el Estado sólo puede promover la paz si se libera de la adhesión confesional y se sitúa por encima de las iglesias particulares, en nombre de una legitimidad religiosa que le viene directamente de Dios. Este es el sentido de la monarquía de derecho divino, tal como fue organizada por los juristas reales de fines del siglo XVI, que subordina las cosas sagradas al Estado. Francia, país católico, se sitúa en la Guerra de los Treinta Años del lado de las potencias protestantes, lo que muestra el lugar de la razón de Estado (los *intereses del Reino*) en las relaciones entre política y religión. La función pacificadora del Estado sólo es posible si la autoridad pública se coloca por encima de los intereses sagrados. El Estado tiene la supremacía en todo, incluso para confinar a la religión a sus estrictos límites.

Es cierto sí que bajo el Antiguo Régimen el Estado continuó siendo un Estado católico: el catolicismo era religión pública. Esto significaba que tenía el monopolio del culto público, el control de la enseñanza, exenciones fiscales, una jurisdicción propia, la carga principal de la asistencia pública, la responsabilidad del estado civil y que el clero era pagado por el Estado. Las leyes de la Iglesia eran leyes del Estado en materia de dogma, de disciplina del culto y de moral (aborto, incesto, adulterio, blasfemia). El clero, primer orden de la Nación participaba en la administración del gobierno (Poulat, 1987). Sin embargo, aunque la legitimación política seguía siendo religiosa, y la religión desempeñaba este importante rol público, no existía ya la mediación eclesiástica en la transmisión y gestión del poder. El rey nombraba a los obispos. El Papa no tenía sobre el rey y sobre el reino ningún poder temporal: su autoridad era limitada en Francia (Poulat, 1987).

La cumbre del principio absolutista se ubica a fines del siglo XVII. Este siglo está marcado por la sanción de los Cuatro Artículos de 1682 que consagran las libertades de la Iglesia Galicana y oficializan la sumisión del clero francés a la autoridad

---

<sup>214</sup> Jelen (1998) combina estos dos criterios, dando lugar a una cuádruple clasificación. *Libertarian + accomodationist = religious nonpreferentialist*; *libertarian + separationist = religious freemarketer*; *communalist + accomodationist = Christian nonpreferentialist*; *communalist + separationist = religious minimalist*.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

real, y por la revocación del Edicto de Nantes de 1685, que, al establecer la tolerancia hacia los protestantes, había supuesto un compromiso con la Reforma. A partir de entonces comenzó a producirse la erosión del principio de legitimación religiosa que forma parte de lo que Paul Hazard ha llamado la *crisis de la conciencia europea*.

Luego de la Revolución, la libertad de conciencia fue consagrada por la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Se garantizó la libertad de religión como variante de la libertad de opinión: lo que se protegió fue la libertad de tener cualesquiera creencias, sean éstas filosóficas, religiosas o de cualquier otra índole. El límite de la manifestación exterior de estas creencias debía hallarse en *el orden público establecido por la ley*<sup>215</sup>.

En un primer momento, el Estado intentó controlar a la Iglesia Católica, transformándola en una especie de iglesia nacional<sup>216</sup>. Sin embargo, pronto se abandonó este camino y se optó por políticas de laicización, al tiempo que implantaba una religión civil que buscaba suplantar a la Iglesia Católica nacionalizada<sup>217</sup>. La Revolución Francesa constituyó así un nuevo punto de partida, haciendo aparecer la idea de un Estado neutro ante todos los cultos, de modo que el ejercicio de los derechos civiles estaba asegurado más allá de cualquier convicción religiosa; la laicización fue así identificada como la separación de las diversas funciones de la vida pública y la liberación del poder de la iglesia (Baubérot, 2004:14-17).

El concordato napoleónico de 1801 reconoció al catolicismo como religión de la mayoría de los franceses. El clero fue de nuevo sometido al control estatal: la Iglesia Católica tenía un carácter de servicio público no monopólico<sup>218</sup>. Sin embargo, el mismo concordato reconoció la libertad de cultos, y conjunto de *artículos orgánicos* regló la

---

<sup>215</sup> "Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi" (artículo 10 de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789). En un documento clásico de defensa de la laicidad francesa, dice el reconocido jurista especialista en laicidad Jean Rivero ([1949]2004:260) que ella no es sino la aplicación de un principio más general: el de la neutralidad del Estado. No hay ninguna razón, en efecto, para distinguir entre las opciones de los hombres según que correspondan a un compromiso religioso o filosófico o político. En congruencia con el principio de igualdad republicana, poco después se abolieron las limitaciones de los protestantes para acceder a cargos públicos, así como las incapacidades civiles de los judíos.

<sup>216</sup> Se suprimieron los diezmos y se nacionalizó el patrimonio de la iglesia, al tiempo que se garantizó la financiación estatal de la iglesia y el clero. La Constitución civil del clero de 1790 configuró al clero como un servicio público, de modo que sus miembros fueron funcionarios estatales elegidos popularmente. Aunque la norma se aplicaba teóricamente a todas las confesiones, la principal afectada fue la Iglesia Católica. Este intervencionismo fue condenado por Pío VI en la encíclica *Quod aliquantum* (1791). La Constitución monárquica de 1791 (título I, número 3) reconoció la libertad e igualdad en materia religiosa, pero mantuvo el régimen de iglesia nacionalizada. La misma constitución laicizó el régimen del estado civil.

<sup>217</sup> Tras la suspensión de la Constitución republicana de 1793, la Asamblea Nacional estableció la separación entre el Estado y la religión (1795), abolió la Constitución Civil del Clero y declaró la libertad de cultos. Estas decisiones fueron consagradas en la Constitución de 1795 (artículos 352, 353 y 354).

<sup>218</sup> Los obispos eran nombrados por el Estado y los curas por los obispos con el asentimiento estatal. El concordato derogó la elección popular de los ministros religiosos, pero mantuvo la confiscación de bienes (aunque permitiendo su uso a la Iglesia Católica). La Iglesia Católica aceptó esta confiscación a cambio del salario estatal para los sacerdotes y el permiso de fundaciones a favor de la Iglesia. El concordato se mantuvo en vigor hasta la ley de separación de 1905.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

situación de luteranos, calvinistas y judíos<sup>219</sup>. El sistema del concordato y de los artículos orgánicos no establecía ninguna religión oficial, aunque el sistema de cultos reconocidos que desarrolló podría asemejarse a un Estado multiconfesional.

Guy Haarscher (2005:16) ve en el sistema del concordato una concepción *pluralista* radicalmente ajena a la idea de la laicidad como se desarrollaría más tarde. Jean Baubérot (1990a:44-45; 2004:50-68), en cambio, califica esta situación como un primer umbral de laicización, ligado a la fragmentación institucional de la religión, el mero reconocimiento por parte del Estado de la existencia de necesidades religiosas objetivas y la pluralidad de cultos reconocidos. También Marcel Gauchet (2003a:41) parecería situarse en esta última posición, cuando afirma que la segunda fase de la retirada de la religión (la fase *liberal y republicana*) se abrió con el concordato napoleónico y culminó en los años '70 del siglo XX.

El concordato, al decir de Baubérot (2004:44-47) representa una situación de fragmentación institucional, en el sentido de que la religión no fue más una institución englobante, y el Estado y la sociedad tuvieron consistencia fuera de toda referencia religiosa. Muchas instituciones que se hallaban bajo la esfera de influencia de la religión comenzaron a tomar autonomía. El sistema de cultos reconocidos, por su parte, respondía al reconocimiento de unas *necesidades religiosas*, cuya satisfacción se encargaba a diversas instituciones religiosas, al modo de un servicio público. Sin embargo, la incompetencia del Estado para imponer doctrinas religiosas se compaginaba con la pluralidad de los cultos reconocidos.

La Constitución de la Restauración de 1814 garantizó la libertad religiosa y la libertad de enseñanza, pero declaró al catolicismo como religión de Estado. La Carta, también monárquica, de 1830 reconoció ambas libertades y prometió el sostenimiento por parte del Estado a los ministros de los cultos cristianos<sup>220</sup>.

La III República, a partir de 1870, en contraste, se mostró claramente laicizante. Bajo el régimen de la Monarquía de Julio, la separación de las iglesias y el Estado había sido defendida por los católicos liberales. A partir de la III República la idea fue retomada por una nueva generación de hombres políticos ligados al positivismo comtiano. Dos grandes corrientes se opusieron bajo la III República. Por un lado, la corriente clerical que rechazaba la laicización que se venía construyendo desde la Revolución y, muy especialmente, las leyes educativas de 1880. Por otro lado, la corriente republicana. Sin embargo, dentro de esta última, había al menos dos subgrupos. Por un lado, la versión más jacobina, de fuertes convicciones racionalistas, anticlericales y antirreligiosas, en la que militaban hombres como Émile Combes o Ferdinand Buisson. Por otro lado, la versión más moderada de hombres como Jules

---

<sup>219</sup> Leyes de 1802 y 1807 reconocieron, respectivamente, a los cultos protestante y judío, y la financiación pública de sus ministros.

<sup>220</sup> Artículo 6 de la Charte de 1814. Artículo 6 de la Charte de 1830.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

Ferry, que abogaron por una neutralidad estatal menos combativa respecto de las religiones.

Como dijimos más arriba, lo que Marcel Gauchet (2003a) denomina *fase liberal y republicana* de la retirada de la religión se corresponde, a grandes rasgos, con el primer umbral de laicización tal como lo describe Jean Baubérot (2004). Esta etapa se desarrolló en un doble cuadro. Por un lado, la separación institucional entre las iglesias y el Estado (hasta entonces institucionalmente vinculadas por el régimen del concordato). Por otro lado, la conformación del rol moral del Estado que caracterizó y caracteriza al régimen francés de libertades públicas<sup>221</sup>. Así, el régimen (liberal) de libertades públicas se impregnó con la tintura magisterial y normativa (republicana) del Estado moral. La República representa en efecto el Estado con función magisterial y normativa: debe propagar los principios racionales, morales y políticos (Gauchet, 2003a:60). Frente a él, en sus aspiraciones de dominación espiritual, el catolicismo se organizó como un verdadero partido de la heteronomía, que forzó al proyecto democrático a convertirse en un proyecto de autonomía. El objetivo de la política democrática es así devolver a los hombres el control de sus razones y de sus fines (Gauchet, 2003a:64).

En otros términos, desplazada la religión de la esfera pública por efecto de la secularización, el núcleo del problema republicano se situó en la conformación de una moral laica capaz de reemplazar la guía que en su momento había significado la religión. Había que reemplazar el cristianismo por la razón natural como base de la cohesión social (Haarscher, 2002). En la construcción de esta moral pública laica se enfrentaron el espiritualismo liberal del ya nombrado Buisson, el positivismo comtiano y el socialismo de Jaurès. Para la primera corriente, Dios se convertía en una especie de ideal universalista semejante a la idea jeffersoniana de Dios manifestada en la declaración de independencia estadounidense. Entre los positivistas había una corriente solidarista y otra cercana al organicismo durkheimiano. Jaurès, por su parte, pretendía que el ideal socialista era la consagración de la idea de fraternidad de la Revolución. De estas corrientes surgió el contenido de la moral cívica francesa, contenido dotado de una importante dosis de ambigüedad.

Sin embargo, esta moral cívica laica debió luchar para imponerse frente a otras concepciones de la sociedad francesa. En el curso del siglo XIX, dos representaciones

---

<sup>221</sup> La separación se ligaba a la bipartición moderna entre esfera pública (política) y esfera privada (civil). Ahora bien, era muy difícil encontrar un lugar para la Iglesia Católica en el seno de una bipartición entre una esfera privada compuesta exclusivamente por átomos individuales y una esfera pública que tiene el monopolio de lo colectivo (Gauchet, 2003a:53). La separación entre las iglesias y el Estado afirmaba también la supremacía del poder de este último. Sin embargo, dado que el poder del Estado es expresión de las libertades públicas, éste había de ser por definición limitado. Debía respetar las libertades individuales en tanto no se produjeran injerencias incompatibles con el derecho común y que ninguna religión intentara rivalizar con la autoridad civil (Gauchet, 2003a:58-59). Una lectura crítica del trabajo de Gauchet, así como del de Baubérot, puede encontrarse en Champion *La laïcité n'est plus ce qu'elle était* (2001).

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

de la identidad nacional, que quisieron imponerse como religiones civiles, se opusieron entre sí. Por un lado, Francia como *hija mayor de la Iglesia Católica*; por otro, la Francia liberal, hija predilecta de la Revolución que ensalza los valores de 1789. Aunque finalmente fue la idea laica de moral la que se impuso, este triunfo no estuvo exento de ambigüedades. Porque aunque la religión civil va en el sentido de la laicización al instrumentalizar la religión en beneficio de una ideología secular nacionalista e identitaria, también juega en contra de la propia laicización, al producir una transferencia de lo religioso en la sacralización de la identidad colectiva (Baubérot, 2004:260-261)<sup>222</sup>.

Un primer campo de lucha entre *las dos Francia* fue la enseñanza. No nos detendremos en este punto, ya que tendremos ocasión de verlo con más detalle en el capítulo VII. El segundo gran debate se dio al momento de la discusión de la ley de separación de las iglesias y el Estado, finalmente aprobada en 1905<sup>223</sup>. Vendrían luego otros debates alrededor de otras leyes de laicización. A diferencia de lo que sucedió en otros países como los Estados Unidos y el Reino Unido, en los que la religión contribuyó de modo significativo a la secularización y al desarrollo de una sociabilidad democrática, en Francia, el proceso de secularización se desarrolló como un conflicto frontal entre un sector clerical que proclamaba el dominio religioso (católico) sobre la política y un sector anticlerical que lo combatía abiertamente (Baubérot, 2003:459). Los fundamentos de la laicidad francesa están enraizados precisamente en la victoria del movimiento anticlerical al que el establecimiento de la III República estuvo vinculado (Baubérot, 2003:461).

Nuevamente se oponían, en el seno de la corriente laica, las tendencias republicana y liberal. La primera era autoritaria y privilegiaba el rol del Estado para emancipar al individuo y protegerlo contra la servidumbre religiosa que lo amenazaba. La segunda defendía los derechos y libertades del individuo, aun a riesgo de perderlos. Un proyecto de ley de separación de Émile Combes siguió la primera lógica: no era antirreligioso, pero manifestaba la lógica extrema del regalismo republicano y desconfiaba de la institución religiosa. La ley finalmente aprobada en 1905, promovida

---

<sup>222</sup> Es aquí donde vuelve a cobrar relevancia Rousseau, para quien la independencia de los individuos sólo puede alcanzarse en plenitud en el interior de una soberanía realizada en la ciudadanía. Es necesaria la omnipotencia del Estado, pero esa omnipotencia sólo puede provenir de la incorporación del conjunto de voluntades ciudadanas en pie de igualdad (Gauchet, 2003a:66). Sin embargo, el ideal de la tercera república no es exclusivamente rousseauiano, sino que vincula dos vías para la política de la autonomía. De un lado la versión liberal, la de la separación entre iglesias y Estado y la autonomía de la esfera civil. De otro lado, una política republicana autoritaria que propone la destrucción de toda religión en nombre de la autonomía y la absorción de la existencia entera de los ciudadanos en la política. Por ello no es casual que la religión secular se desarrolle a la vez que se opera la separación entre religión y Estado (Gauchet, 2003a:70).

<sup>223</sup> Sobre esta ley pueden consultarse los trabajos de Scot (2007) *Liberté-égalité-laïcité. Genèse, caractères et enjeux de la loi de 1905* y Boyer (2005) *Comment l'État laïque connaît-il les religions ?* Sobre la evolución de la laicidad francesa ver Muhlmann y Zalc (2008) *La laïcité, de la IIIe à la Ve République* y, en castellano, Martí Sánchez (1993) *El concepto de laicidad y su evolución en el derecho francés*.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

por Aristide Briand y Jean Jaurès, no tuvo un espíritu tan anticlerical y combativo (Baubérot, 1990a:82; 2004:91-99; Willaime, 2005:8)<sup>224</sup>.

La ley se desarrolló en dos ejes. Por un lado, aseguró la libertad de conciencia y garantizó el libre ejercicio del culto. Por otro lado, estableció que la República no reconoce, no financia ni subvenciona ningún culto<sup>225</sup>. La ley garantizó la libertad de conciencia y de culto, pero muchas de las tradicionales manifestaciones públicas de la religión se laicizaron. Así, el poder de policía de los cementerios fue atribuido a los ayuntamientos, se prohibieron los símbolos religiosos en los monumentos públicos, se reglamentaron las procesiones y el uso de los campanarios, etc.

La ley significó la abolición del sistema de cultos reconocidos que subsistía desde el concordato napoleónico. Se produjo una privatización de los cultos reconocidos (Foyer, 2004:82; Haarscher, 2005:20). Con esta ley se consolidó lo que Baubérot (2004:50-68) llama el *segundo umbral de laicización*<sup>226</sup>. La República dejó de financiar a los cultos, honores y privilegios de jurisdicción fueron abolidos, aunque se mantuvieron las capellanías en escuelas, prisiones, hospitales y cuarteles como forma de garantizar la libertad religiosa de quienes están imposibilitados de salir de esos lugares.

Según explica Jean Boussinesq (1994:47-57), la ley de 1905 buscó establecer la paz religiosa por medio de la libertad de las iglesias y de la autonomía de la política en relación con la religión. Sin embargo, este objetivo no se alcanzó mediante un acto contractual como había sido el anterior concordato, sino mediante una actuación unilateral del poder público. Por esta misma razón, la ley significó la ruptura con el concordato, sin denuncia previa. La ley de 1905 constituyó una doble ruptura: con la

---

<sup>224</sup> Ver el texto del informe Briand sobre el proyecto luego convertido en ley (*Rapport fait au nom de la commission relative à la séparation des églises et de l'état et à la dénonciation du concordat chargée d'examiner le projet de loi et les diverses propositions de loi concernant la séparation des églises et de l'état*).

<sup>225</sup> Artículo 1: "La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public". Artículo 2: "La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte [...]"

<sup>226</sup> Los *umbrales de laicización* significaron una progresiva disminución de las obligaciones del Estado y de los individuos en materia religiosa, según lo entiende Baubérot (2004:50-68). Antes de 1789 existía un deber del Estado y obligaciones de los individuos en materia de religión. El régimen napoleónico significó un primer nivel de laicización. Así, entre 1802 y 1905 existió obligación del Estado, pero no deber de los individuos, respecto de la religión. El segundo nivel de laicización se consolidó con la ley de 1905. Desde 1905 el Estado no tuvo más deber que el de asegurar el ejercicio de la libertad de conciencia. Un movimiento inverso se produjo con la escuela y la medicina. El Estado se fue creando obligaciones en materia de educación (creación de la Universidad, leyes Guizot y Falloux, extensión de la gratuidad escolar). Luego se instauró la obligatoriedad de la educación para los individuos. A lo largo del siglo XIX el Estado se creó obligaciones en materia de medicina (como por ejemplo el control de su ejercicio ilegal) y luego aparecieron también obligaciones para los individuos (la primera en 1902 con las leyes de vacunación antivariólica obligatoria). El tercer umbral de laicización comenzó en Mayo del 68 y está marcado por la aplicación de la crítica moral no a la religión (lo que ya se había hecho antes), sino a las instituciones seculares como la escuela y la medicina. En este sentido van las normas sobre derechos de los alumnos y derechos de los pacientes, por ejemplo.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

tradición de establecimiento de la Iglesia Católica en la sociedad política, y con la tradición regalista según la cual el Estado regentea la cuestión religiosa<sup>227</sup>.

La ley fue el resultado de un compromiso, y debieron hacerse algunas concesiones a los sectores católicos. El patrimonio de los cultos, que bajo el régimen concordatario estaba en manos de establecimientos públicos, fue transferido a asociaciones privadas, *asociaciones culturales*, que debían formarse según las reglas de la ley. Sin embargo, un artículo de la ley buscó garantizar la estructura piramidal de la Iglesia Católica: los bienes religiosos en poder del Estado debían ser transferidos a los establecimientos públicos de culto que habrían de constituirse a nivel departamental, pero sólo si éstos eran *conformes a las reglas de la religión cuyo ejercicio buscaban garantizar*<sup>228</sup>. En otras palabras los bienes utilizados para el culto católico, que pertenecían al Estado y que habrían de transferirse a las asociaciones religiosas que iban a crearse, sólo se transferirían a aquellos establecimientos que estuvieran en comunión con Roma. A pesar de esta concesión, la Iglesia Católica, a través de las encíclicas *Vehementer Nos* y *Gravissimi officii munere* ambas de 1906, se opuso a la ley y nunca constituyó los establecimientos públicos de culto. Una ley de 1907 estableció que las comunas y los departamentos recibirían los bienes no reclamados por las asociaciones, pero permitirían su uso para fines religiosos. La Iglesia Católica quedó así como ocupante sin título jurídico y pudo, de este modo, tener el uso gratuito sin hacerse cargo del mantenimiento de los bienes. A pesar de ello, todavía en 1925 el Asambleo de los cardenales y los obispos de Francia decía lo siguiente:

“Las leyes de la laicidad son injustas en primer lugar porque son contrarias a los derechos formales de Dios [...] Por otra parte, son injustas porque son contrarias a nuestros intereses temporales y espirituales. [...] La ley de Separación nos despoja de las propiedades que nos resultaban necesarias y conlleva numerosos impedimentos a nuestro ministerio sacerdotal, amén de la ruptura oficial, pública, escandalosa de la sociedad con la Iglesia, la religión y Dios. [...] Por tanto, las leyes de la laicidad no son leyes [...] No nos está permitido obedecerlas [...]”<sup>229</sup>.

Respecto de la formación de asociaciones de culto católicas, algunas soluciones de compromiso fueron encontradas más tarde<sup>230</sup>. La Iglesia Católica, que

---

<sup>227</sup> La laicidad de la ley de 1905 puede también interpretarse como una laicidad con un cierto reconocimiento social de las religiones (Willaime, 2005). De hecho, el Estado financia directa o indirectamente los cultos (mediante el mantenimiento de los lugares de culto o mediante exenciones fiscales), garantiza la asistencia religiosa en hospitales y prisiones, cede espacios en la televisión pública para uso de los grupos religiosos, etc. Sin embargo, este reconocimiento no se aplica de modo igualitario: algunos cultos son mejor reconocidos que otros y el principio de neutralidad estatal es respetado de modo imperfecto (Willaime, 2005:5).

<sup>228</sup> Loi de séparation des églises et de l'État (1905), artículo 4.

<sup>229</sup> Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France (1925): *Déclaration sur les lois dites de laïcité et les mesures à prendre pour les combattre*.

<sup>230</sup> Se permitió la constitución de asociaciones sometidas a la ley común de asociaciones de 1901 o al régimen de reuniones públicas de 1881. Más tarde, en 1921, se permitió la formación de asociaciones diocesanas, y la Iglesia aceptó, unos años más tarde, integrarse al sistema. Después de la Primera Guerra Mundial, las relaciones entre Francia y la Santa Sede fueron regidas por un *modus vivendi* que



### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

había rechazado fuertemente la laicidad en un primer momento, fue luego aliándose a ella. Comprendió que adherir a la laicidad era tal vez un modo de evitar que ésta diera un giro neo-galicano, y de frenar al mismo tiempo la formación de una religión secular que reemplazara las religiones trascendentes (Haarscher, 2005:23; Baubérot, 1990a:82). Paralelamente, con el transcurso del tiempo, el anticlericalismo combativo dio lugar a uno mucho más pacífico (Baubérot, 2003:462).

La Constitución de la IV República, en 1946, estableció el principio de la laicidad y el deber estatal de organizar la enseñanza laica en todos los niveles<sup>231</sup>. Se abrió entonces una época de *concordia sin concordato* (Le Tourneau, 2000:106), en el que los grandes focos de conflicto estuvieron en la financiación estatal de la enseñanza privada<sup>232</sup>. La V República mantuvo en su Constitución de 1958 el principio de laicidad<sup>233</sup>.

\*\*\*\*\*

La ley de 1905 ha sido objeto de una extensa jurisprudencia del Consejo de Estado. Esta jurisprudencia se refiere a asuntos como la posibilidad de recibir subvenciones públicas por parte de las asociaciones culturales<sup>234</sup> o el poder de policía sobre los actos de culto<sup>235</sup>. Uno de los aspectos más controvertidos ha sido el de la neutralidad de los servicios públicos, en relación justamente con la libertad de expresión

---

surgió de un conjunto de acuerdos parciales, hasta que en 1924 por el acuerdo Briand-Ceretti la Iglesia Católica reconoció el estatuto de las asociaciones diocesanas.

<sup>231</sup> Preámbulo: “[...] L’organisation de l’enseignement public gratuit et laïque à tous les degrés est un devoir de l’État [...]”. Artículo 1: “La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale”.

<sup>232</sup> La necesidad de asegurar la paz religiosa en el nivel escolar y de resolver la cuestión de los curas obreros, cuya acción es condenada por Roma, llevó a algunos como François Mauriac a pedir la celebración de un concordato. Aunque se entablaron negociaciones en ese sentido, la propuesta nunca se concretó (Le Tourneau, 2000:107).

<sup>233</sup> Artículo 1: “La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l’égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d’origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances”.

<sup>234</sup> Las asociaciones culturales no pueden, según el texto de la ley, recibir subvenciones públicas. Según el Consejo de Estado, la existencia de una asociación cultural está subordinada a la constatación de la existencia de un culto y a que el ejercicio de éste sea su objeto exclusivo (Conseil d’État: *Association locale pour le culte des témoins de Jéhovah de Riom* [29/10/1990]; Conseil d’État: *Association culturelle de l’église apostolique arménienne de Paris* [29/10/1990]). Sin embargo, las asociaciones mixtas, que tienen un objeto cultural junto con otros objetos, no pueden beneficiarse del estatuto de la ley de 1905, porque no tienen un objeto exclusivo de culto, ni recibir fondos públicos porque, según la ley, el Estado no subvenciona ningún culto (Conseil d’État: *Commune de Saint-Louis c. Association ‘Siva Soupramanien de Saint-Louis’* [09/10/1992]). Como hemos visto, los bienes que no fueron reclamados por ninguna asociación religiosa, particularmente aquellos cuyo uso correspondía a la Iglesia Católica que se negó a someterse al régimen de las mencionadas asociaciones, pasaron al dominio de las comunas. Éstas, sin embargo, asumen su mantenimiento para ponerlas a disposición del culto respectivo (Conseil d’État: *Abbé Arnould* [20/06/1913]; Conseil d’État: *Commune de Barran* [17/02/1932]).

<sup>235</sup> Estaba y está fuera de toda duda que en los espacios privados no es posible la intervención estatal al respecto (Schwartz, 2004:90). Dentro de los lugares de culto la *policía de culto* está en manos del ministro religioso, con la reserva del orden público que puede justificar la intervención de la administración (Conseil d’État: *Abbé Touron* [24/05/1938]).

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

religiosa de los agentes públicos. La neutralidad estatal se manifiesta como neutralidad de los servicios públicos. Esto quiere decir que no puede haber en los edificios públicos ningún símbolo religioso, y que los agentes públicos están también estrictamente sometidos al deber de neutralidad<sup>236</sup>. Fuera del ejercicio de sus funciones, los agentes públicos son libres, a condición de que sus expresiones religiosas no tengan repercusiones sobre el servicio público.

Una cuestión diferente es la de la manifestación de las creencias religiosas en los lugares públicos, fuera de una situación de servicio público. Los antecedentes más claros en lo que hace a la manifestación de las creencias religiosas en el espacio público se refieren a las procesiones religiosas y a la reglamentación del ruido de las campanas de las iglesias. Respecto de lo primero, hay una abundante jurisprudencia del Consejo de Estado de resguardo de las procesiones tradicionales o ceremonias funerarias, pudiendo prohibirse sólo en caso de riesgo de afectación grave del orden público<sup>237</sup>. Tratándose de procesiones no tradicionales, el control del Consejo de Estado sobre la reglamentación municipal era sin embargo más laxo<sup>238</sup>. Respecto de la reglamentación de las campanas, se reconoció la legitimidad de la reglamentación para asegurar la tranquilidad pública<sup>239</sup>, aunque se anularon aquellas reglamentaciones que se consideró desprovistas de toda fundamentación de orden público<sup>240</sup>.

Los conflictos relativos a la expresión religiosa en el ámbito de los servicios públicos por parte de los usuarios aparecieron en los años '80. En principio, no hay ninguna regla general que prohíba la expresión religiosa en el seno de los servicios públicos por parte de los usuarios de éstos, con la obvia salvedad del mantenimiento del orden público (Schwartz, 2004:92). Sin embargo, hay algunas consideraciones particulares en lo que respecta a quienes se encuentran sometidos a un régimen de sujeción especial, como los alumnos en los establecimientos educativos, los ingresados en centros hospitalarios o los presos<sup>241</sup>. Trataremos con más profundidad de los símbolos religiosos en los espacios públicos en el capítulo V, y en las escuelas en el capítulo VIII.

---

<sup>236</sup> Conseil d'État: *Abbé Bouteyre* (10/05/1912).

<sup>237</sup> Conseil d'État: *Abbé Chalmaudron et autres* (27/01/1911); Conseil d'État: *Abbé Plisson* (22/11/1912); Conseil d'État: *Abbé Didier* (01/05/1914); Conseil d'État: *Rochette et autres* (16/06/1926); Conseil d'État: *Abbé Demarest* (22/12/1928); Conseil d'État: *Abbé Vroman* (26/07/1932); Conseil d'État: *Rennus* (31/01/1934); Conseil d'État: *Cuiller* (02/07/1947).

<sup>238</sup> Conseil d'État: *Abbé Rerolle* (05/05/1928).

<sup>239</sup> Conseil d'État: *Leclercq et Gruso* (05/08/1908); Conseil d'État: *Abbé Gary* (07/06/1912).

<sup>240</sup> Conseil d'État: *Abbé Savarin* (13/01/1911).

<sup>241</sup> Respecto de ellos, y para garantizar efectivamente su libertad religiosa, la ley de 1905 ha hecho una excepción a la separación y ha autorizado la existencia de capellanías. Respecto de los alumnos, el Consejo de Estado ha establecido que el sistema educativo debe permitirles la asistencia a sus fiestas tradicionales, aunque no es posible la dispensa sistemática en un día determinado (por ejemplo, todos los sábados para los judíos) porque es contrario al deber de asistencia regular (Conseil d'État: *Koen* [14/04/1995]; Conseil d'État: *Consistoire Central des Israélites de France* [14/04/1995]). Sobre la jurisprudencia del Consejo de Estado puede verse el trabajo de Areces (2003) *El principio de laicidad en las jurisprudencias española y francesa*.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

En síntesis, siguiendo a Émile Poulat (1987:199-200), puede decirse que la evolución de la laicidad francesa ha llevado a la aparición de cuatro sistemas diferentes de legitimación del poder estatal. El primero es el sistema de *laicidad sacral*, englobada en una visión trascendente de la sociedad. El soberano, señor de sus súbditos pero sometido a la Iglesia, afirma su supremacía sobre el clero del Estado y limita su sumisión a la Iglesia al campo espiritual. La consagración del rey y su poder de curación muestran que él es el primero de los laicos. Está en el ámbito temporal, pero su carácter sagrado justifica su intervención en la esfera espiritual (regalismo). El segundo momento es el de la *laicidad ilustrada*, que engloba a la Iglesia y al cristianismo en una visión inmanente de la historia. La laicidad moderna se abre con la desacralización del poder civil representado por la condena a muerte del soberano. Esta etapa inspira la tentativa de una religión nacional (la iglesia constitucional de los revolucionarios) y la primera separación de la iglesia y el Estado, entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. El tercer sistema es el de la *laicidad radicalizada*, de la III República. Es una laicidad independiente de las iglesias, neutra, anticlerical, comprometida en un combate. En treinta años esta laicidad pasa de un laicismo espiritualista a un laicismo antirreligioso. Finalmente, el momento actual, de la laicidad reconocida en la Constituciones de 1946 y de 1958. *Laicidad amable*, ella continúa siendo competitiva, incluso conflictiva, pero es consensual y contractual.

La laicidad francesa es, hoy como siempre, un objeto polémico. De los tres elementos que pueden verse en su interior (no-dominio de la religión o de otras convicciones sobre el Estado, la nación y el individuo; libertad de conciencia; igualdad de las diferentes convicciones), cada actor enfatiza el que más conviene a sus intereses en la batalla. Así, los creyentes enfatizan la libertad de religión, y son menos sensibles a la libertad de creencias no religiosas; los miembros de grupos minoritarios, piensan sobretodo en la defensa de la igualdad de las religiones y de las convicciones; los ateos y los agnósticos, así como algunos creyentes rebeldes, se apoyan la lucha contra el dominio de la religión (Baubérot, 2004:248)<sup>242</sup>.

Como sucedió en 1905 con el catolicismo, es necesario hoy encontrar un compromiso histórico con el Islam y con los musulmanes presentes en Francia. Mientras que algunos se mantienen en los rígidos esquemas de la laicidad clásica (Debray, 2008; Peña-Ruiz y Tejedor de la Iglesia, 2008) otros proponen combinar una especie de *sharia bien tempérée*, de un lado, y un *nouveau pacte laïque*, del otro. Se

---

<sup>242</sup> Como reconoce Baubérot (2004:180), vista desde el exterior, no es la laicidad francesa lo que resulta incomprensible, sino más bien la confusión entre laicidad y religión civil republicana, y la existencia de una laicidad de geometría variable, con una ausencia completa de lógica interna. Es como si un observador externo dijera a los franceses: *Tengan una laicidad; laicidad liberal o autoritaria, es asunto suyo. Pero preocupense de que sea más o menos la misma para todo el mundo*. La autocrítica de Baubérot es típicamente francesa. ¿por qué la laicidad tendría que ser la misma para todo el mundo?

trataría de buscar una regla laica que respete la dimensión histórica de las nuevas minorías religiosas y no desgarré brutalmente a sus miembros (Baubérot, 1990a).

#### *2.4. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO*

Las dos revoluciones liberales más importantes del siglo XVIII dieron nacimiento a dos modelos diferentes de libertad religiosa y, más globalmente, a dos concepciones diferentes de la ciudadanía democrática. El modelo francés partió de una radical defensa de la igualdad. La libertad de todos para practicar sus creencias fue el resultado de la necesidad de remover las desigualdades sociales que existían como consecuencia de discriminaciones religiosas. Además, lo que el modelo francés defendió fue la libertad de opinión, y por aplicación justamente del principio de igualdad, no importaba si las opiniones eran religiosas o no religiosas. El modelo norteamericano, en cambio, no tuvo con premisa fundamental la igualdad, sino el respeto por la diferencia. La libertad religiosa fue, en los Estados Unidos, una búsqueda por eliminar la causa de la desunión y de los conflictos que tuvieron su base en las diferencias religiosas, paradójicamente garantizando la supervivencia de estas mismas diferencias. Por eso la libertad religiosa no fue protegida como mera manifestación de la libertad de opinión, sino como ámbito específico de libertad del individuo. La libertad de opinión surgió más tarde de la ampliación del contenido de la libertad religiosa (Celador, 1998:117-118).

También en el plano institucional las diferencias fueron notables. En el caso de los Estados Unidos, el régimen jurídico prohibió (primero a nivel federal y luego estadual) el establecimiento de una iglesia de Estado. Se dio libertad a las confesiones religiosas para que se organizaran internamente como mejor les pareciera, sin intervención estatal. Como pusimos de manifiesto, se transfirió a la organización institucional el modelo del libre mercado de creencias religiosas. En Francia, en cambio, la radical separación entre el Estado y las iglesias propia del modelo republicano no impidió la fuerte intervención estatal en la organización interna de las confesiones religiosas (principalmente la católica).

En los Estados Unidos, el punto de partida teórico fue el llamamiento a la tolerancia que, en el siglo XVII, habían realizado autores como John Locke o Roger Williams. Fue la evolución constitucional posterior la que convirtió la mera tolerancia con los disidentes de los tiempos iniciales en un sistema de libertades individuales.

Las tesis de los autores franceses del siglo XVIII fueron más radicales de lo que habían sido las de los anglosajones en el siglo precedente. Una defensa de la libertad religiosa puede encontrarse en la Enciclopedia, a partir de un argumento de tipo cognoscitivo, semejante de alguna manera al que ya había formulado Locke sobre la

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

posibilidad de errar en el camino a la salvación, pero formulado con mayor radicalidad. Para los ilustrados franceses, se debe reconocer que la opinión del disidente puede ser verdad. El origen de la intolerancia religiosa se encuentra en considerar falsa toda religión diferente de la que uno profesa. Pero la generalización de este razonamiento sólo puede engendrar un círculo de violencia. Como lo expresan dos artículos de la Enciclopedia<sup>243</sup>.

“Si tu verdad me proscribiera, mi error, que yo tomo por verdad, te proscribirá” (Diderot, [1765]2011, traducción nuestra). “Concluimos que la intolerancia universal llevaría a todos los hombres a armarse los unos contra los otros, y haría nacer sin fin guerras sobre las opiniones; porque incluso suponiendo que los infieles no persiguieran a nadie por razones de religión, lo harían al menos por razones de política e interés. Porque si los cristianos no toleran a quienes no aceptan sus ideas, todos los pueblos se aliarían, con razón, contra ellos” (Romilly, [1765]2011, traducción nuestra).

También Voltaire expone un argumento de tipo cognoscitivo: insiste sobre lo incierto de nuestras creencias, e invita a tolerar, por humildad, a todos los hombres que están tan persuadidos como nosotros de tener la verdad. Voltaire se horrorizó de la sangre derramada por las guerras religiosas, por las que acusó al *espíritu dogmático*, y de otros absurdos producidos por el fanatismo religioso, como la prohibición de la enseñanza de determinadas doctrinas. Esta enfermedad sólo se cura, creía Voltaire, sometiendo todo al espíritu de la razón que aclara lenta pero infaliblemente la mente de los hombres. La razón humana lleva a la tolerancia, porque ella está fundada en el principio de derecho natural que manda no hacer a los otros aquellos que no queremos que los otros nos hagan a nosotros. Para Voltaire no se trata de promover la tolerancia entre diferentes grupos religiosos porque así lo manda el Evangelio y porque ella es la solución pragmáticamente más conveniente, sino de promover la tolerancia porque este es el sistema más conforme con la razón<sup>244</sup>.

Voltaire no formula una teoría sistemática sobre la tolerancia. Está más preocupado por la exposición de las consecuencias prácticas de la intolerancia mediante ejemplos que por una teoría sistemática. El ideal religioso de Voltaire es el de una religión natural depurada de los excesos de las religiones positivas (superstición, culto de las reliquias, creencia en los milagros). Sin embargo, como ésta no está al alcance de todos, y dadas las ventajas de la religión sobre la no religión, es preferible tolerar a las religiones. La ley natural permite a cada cual creer lo que quiera, aunque el límite de la tolerancia se halla en el fanatismo religioso.

El lenguaje de los derechos se confunde todavía con el de la tolerancia. Tal vez esto sea así porque, aunque frente al soberano los individuos tienen verdaderos

---

<sup>243</sup> Se trata de los artículos *Intolérance* redactado por Diderot ([1765]2011) y *Tolérance* redactado por Romilly ([1765]2011), en la *Encyclopédie* de Diderot y D’Alambert.

<sup>244</sup> Ver de Voltaire el *Traité sur la Tolérance* ([1763]1989). Sobre el pensamiento religioso de Voltaire se puede consultar el artículo de Charles (2011) *Tolerancia activa y pasiva según Voltaire*.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

derechos, en las relaciones entre los grupos religiosos entre sí ha de prevalecer la tolerancia, como virtud privada. A pesar de esta ambigüedad, la propuesta de los ilustrados impulsa la distinción entre la sociedad política y la sociedad religiosa y, en consecuencia, el respeto por los *derechos de la conciencia* de cada uno.

“El Estado o la República tiene por objetivo la conservación de sus miembros, el aseguramiento de su libertad, de su vida, de su tranquilidad, de sus posesiones y de sus privilegios. La Iglesia, por el contrario, es una sociedad cuyo objetivo es la perfección del hombre y la salvación de su alma. El soberano mira sobretodo a la vida presente. La Iglesia mira sobretodo la vida futura. Mantener la paz en una sociedad contra todos aquellos que querrían atacarla, es el deber y el derecho del soberano. Pero su derecho termina allí donde reina el derecho de la conciencia: estas dos jurisdicciones deben estar siempre separadas [...] Respetad inviolablemente los derechos de la conciencia en todo aquello que no afecte a la sociedad. Los errores especulativos son indiferentes al Estado: la diversidad de opiniones reinará siempre entre seres imperfectos como los hombres” (Romilly, [1765]2011, traducción nuestra).

Aunque resulte paradójico, esta firmeza en la separación institucional de la sociedad política y la sociedad eclesiástica se combina con el reconocimiento de la utilidad social de la religión que formulan Voltaire y Rousseau. Voltaire se refiere a la utilidad de la religión positiva, aunque admite que ella cumpla, en sus formas mínimas, funciones de religión civil<sup>245</sup>.

Rousseau<sup>246</sup> tiene en miras una religión civil propiamente. En *Du contrat social* ([1762]1985) distingue entre la religión del hombre, limitada al culto puramente interior del dios supremo y a los deberes eternos de la moral, es decir el verdadero teísmo que coincide con la religión del Evangelio, que si bien es buena porque hace que todos los hombres se reconozcan como hermanos, no sirve para reforzar las eficacia de las leyes civiles; y la religión del ciudadano, religión de dogmas y ritos exteriores, prescritos por las leyes de un Estado. Esta última es buena en tanto une el servicio a los dioses y el servicio al Estado, les enseña a servir al mismo tiempo a su religión y a

---

<sup>245</sup> Ver, nuevamente, el *Traité sur la Tolérance* ([1763]1989). La tolerancia de los cultos no impide la existencia de una religión civil, que Voltaire considera necesaria. Esta religión debe ser establecida por la autoridad política, y puede asumir las formas de una religión preexistente, siempre que no se transforme en religión teológica (es decir, en superstición). Corresponde al Estado hacer prevalecer una religión razonable, librada de toda forma de superstición, reducida a ciertos dogmas mínimos (existencia de Dios, importancia de la justicia, fraternidad esencial). Se debe tolerar a quienes no acepten la religión del príncipe, aunque éstos deben aceptar como consecuencia ciertas desventajas públicas (Charles, 2011).

<sup>246</sup> Rousseau se confiesa calvinista, aunque en algunos de sus textos puede verse que su calvinismo se inclina hacia el socinianismo. La religión de Rousseau es una religión racional que se corresponde además con las Sagradas Escrituras. Rousseau respeta las Sagradas Escrituras, aunque pone en duda su carácter divino y sólo acepta aquellos dogmas conformes con la razón. Predica una religión democrática y tolerante que recomienda las buenas obras, aunque en sus escritos no están ausentes las contradicciones. Critica la intolerancia católica, basada sobre la infalibilidad. Incluso se muestra a veces intolerante con los católicos. Contraponen esta intolerancia al libre examen del protestantismo. Sin embargo, también critica a los reformadores, cuando traicionan el espíritu de la Reforma y de perseguidos se convierten en perseguidores. Sobre el pensamiento religioso de Rousseau pueden verse los estudios de Villaverde Rico (2011) *Intolerancia, coacción y fanatismo en un apóstol de la tolerancia: Rousseau y Dent* (1988) *Rousseau and respect for others*.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

su patria, sin dividirlos; pero es mala en cuanto se sirve de dogmas que son puramente supersticiones, engañando de esta manera a los ciudadanos.

“El derecho que el pacto social da al soberano sobre sus súbditos no sobrepasa los límites de la autoridad pública; los súbditos no deben rendir cuentas al soberano de sus opiniones, salvo cuando estas opiniones interesan a la comunidad. Ahora bien, sí interesa al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no interesan al Estado, ni a sus miembros, salvo en la medida en que se refieren a la sociedad. Hay una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos deben ser fijados por el soberano, no como dogmas de religión sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano, ni súbdito fiel, sin poder sin embargo obligar a nadie a creerlos. El soberano puede expulsar del Estado a cualquiera que no los crea, no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes de la justicia y de inmolar, cuando fuera necesario, su vida al cumplimiento de su deber” (Rousseau, [1762]1985:468, traducción nuestra).

Una primera interpretación podría llevar a pensar que Rousseau propone una verdadera alienación del individuo a la comunidad, al obligarlo a creer en la religión civil. Una segunda interpretación podría sugerir, en cambio, que esta religión civil sólo busca inspirar sentimientos cívicos y que, en cualquier caso, Rousseau precisa que lo importante no es que los hombres crean la verdad de los artículos de la religión civil, sino que se comporten como si los creyeran (Peña-Ruiz y Tejedor de la Iglesia, 2008:203-204). La religión civil limitará sus preceptos a lo que sea necesario para formar buenos ciudadanos. Los súbditos quedan libres de tener las opiniones religiosas que quieran, más allá de y mientras no interfieran con, la religión civil<sup>247</sup>.

Esta interpretación parece ser corroborada por aquellos escritos en los que Rousseau critica a los intolerantes religiosos. Por ejemplo, en el *Emilio o de la Educación* ([1762]1990) dice lo siguiente:

“La Iglesia decide que la Iglesia tiene derecho a decidir. ¿No es esa una autoridad bien probada? [...] En la Sorbona es claro como el día que las predicciones del Mesías se refieren a Jesucristo. Entre los rabinos de Ámsterdam es igualmente claro que no tienen ninguna relación con él [...] En Constantinopla los turcos predicán sus razones, pero nosotros no nos atrevemos decir las nuestras; allí nos toca a nosotros someternos. Si los turcos exigen de nosotros hacia Mahoma, en el que no creemos, el mismo respeto que exigimos hacia Jesucristo de los judíos que tampoco creen en él, ¿se equivocan los turcos? ¿Tenemos nosotros razón?” (Rousseau, [1762]1990:411-412).

Los cultos revolucionarios asociados a la razón y al ser supremo fueron la consagración de las tesis roussonianas. Se buscó suplantar la moralidad cristiana por

---

<sup>247</sup> Romilly ([1765]2011) interpreta las palabras de Rousseau en el sentido de que aunque el soberano no tiene ningún derecho de inspección sobre las conciencias, no debe tolerar los dogmas opuestos a la sociedad civil. Entre estas ideas peligrosas están las de los ateos, ya que quien no cree en Dios no es capaz de mantenerse fiel al vínculo social. Pero la máxima de Rousseau lleva también a precaverse contra el poder de los sacerdotes. Para Romilly, el sacerdote es en primer lugar ciudadano, y como tal está sometido al poder del soberano y las leyes del país.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

una nueva moralidad. Ésta no era cristiana, sino burguesa, racionalista y anticlerical. Esta tendencia permaneció latente en la tradición republicana francesa, uno de cuyos pilares, la laicidad, ocupará el lugar de una verdadera moralidad cívica.

La tradición liberal anglosajona fue revitalizada en el siglo XIX por el pensamiento de John Stuart Mill. En su célebre escrito *On liberty* ([1859]1991), Mill estudió la naturaleza y los límites del poder que puede ejercerse sobre el individuo. Para el autor inglés, la democracia no es de por sí suficiente para la protección de las libertades de los individuos porque, a diferencia de lo que piensa Rousseau, la voluntad de la mayoría, que es la que prevalece en una democracia, puede oprimir a otra parte de la sociedad. La historia de la libertad religiosa es ejemplar en este sentido:

“Aquellos que consiguieron romper primero el yugo de la que se llamó a sí misma Iglesia Universal, estuvieron en general tan poco dispuestos a permitir diferencias de opinión religiosa como esa misma iglesia. Pero al disiparse la pasión del conflicto sin dar una victoria completa a ninguna parte, cada iglesia o secta se vio obligada a limitar sus esperanzas y a retener la posición del territorio que ya había ocupado, las minorías, viendo que no tenían opción a hacerse mayorías, se vieron bajo la necesidad de pedir permiso para disentir a los que no podían convertir. Por consiguiente, casi exclusivamente en este campo de batalla los derechos del individuos frente a la sociedad se han afirmado sobre sólidos fundamentos de principio, y ha sido abiertamente controvertida la exigencia de la sociedad de ejercer autoridad sobre estos disidentes” (Mill, [1859]1991:72).

Como es sabido, el único fin que puede justificar la intervención en la libertad de un individuo es evitar el perjuicio a terceros. En esta misma línea, Mill se muestra como un decidido defensor de la libertad de pensamiento y expresión, lo que incluye la creencia y expresión religiosas. Se debe evitar censurar cualquier opinión, religiosa o filosófica, porque no es posible saber de antemano si esa opinión es verdadera o falsa. Y porque además incluso la opinión verdadera corre el riesgo de debilitarse si es sostenida como dogma sin que exista posibilidad alguna de discusión a su respecto.

Sin embargo, aunque se muestra defensor de la libertad de expresión religiosa, Mill no cree en la utilidad social de la religión. Seguidor de Bentham, acepta el principio de la mayor felicidad para el mayor número, pero no cree que la fe religiosa sea la mejor vía para conseguirlo. En esto se separa Mill no sólo del pensamiento de los ilustrados franceses, sino también de los Padres Fundadores estadounidenses. En un ensayo publicado póstumamente, Mill ([1874]1986) cree que los efectos benéficos que las religiones podrían producir pueden conseguirse igualmente sin necesidad de recurrir a lo sobrenatural. Igualmente, estos eventuales efectos benéficos tienen perjuicios colaterales. Por ejemplo, la promesa de bienaventuranza está acompañada del miedo al



castigo. Por ello, Mill propone una especie de *Religión de la Humanidad* al estilo comtiano<sup>248</sup>.

### **3. LA EXPANSIÓN DE LA LIBERTAD RELIGIOSA Y LA NEUTRALIDAD ESTATAL**

La libertad religiosa desarrollada a partir del siglo XVIII, y con ella el principio de neutralidad, tuvo una notable expansión en los siglos XIX y XX (subapartado 1). Nos detendremos con más detalle en esta evolución en España y América Latina (subapartado 2). En el siglo XX se produjo, además, un cambio fundamental en el reconocimiento del derecho: su paso de un reconocimiento puramente nacional a uno basado en el derecho internacional de los derechos humanos (subapartado 3).

#### *3.1. LA TENDENCIA EXPANSIVA DE LOS SIGLOS XIX Y XX*

El siglo XIX fue testigo de la expansión de la filosofía de los derechos individuales, en su versión liberal, por diferentes lugares de Europa. Con matices, los Estados europeos fueron reconociendo la libertad religiosa. Ya sea mediante sus Cartas Constitucionales o mediante disposiciones especiales para grupos específicos, se amparó la libertad de conciencia de los ciudadanos<sup>249</sup>. El campo en el que se pusieron de manifiesto las diferencias más importantes fue en el de la neutralidad estatal. Aunque en términos generales puede decirse que a lo largo de este periodo se adoptaron disposiciones que significaron una progresiva secularización de las instituciones públicas, la evolución no fue uniforme en todos los Estados europeos.

Frente a los movimientos liberales del siglo XIX, la opinión católica se dividió en un sector más indulgente con esas ideas, el catolicismo liberal, y otro sector conservador heredero de la tradición autoritaria romana, la corriente ultramontana. El

---

<sup>248</sup> Sobre el pensamiento de Mill puede verse el texto de Edwards (1988) *Toleration and Mill's liberty of thought and discussion*.

<sup>249</sup> La *Catholic Relief Act* (1829) otorgó estatus de igualdad civil a los católicos del Reino Unido. La Constitución belga de 1831 reconoció ampliamente la libertad de culto, en beneficio esencialmente de la minoría protestante. En Austria la *Protestantenpatent* de 1861 complementó la ley de Tolerancia de José II al conceder la igualdad civil a los protestantes. En Alemania, la Constitución de 1849 (*Verfassung des Deutschen Reiches*) garantizó la libertad religiosa. Sin embargo en la mayoría de los Estados alemanes (incluso Prusia), con la salvedad de algunos Estados del sur, se mantenía el sistema de iglesia de Estado. La separación se fue dando de Estado a Estado. Después de la unificación de Alemania bajo un emperador luterano (1871), el gobierno de Bismarck intentó someter a las iglesias a la potestad del Estado, movimiento conocido como *Kulturkampf*. Sin embargo, hacia fines del siglo XIX las leyes antirreligiosas fueron abolidas. La libertad religiosa fue definitivamente consagrada con la Constitución de Weimar en 1919, equiparando las confesiones religiosas a cualquier otra cosmovisión aunque no fuera religiosa. En Italia, después de la unificación, si bien no se separó formalmente la iglesia del Estado, sí se dieron una serie de medidas hostiles a la Iglesia Católica por parte de las autoridades liberales.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

papado se ubicó en este último sector y se opuso grandemente a las reformas liberales. Pío IX, en un documento de 1864 que se conoce comúnmente como *Syllabus*, hizo una relación de errores que la Iglesia Católica condenaba. Estos errores eran las tesis básicas del liberalismo: la libertad religiosa, la libertad de pensamiento y opinión, la separación entre la Iglesia y el Estado<sup>250</sup>. El *Syllabus* de Pío IX se encuadraba en la primera gran crisis de la Modernidad, que se produjo a fines del siglo XIX como resultado del choque entre las nuevas formas de vida del siglo del progreso y las posturas religiosas tradicionales. En esta primera crisis estaban en juego cuáles eran los derechos políticos, sociales e histórico-espirituales que la Iglesia Católica podía considerar como propios en el mundo moderno. La postura de la Iglesia Católica se compendió en el concepto que ella formuló sobre sí misma como *societas perfecta*, reclamando reconocimiento público de parte del Estado (Kienzler, 2000:59)<sup>251</sup>. Un poco más tarde, en la encíclica *Inmortale Dei* de 1885, León XIII recordó que según la doctrina católica tanto la Iglesia como el Estado tienen su origen en Dios, y que este último debe reconocer públicamente la verdadera religión; la tolerancia con los disidentes sólo puede ser aceptada por razones pragmáticas en tanto sirva para evitar algún mal u obtener algún bien.

Luego del impasse que significaron los regímenes autoritarios de la primera mitad del siglo XX<sup>252</sup>, el reconocimiento de la libertad religiosa siguió desarrollándose en el derecho público europeo. Este reconocimiento se combinó con diferentes modelos de relación entre las organizaciones religiosas y el Estado. En términos generales, a comienzos del siglo XX ya estaban presentes los tres grandes sistemas de relación iglesias – Estado que subsisten hasta hoy: sistema de religión oficial (como Estado confesional o como sistema de iglesia de Estado); sistema de aconfesionalidad con cooperación; sistema de laicidad (aunque con terminología diferente éstos son los sistemas identificados por Miroshnikova, 2003:228-229; Ferrari, 1995:149; Robbers,

---

<sup>250</sup> Pío IX: *Syllabus* (Índice de los principales errores de nuestro siglo). Entre las proposiciones condenadas se encuentran las siguientes: “XV. Todo hombre es libre para abrazar y profesar la religión que guiado de la luz de la razón juzgare por verdadera”; “XVI. En el culto de cualquiera religión pueden los hombres hallar el camino de la salud eterna y conseguir la eterna salvación”; “XVIII. El protestantismo no es más que una forma diversa de la misma verdadera Religión cristiana, en la cual, lo mismo que en la Iglesia, es posible agradar a Dios”; “LXXVII. En esta nuestra edad no conviene ya que la Religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de otros cualesquiera cultos”; “LXXIX. Es sin duda falso que la libertad civil de cualquiera culto, y lo mismo la amplia facultad concedida a todos de manifestar abiertamente y en público cualesquiera opiniones y pensamientos, conduzca a corromper más fácilmente las costumbres y los ánimos, y a propagar la peste del indiferentismo”; “LXXX. El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización”.

<sup>251</sup> La segunda gran crisis de la modernidad está vinculado al decreto *Lamentabili* del Santo Oficio (1907) y a la encíclica *Pascendi* de Pío X en 1907. Estos documentos naturalizaron la corriente integrista dentro de la Iglesia Católica mediante la condena del modernismo como crisol de todas las herejías. La encíclica condenó unas setenta y cinco doctrinas consideradas heréticas, mientras que el decreto incluyó una lista de errores teológicos condenables (Kienzler, 2000:62).

<sup>252</sup> En 1933 el gobierno nacionalsocialista alemán firmó un concordato con la Iglesia Católica, que sigue aún en vigor. El régimen fascista italiano negoció y firmó los acuerdos de Letrán, en 1929 y dictó el mismo años la ley de cultos; ambos todavía vigentes.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

2005:627)<sup>253</sup>. A pesar de esta diferenciación, apoyada sobretudo en aspectos formales, es posible encontrar un patrón común a todos los Estados europeos. Ese patrón común incluye la neutralidad estatal frente a las opciones religiosas de los ciudadanos; la existencia de un *subsector religioso* dentro del espacio público, en virtud del cual los asuntos religiosos gozan, por el hecho de ser tales, de un tratamiento preferencial frente a los asuntos no religiosos; y la limitación del derecho del Estado a intervenir en los asuntos religiosos, de modo que sólo puede fijar las reglas del juego y verificar que los límites del campo religioso son respetados (Ferrari, 1995:149-150).

Una evolución semejante puede verse en América, tanto en América del Norte<sup>254</sup> como en América Latina.

---

<sup>253</sup> Ejemplos actuales de Estados confesionales católicos son Luxemburgo y Malta. Los casos de iglesias de Estado más significativos fueron y son los de la iglesia luterana en Dinamarca, Finlandia, Noruega y Suecia (esta última hoy en transición hacia un régimen de separación); la iglesia ortodoxa en Grecia y Chipre; la iglesia presbiteriana en Escocia; y la iglesia anglicana en Inglaterra (sin abarcar Irlanda –desde 1869– y Gales –desde 1914). En el Reino Unido puede encontrarse un sistema jurídico de reconocimiento multiconfesional, con dos iglesias establecidas (el anglicanismo en Inglaterra y el presbiterianismo en Escocia) y reconocimiento jurídico para varias religiones minoritarias. El vínculo jurídico existente entre las iglesias establecidas y el Estado permite que este último legisle en cuestiones religiosas. El *common law* otorga protección a las religiones minoritarias, reconociéndose en muchos casos la posibilidad de hacer excepciones a normas generales para acomodar la diferencia religiosa. Veamos los siguientes ejemplos: 1) la especial consideración que la *Human Rights Act* de 1998 manda tener respecto de la libertad religiosa cuando cualquier corte o tribunal deba resolver algún asunto relativo a derechos humanos y esta resolución pueda afectar a una organización religiosa (ya sea la organización o sus miembros colectivamente considerados); 2) la posibilidad de ejercitar la objeción de conciencia en los casos de aborto (*Abortion Act* de 1967); 3) la autorización concedida para el uso del turbante *sij* incluso en aquellos casos en los que las normas comunes mandan cubrirse la cabeza (como es el caso de los motociclistas); 4) el derecho reconocido a las agencias de adopción católicas de tratar a los padres de forma diferente en virtud de su orientación sexual; 5) el reconocimiento de derechos específicos en materia laboral (*The Employment Equality [Religion or Belief] Regulations* de 2003); 6) la existencia de *Faith Schools* (escuelas religiosas financiadas por el Estado); 7) la aplicación del derecho religioso en forma voluntaria, por el sometimiento a tribunales específicos (*Arbitration Act* de 1996) en el derecho de familia, pero con exclusión de temas relativos a la custodia de hijos y a la adopción. Sobre el sistema de libertad y establecimiento religiosos en el Reino Unido pueden verse los artículos de Hill (2010) *Church and State in the United Kingdom: Anachronism or Microcosm?* y Ewing (1998) *Freedom of religion and conscience in the English Courts*, así como el libro de Bradney (1993) *Religions, rights and laws*. Sobre el régimen confesional o de iglesia de Estado en general puede consultarse el artículo de López-Lozano (2008) *Modelo actual de Estado confesional*.

Ejemplos de sistemas de aconfesionalidad con cooperación son los de Austria, Bélgica, Alemania, Portugal, Suiza, Holanda e Italia, además de Suecia. El sistema actualmente vigente en Alemania es el de tres Iglesias Oficiales por disposición constitucional (la Católica y la Protestante, desde Aushburgo; y la Calvinista, desde Westfalia). Otras iglesias pueden obtener reconocimiento legal o administrativo (desde la segunda mitad del siglo XIX). Todas estas asociaciones son personas de derecho público, con participación en el ejercicio de algunas competencias estatales. Francia puede ser definida como un Estado de separación laica. Irlanda, aunque en su Constitución menciona repetidamente a Dios y la Santísima Trinidad, y reconoce el deber de rendirle culto, dispone también que ninguna denominación religiosa reciba fondos públicos.

<sup>254</sup> En Québec el fin del régimen colonial francés en 1760 y la necesidad de convivencia entre franceses e ingleses llevaron a que se adoptaran soluciones pragmáticas en materia religiosa. El Tratado de París de 1763 y el de Québec de 1774 reconocieron la libertad de culto de los católicos. La Constitución federal canadiense de 1867 (British North America Act) no instauró ninguna religión oficial y no hizo referencia alguna a Dios en su preámbulo. La Revolución Tranquila en Québec favoreció la laicización del Estado, que se hizo cargo de actividades, como la educación y la salud, que hasta ese entonces habían estado bajo el control de la Iglesia Católica. La Carta de Derechos y Libertades de Québec (1975) y la Carta Canadiense de Derechos y Libertades (1982) protegieron la libertad religiosa y de conciencia, así como la igualdad de trato ante la ley.

### *3.2. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN ESPAÑA Y AMÉRICA LATINA*

La tensión entre clericalismo y laicismo atraviesa toda la historia de España, desde los inicios de la Modernidad hasta nuestros días. En el siglo XVI las fuerzas de la renovación humanista cristiana se enfrentaron al catolicismo dogmático e inquisitorial, con el triunfo de este último. Este mismo catolicismo se opuso a la Ilustración en el siglo XVIII, se alió con el absolutismo y la Restauración en el siglo XIX y se ligó a la dictadura de Primo de Rivera a comienzos del siglo XX. Hay que reconocer sí que el catolicismo no actuó como un movimiento monolítico en ese sentido, y que dentro de las filas católicas existió también una corriente de intelectuales y políticos, de inspiración erasmista, que bregó por la realización de reformas. Sin embargo, el catolicismo humanista e ilustrado del siglo XVIII, el catolicismo liberal del siglo XIX y los modernistas del siglo XX fueron condenados por la Iglesia Católica jerárquica. Esta tensión al interior mismo de la iglesia católica ha sido puesta de manifiesto por Fernando Velasco (1993) al señalar las tensiones que se han producido, a lo largo del proceso modernizador de España, entre el eclesiasticismo oficial y una religiosidad ilustrada y no antirreligiosa, vinculada luego al krausinstitutionalismo. En este proceso, el integrista católico se propuso resistir al movimiento europeo de liberalización en nombre de la fe católica, condenando lo que el magisterio de la iglesia denunciaba como errores. El progreso de España se vinculaba así al mito de la catolicidad, al renacimiento del espíritu de cruzada que había animado la lucha contra los musulmanes, los judíos y los protestantes, que renacía ahora contra las herejías del siglo XIX: el liberalismo, el racionalismo, el modernismo, el naturalismo, etc.

Las tensiones mencionadas se traducían, en lenguaje jurídico, como el problema de la relación de la Iglesia Católica con el Estado español y del estatuto de las comunidades religiosas no católicas. Los sucesivos ensayos constitucionales a lo largo de los siglos XIX y XX muestran claramente los vaivenes producidos por estas tensiones<sup>255</sup>. El monárquico estatuto de Bayona impuesto por Napoleón en 1808 estableció la confesionalidad católica sin permitir ningún otro culto. La Constitución de Cádiz de 1812, monárquica y liberal, siguió sin embargo el mismo camino. Posiblemente, como sugiere José Martínez de Pisón (2000b:332), esto formaba parte de la estrategia del liberalismo español que buscaba avanzar en la reforma del Estado y en el reconocimiento de ciertas libertades, aunque fuera transigiendo en lo que se refería a la libertad religiosa. La Restauración Monárquica (en los periodos 1814-1820 y 1823-

---

<sup>255</sup> Sobre la historia de la libertad religiosa en España pueden verse los estudios de Basterra (1989) *El derecho a la libertad religiosa y su tutela jurídica*, Linz (1993) *Religión y política en España*, y Martínez de Pisón (2000a) *Constitución y libertad religiosa en España* y (2000b) *El derecho a la libertad religiosa en la historia constitucional española*.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

1833) supuso un retorno al antiguo régimen de monarquía absoluta, manteniendo la confesionalidad y exclusividad católica.

Las Constituciones del periodo isabelino mantuvieron el régimen de confesionalidad, prohibiendo expresamente otros cultos o al menos guardando silencio al respecto. Fue el Caso de las Constituciones de 1837 y de 1845, reforzadas por el concordato de 1851. Recién con la Constitución monárquica de 1869 fue reconocida, por primera vez en España, la libertad religiosa, aunque estableciendo la obligación estatal de mantener el culto católico. También el proyecto constitucional de la I República de 1873, que nunca fue aprobado, preveía el libre ejercicio de todos los cultos y la separación de la iglesia y del Estado.

La Constitución monárquica de la Restauración de 1876 estableció el catolicismo como religión de Estado y prescribió que nadie podía ser molestado por sus opiniones religiosas, pero no se permitían otras manifestaciones públicas que las de la religión del Estado. La Restauración dio una importante protección a la Iglesia, a cambio de derechos regalistas derivados del patronato real. La dictadura de Primo de Rivera, que terminó con el carácter liberal de la monarquía y contó en este sentido con el apoyo de Alfonso XIII, fue favorecida por sectores católicos.

La II República fue una clara reacción laicista frente a la política conservadora de la Restauración y la dictadura de Primo de Rivera. De hecho, las posiciones integristas católicas eran las predominantes, frente a la dificultad de articular un catolicismo humanista y conciliador con la modernidad. En la interpretación de Rafael Díaz-Salazar (2008a:83), la lógica imperante fue que *a mayor integrismo católico, laicismo anticatólico más radical*.

A pesar del resguardo constitucional de la libertad religiosa, la República manifestó un carácter hostil hacia el fenómeno religioso en sí, lo que se tradujo en medidas restrictivas. Junto a soluciones dignas de elogio, como el reconocimiento de la libertad religiosa y la separación del Estado y las iglesias, se incluyó en la constitución republicana una fuerte dosis de anticlericalismo y sectarismo (Lacasta, 2007:292).

Una síntesis del espíritu de la época puede encontrarse en las conocidas palabras de Manuel Azaña en su discurso a las Cortes:

“La premisa de este problema, hoy político, la formulo yo de esta manera: España ha dejado de ser católica; el problema político consiguiente es organizar el Estado en forma tal que quede adecuado a esta fase nueva e histórica el pueblo español. [...] Este es un problema político, de constitución del Estado, y es ahora precisamente cuando este problema pierde hasta las semejas de religión, de religiosidad, porque nuestro Estado, a diferencia del Estado antiguo, que tomaba sobre sí la curatela de las conciencias y daba medios de impulsar a las almas, incluso contra su voluntad, por el camino de su salvación, excluye toda preocupación ultraterrena y todo cuidado

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

de la fidelidad, y quita a la Iglesia aquel famoso brazo secular que tantos y tan grandes servicios le prestó”<sup>256</sup>.

Se dictaron un conjunto de medidas relativas al derecho de familia o a la educación que implicaron una fuerte secularización de las instituciones públicas. Sin embargo, otras decisiones (como las relativas al régimen de las organizaciones religiosas) estuvieron cargadas de fuertes dosis de anticlericalismo. Estas medidas que intentaban encuadrar el fenómeno religioso dentro de límites más o menos estrechos estaban vinculadas al rechazo que la cultura política republicana sentía hacia la cultura religiosa, al concebirla como antagónica al mundo de valores defendidos por su universo simbólico. El rechazo llevó a una estrategia política de exclusión de la religión de la vida social, e incluso de persecución del hecho religioso (Díaz-Salazar, 1990:67-68).

La normativa franquista negó la libertad religiosa. El Fuero de los Españoles de 1945 consagró una especial protección para la fe católica: ésta era la religión oficial y la única que podía manifestarse externamente; para los otros cultos sólo se toleraba una práctica privada. En virtud del concordato de 1953, la Iglesia Católica fue reafirmada en su carácter de única religión de la nación española y obtuvo el reconocimiento del derecho canónico como ordenamiento jurídico primario que regulaba su propio estatuto jurídico, así como otros muchos privilegios en materia financiera, educativa y de asistencia religiosa. Por otra parte, según la Ley de Principios Fundamentales del Movimiento Nacional, de 1958, la doctrina católica había de inspirar la legislación española, ya que era *única y verdadera fe inseparable de la conciencia nacional*. Mediante una reforma en 1967, se modificó el Fuero de los Españoles, incorporando el reconocimiento más amplio de la libertad religiosa, aunque dentro de los límites de la moral y el orden público, y sin perjuicio de la preeminencia católica. El franquismo fue el testimonio de una fusión entre la cultura política y la cultura religiosa, existiendo una legitimación mutua entre instituciones políticas e instituciones religiosas, lo que dejaba a las confesiones no católicas en la situación de ser meramente toleradas, en el mejor de los casos (Díaz-Salazar, 1990:69-70).

La Constitución democrática de 1978 significó un cambio radical respecto del régimen anterior. El nuevo esquema supuso, en términos generales, la separación del Estado respecto de las confesiones religiosas y la consagración del derecho fundamental a la libertad religiosa<sup>257</sup>. La exégesis de la Constitución de 1978 ha llevado a la doctrina

---

<sup>256</sup> Discurso de Manuel Azaña pronunciado en las Cortes (13/10/1931).

<sup>257</sup> Artículo 16: “1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la Ley. 2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias. 3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”. Para un análisis del artículo 16 de la Constitución Española ver los trabajos de González Moreno (2002) *El tratamiento dogmático del derecho a la libertad*

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

especializada a enunciar una serie de principios generales que regulan la posición de lo religioso en el Estado español. Desde luego la enumeración no es idéntica en todos los autores, y la terminología varía de uno a otro<sup>258</sup>, pero en general la enumeración puede reducirse a la siguiente: libertad religiosa; igualdad religiosa; no confesionalidad del Estado; y cooperación del Estado con las organizaciones religiosas. El precepto constitucional ha sido especificado por la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (Ley Orgánica 7/1980).

El Tribunal Constitucional, a través de sus sentencias interpretativas, ha especificado el sentido y el alcance de las disposiciones constitucionales. Así, la aconfesionalidad implica que ni el Estado puede ser confesional, ni las confesiones religiosas pueden ser estatales<sup>259</sup>. La disposición constitucional veda la confusión entre funciones religiosas y estatales<sup>260</sup>, estableciendo que las organizaciones religiosas y sus órganos son realidades separadas de los poderes públicos<sup>261</sup>. La no confesionalidad del Estado obliga a la neutralidad de los poderes públicos respecto de las opciones religiosas de los ciudadanos<sup>262</sup>. Por otra parte, en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional, el principio de cooperación aparece como una forma de matizar el rigor de la aconfesionalidad<sup>263</sup>, haciendo que ésta se transforme en aconfesionalidad positiva<sup>264</sup>.

Para el Tribunal, la libertad religiosa no ha de entenderse en un sentido puramente negativo, como mera abstención del Estado. La libertad religiosa comporta también un sentido positivo, prestacional, en virtud del cual el Estado está obligado a desarrollar los medios necesarios para que el ejercicio de la libertad religiosa sea real y efectivo<sup>265</sup>. ¿Implica esto además que existe un derecho a obtener acomodamientos frente a normas generales? La respuesta del Tribunal es en general negativa. La no

---

*religiosa y de culto en la Constitución Española*, López Castillo *Acerca del derecho de libertad religiosa* (1999) y *Libertad de conciencia y de religión* (2001). Para una perspectiva crítica sobre la redacción del artículo, en particular en lo relativo a la posición de la Iglesia Católica, ver los trabajos de Martínez de Pisón *Poderes públicos y religión. El difícil compromiso con la libertad de conciencia* (2002) y *La libertad de conciencia en la Constitución española* (2004b).

<sup>258</sup> Souto (1995:81-94) se refiere a la libertad religiosa, la laicidad, la igualdad y la cooperación. Con un contenido semejante, Contreras (2007:42-48) enuncia la libertad de conciencia y convicciones, la igualdad, la laicidad y la cooperación. Nieto (2008:44) incluye los principios de libertad religiosa, aconfesionalidad y cooperación, aclarando que la libertad religiosa se vincula con el marco general de igualdad ante la ley, y que la aconfesionalidad o neutralidad estatal se garantiza sin perjuicio de la valoración positiva del hecho religioso. Llamazares (1989:224-239) menciona los siguientes: personalismo, pluralismo, igualdad en la libertad, laicidad y cooperación.

<sup>259</sup> Tribunal Constitucional: Sentencia 340/1993, FJ 4.

<sup>260</sup> Tribunal Constitucional: Sentencia 24/1982; Tribunal Constitucional: Sentencia 5/1981; Tribunal Constitucional: Sentencia 340/1993, FJ 4; Tribunal Constitucional: Sentencia 177/1996, FJ 9; Tribunal Constitucional: Sentencia 46/2001.

<sup>261</sup> Tribunal Constitucional: Sentencia 265/1988, FJ 1.

<sup>262</sup> Tribunal Constitucional: Sentencia 5/1981, FJ 9; Tribunal Constitucional: Sentencia 177/1996, FJ 10; Tribunal Constitucional: Sentencia 128/2001, FJ 2; Tribunal Constitucional: Auto 359/1985, FJ 3.

<sup>263</sup> Tribunal Constitucional: Sentencia 66/1982, FJ 2.

<sup>264</sup> Tribunal Constitucional: Sentencia 46/2001, FJ 4; Tribunal Constitucional: Sentencia 128/2001, FJ 2; Tribunal Constitucional: Sentencia 154/2002, FJ 6.

<sup>265</sup> Tribunal Constitucional: Sentencia 46/2001, FJ 4.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

discriminación por motivos religiosos ha sido especificada en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional en el sentido de que las diferentes creencias religiosas no pueden ser la base de un desigual trato jurídico<sup>266</sup>, pero no en el sentido de que exista un derecho a obtener excepciones ante normas abstractas formuladas en términos neutrales<sup>267</sup>.

La Constitución de 1978 reconoció la objeción de conciencia, dentro del campo limitado del servicio militar, y admitiendo la posibilidad de imponer una prestación social sustitutoria<sup>268</sup>. El Tribunal Constitucional entendió, en un primer momento, que la objeción de conciencia al servicio militar, constitucionalmente reconocida, era un derecho emanado de la libertad ideológica y religiosa, participando entonces de su carácter de derecho fundamental<sup>269</sup> y que consiguientemente cabía reconocer otras objeciones de conciencia que no tenían cobertura constitucional o legal expresa<sup>270</sup>. Sin embargo, la jurisprudencia dio luego un giro en la materia, considerando la objeción de conciencia como un derecho autónomo pero no fundamental; y que por ello sólo puede haber objeción de conciencia cuando el constituyente o el legislador común lo hayan previsto expresamente<sup>271</sup>.

\*\*\*\*\*

El liberalismo decimonónico también hizo mella en las Constituciones liberales latinoamericanas. Ellas consagraron la libertad religiosa, aunque adoptaron diferentes perspectivas respecto de la relación institucional del Estado con las iglesias. En general, las primeras Constituciones reconocieron la confesionalidad católica. Más entrado el siglo XIX, se desarrolló un proceso de secularización del Estado, mediante la exclusión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, la estatización de cementerios, la regulación estatal del registro civil y del matrimonio, etc. Estas reformas fueron más profundas en algunos países, como México, Uruguay o Argentina, que en otros, como Bolivia o Perú). En algunos casos, como Colombia, fueron la causa de violentos enfrentamientos. Los cambios legislativos fueron anteriores o posteriores, según los

---

<sup>266</sup> Tribunal Constitucional: Sentencia 1/1981, FJ 5; Tribunal Constitucional: Sentencia 180/2001, FJ 7; Tribunal Constitucional: Auto 271/1984, FJ 2; Tribunal Constitucional: Auto 480/1989, FJ 2; Tribunal Constitucional: Auto 40/1999, FJ 2.

<sup>267</sup> Tribunal Constitucional: Sentencia 19/1985.

<sup>268</sup> Artículo 30.2.

<sup>269</sup> Tribunal Constitucional: Sentencia 15/1982, FJ 6; Tribunal Constitucional: Sentencia 161/1987, FJ 3.

<sup>270</sup> Tribunal Constitucional: Sentencia 53/1985, FJ 14.

<sup>271</sup> Tribunal Constitucional: Sentencia 160/1987, FJ 3; Tribunal Constitucional: Sentencia 161/1987, FJ 3. Sobre la jurisprudencia constitucional española puede verse el ya nombrado trabajo de Areces (2003) *El principio de laicidad en las jurisprudencias española y francesa*.



### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

casos, a nuevas Constituciones que establecieron diferentes grados de separación entre las iglesias y el Estado<sup>272</sup>.

Buen ejemplo de los ideales políticos del liberalismo latinoamericano es el pensamiento de Simón Bolívar:

“En una Constitución política no debe prescribirse una profesión religiosa; porque según las mejores doctrinas sobre las leyes fundamentales, éstas son las garantías de los derechos políticos y civiles; y como la religión no toca a ninguno de estos derechos, ella es de naturaleza indefinible en el orden social, y pertenece a la moral intelectual. La Religión gobierna al hombre en la casa, en el gabinete, dentro de sí mismos: sólo ella tiene derecho de examinar su conciencia íntima. Las leyes, por el contrario, miran la superficie de las cosas: no gobiernan sino fuera de la casa del ciudadano”<sup>273</sup>.

También en América Latina la Iglesia Católica debió reorganizarse luego de las derrotas sufridas frente a los reformistas liberales. En esta resistencia, una parte importante de la Iglesia adoptó posturas ultramontanas, en la línea del *Syllabus*. En la historiografía latinoamericana se ha desarrollado a este respecto la *tesis de la romanización*: frente a la creciente secularización del Estado, la Iglesia Católica local fue acercando sus posturas a las reivindicaciones más tradicionales de la curia romana. Sin embargo, a pesar del rol activo jugado en la promoción de las leyes laicas de fines del siglo XIX, el liberalismo latinoamericano fue menos agresivo que el europeo, y se preocupó también de que la consolidación de los nacientes Estados nacionales fuera acompañada por la consolidación de una Iglesia Católica nacional. Paralelamente, la discusión de las leyes laicas no produjo la división social que se había producido en otros lugares, como en Francia (Lida, 2007).

También en América Latina hubo, en los años '30 y '40 del siglo XX, un renacimiento religioso vinculado al surgimiento de gobiernos autoritarios (Lida, 2007). Sin embargo, a pesar de los vaivenes institucionales y sucesivos golpes militares, las Constituciones actuales de los países de la región garantizan la libertad religiosa<sup>274</sup>. Los principales desafíos de la situación actual en América Latina se vinculan a la necesidad de mantener y profundizar la secularidad del Estado sin negar el importante dinamismo social de las instituciones religiosas, ya se trate de los grupos tradicionales como la Iglesia Católica, las iglesias protestantes históricas, las comunidades judías o musulmanas, ya se trate de los cada día más fuertes movimientos neo-pentecostales.

---

<sup>272</sup> Como ejemplos de la primera oleada del constitucionalismo latinoamericano del siglo XIX pueden verse la Constitución de México de 1824 y la Constitución de Uruguay de 1830. Ejemplos de la segunda son la de México de 1857, la de México de 1917 y la de Uruguay de 1918. Uruguay fue uno de los Estados que más avanzó en la secularización del régimen jurídico, llegando a la aprobación de una ley de divorcio en 1907.

<sup>273</sup> Discurso al Congreso Constituyente de Bolivia.

<sup>274</sup> Sirvan como ejemplos la Constitución de Brasil de 1988, que garantiza la libertad religiosa, incluyendo expresamente la protección de las creencias de los grupos indígenas, la objeción de conciencia y la prohibición de establecimiento religioso; la Constitución de Colombia de 1991 que dispone la libertad de cultos; la ya mencionada Constitución de México de 1917, que incorporó en 1992 la protección de los derechos de los pueblos indígenas; y la Constitución de Uruguay de 1967.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

Paralelamente, aparece como digna de atención la situación de marginación sufrida por las comunidades aborígenes, cuyas formas de vida y espiritualidades merecen una protección especial<sup>275</sup>.

Puede verse como ejemplo del desarrollo constitucional latinoamericano el caso de Argentina<sup>276</sup>. Luego de la declaración de independencia, en 1816, las Constituciones de 1819 y 1826 reconocieron el carácter oficial del culto católico, guardando silencio sobre la libertad religiosa. El Tratado de Amistad, Comercio y Libre Navegación firmado con Inglaterra en 1825, otorgó la libertad de culto a los nacionales ingleses que residieran en territorio argentino.

La libertad religiosa fue garantizada por la Constitución argentina desde 1853. La libertad de cultos de la Constitución de 1853 proviene del proyecto constitucional del iuspublicista Juan Bautista Alberdi. Alberdi la consideraba indispensable, como una forma de promover la llegada de inmigración, en particular anglosajona de religión protestante<sup>277</sup>. Apartándose de los precedentes constitucionales, la Constitución de 1853 no estableció ninguna religión oficial, aunque reservó un estatuto especial de privilegio a favor del catolicismo<sup>278</sup>.

Las sucesivas reformas constitucionales (1860, 1866, 1898, 1949, 1972 y 1994) respetaron ambas previsiones. De hecho, puede decirse que a pesar de los vaivenes político-institucionales que sacudieron al país en el siglo XX, y que implicaron en muchos casos violaciones gravísimas a derechos humanos fundamentales, la libertad religiosa fue bien mantenida en la Argentina. Desde luego, hubo algunos casos específicos en los que algunos grupos se vieron afectados su libertad, pero fueron más bien aislados. Este respeto a una tradición jurídica garante de las conciencias de los ciudadanos parece haber sido sostenido y reforzado por un clima social de mutua tolerancia o respeto entre las confesiones.

A fines del siglo XIX los movimientos liberales lograron avanzar en la secularización de las instituciones, especialmente en los ámbitos familiar y educativo. Sin embargo, a diferencia de lo que pasó en otros países de la región, no se llegó a consagrar constitucionalmente la completa separación entre la Iglesia Católica y el Estado. A partir de la década del 30 del siglo XX, la Iglesia desplegó estrategias de construcción de una identidad nacional que realzaba las raíces católicas del país. Este

---

<sup>275</sup> Sobre los desafíos políticos contemporáneos ligados al pluralismo religioso latinoamericano puede verse el artículo de Navarro Flórida (2010) *Religions and Law: Current Challenges in Latin America*.

<sup>276</sup> Sobre el desarrollo histórico y la situación actual de las relaciones del Estado argentino con el fenómeno religioso ver los trabajos de Esquivel (2008) *Laicidad, secularización y cultura política: las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina* y (2010a) *Los espacios de laicidad en el Estado argentino*, y de Gentile (2005) *El sostenimiento del culto*. Sobre la libertad religiosa, ver los trabajos de Gentile (2007) *Por qué una ley de libertad religiosa* y (2001) *La libertad religiosa y de culto en Argentina*, y el artículo de Bermúdez (2007) *La libertad religiosa en la Constitución Nacional*.

<sup>277</sup> Artículo 14. "Todos los habitantes de la Nación gozan de los siguientes derechos conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio [...] de profesar libremente su culto [...]"

<sup>278</sup> Artículo 2: "El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano".

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

imaginario católico fue apropiado por las dictaduras militares de los años '50, '60 y '70 como forma de brindar legitimidad a sus proyectos políticos. La recuperación democrática en 1983 y el paralelo proceso de secularización de la propia sociedad argentina han tendido a aligerar los vínculos entre la cultura política y el imaginario religioso, aunque persisten todavía importantes nexos entre una y otro.

La innovación más importante en el derecho constitucional argentino, en lo que respecta a la libertad religiosa (y a los derechos fundamentales en general, podría decirse) fue el otorgamiento de jerarquía constitucional a una serie de tratados internacionales en materia de derechos humanos, que realizó la reforma de 1994.

Ante la ausencia de un texto legal unificado que reglamente el ejercicio del derecho, su contenido ha sido esbozado por la jurisprudencia y la doctrina de los autores a partir de los genéricos enunciados del texto constitucional y los tratados internacionales<sup>279</sup>. Este contenido se complementa con lo dispuesto por los códigos civil y penal, así como por leyes especiales. Debido al carácter federal del Estado argentino, cada provincia se da a sí misma su propia Constitución y se rige por ella. Las Constituciones provinciales tienen normas que, en términos similares a la Constitución Nacional, garantizan la libertad religiosa.

La libertad religiosa ha derivado en algunas políticas de reconocimiento de identidades particulares. La asimilación que en otras épocas se exigió a grupos minoritarios respecto de la lengua y las costumbres argentinas no se extendió, es cierto, a la religión. En primer lugar, en la Constitución se hace una mención especial a la atribución del Congreso de reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos aborígenes argentinos<sup>280</sup>. La situación es difusa: no se otorga ninguna preferencia puntual y concreta a estos grupos ni a sus creencias religiosas (que por otra parte no son expresamente mencionadas), pero resulta claro que ellos son merecedores de una atención particular, lo que incluye la protección de sus tradiciones espirituales. En segundo lugar, existen políticas de reconocimiento orientadas hacia las minorías musulmanas y judías, por ejemplo, a través del reconocimiento de sus principales festividades como días no laborables a su respecto<sup>281</sup>. En tercer lugar, por la vía de la objeción de conciencia, que fue el resultado de una creación jurisprudencial<sup>282</sup>.

---

<sup>279</sup> Ver al respecto la doctrina constitucional anterior a 1994 (Bidart Campos 1988:189-192) y posterior a esa fecha (Quiroga Lavié 2009:220-225; Gelli 2005:136-146; Bidart Campos 1998:541-550).

<sup>280</sup> Según el artículo 75 inciso 17, corresponde al Congreso Nacional: "Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones".

<sup>281</sup> Leyes 24571 (1995) y 24757 (1996).

<sup>282</sup> Luego de rechazarla en 1982 (Corte Suprema de Justicia de la Nación: *Lopardo*, Fallos 304:1254 [11/03/1982]), la Corte Suprema de Justicia cambió de perspectiva en 1989 y la admitió permitiendo la prestación del servicio sin uso de armas (Corte Suprema de Justicia de la Nación: *Portillo*, Fallos 312:496

### 3.3. *EL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS*

En el siglo XX, el derecho internacional público, que históricamente se había interesado por las relaciones entre Estados y organizaciones internacionales, comenzó a preocuparse por la suerte del individuo. Muchos factores, que no pueden ser reseñados aquí, llevaron a que desde instancias internacionales se reconociera un catálogo de derechos individuales, muchas veces complementados con la puesta en funcionamiento de mecanismos de protección jurisdiccional o no jurisdiccional para garantizar su efectividad. Entre los derechos reconocidos ha estado, con diferente extensión según los casos, la libertad religiosa.

En 1948, la Declaración Universal de los Derechos Humanos incluyó una mención expresa a la libertad de conciencia y de religión<sup>283</sup>. Sin embargo, como es sabido, esta declaración no tiene carácter vinculante, ya que no es un tratado internacional, y consiguientemente no cuenta con un organismo que garantice su efectividad.

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, de 1966, también protege la libertad de conciencia y de religión<sup>284</sup>. En el seno de la Organización de las Naciones Unidas, el Comité de Derechos Humanos es el organismo encargado de velar por la efectividad de las disposiciones del Pacto. Sin embargo, este organismo, aunque puede recibir denuncias de particulares, carece de funciones jurisdiccionales propiamente dichas<sup>285</sup>.

En el ámbito de las organizaciones regionales también existen tratados de derechos humanos, que tienen además mecanismos de protección jurisdiccional más

---

[18/04/1989]). Con posterioridad, el artículo 20 de la ley 24429 (1995) sobre el servicio militar voluntario reconoció la objeción de conciencia sobre bases religiosas.

<sup>283</sup> Artículo 18: "Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia".

<sup>284</sup> El Pacto internacional de derechos civiles y políticos dispone en su artículo 18: "1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza. 2. Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección. 3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás. 4. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones".

<sup>285</sup> Sobre la libertad religiosa en el ámbito de las Naciones Unidas ver el libro de Taylor (2005) *Freedom of Religion. UN and European Human Rights Law and Practice*. Sobre la libertad religiosa en el derecho internacional en general ver el libro de García-Pardo (2000) *La protección internacional de la libertad religiosa*.

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

desarrollados que los del derecho internacional universal. En el ámbito americano, tanto la Declaración de Derechos y Deberes del Hombre protege la libertad profesar, manifestar y practicar una creencia religiosa<sup>286</sup>. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos, órgano no jurisdiccional de la Organización de los Estados Americanos, es la entidad encargada de controlar el cumplimiento de la Declaración por parte de los Estados. También en el ámbito americano, la Convención Interamericana de Derechos Humanos protege la libertad de conciencia y de religión<sup>287</sup>. En el resguardo del cumplimiento del tratado intervienen no sólo la ya nombrada Comisión Interamericana de Derechos Humanos, sino también un organismo jurisdiccional, la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Aunque la jurisprudencia de la Corte Interamericana no abunda en cuestiones religiosas (de hecho, hasta ahora sólo se ha referido a la libertad religiosa en un caso, y además de modo incidental), los precedentes de la Comisión Interamericana son mucho más ricos. Además de la protección de ciertas minorías religiosas *clásicas* frente a actos abusivos de los poderes públicos, recientemente la labor de protección de los organismos del sistema interamericano se ha orientado a resguardar la permanencia cultural de los grupos aborígenes (lo que incluye obviamente su espiritualidad tradicional) a través de las normas sobre libertad religiosa<sup>288</sup>.

En el ámbito del Consejo de Europa, el Convenio Europeo de Derechos Humanos se refiere también a la libertad de conciencia y de religión<sup>289</sup>. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos (y en su momento también la Comisión Europea de Derechos Humanos, hoy desaparecida) es el organismo jurisdiccional de garantía del Convenio. Respecto de la Unión Europea, su Carta de Derechos Fundamentales protege

---

<sup>286</sup> Artículo III: "Toda persona tiene el derecho de profesar libremente una creencia religiosa y de manifestarla y practicarla en público y en privado".

<sup>287</sup> Artículo 12: "1. Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión o sus creencias, o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado. 2. Nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o de creencias. 3. La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás. 4. Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones".

<sup>288</sup> Ver al respecto el artículo de Fix Zamudio (1998) *Libertad religiosa en el sistema interamericano de protección de los derechos humanos* y nuestro trabajo Arlettaz (2011) *La libertad religiosa en el sistema interamericano de Derechos Humanos*.

<sup>289</sup> Artículo 9: "1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, por medio del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos. 2. La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no puede ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la ley, constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás". Ver al respecto Chueca Sancho *El derecho humano a la libertad de religión y de convicciones en una Europa intercultural* (2008).

### Capítulo III Libertad religiosa y neutralidad estatal

la libertad de conciencia y de religión en términos semejantes a los del mencionado Convenio Europeo<sup>290</sup>.

En el Tribunal Europeo de Derechos Humanos existe una larga jurisprudencia interpretativa respecto de la libertad religiosa. El análisis del Tribunal para evaluar si en un caso concreto ha existido un quebrantamiento del Convenio se divide en dos etapas. En la primera, se analiza si ha existido una interferencia con la libertad religiosa protegida. Si esto es así, en la segunda etapa se estudia si esa interferencia puede verse justificada a la luz de los criterios del Convenio. La violación del Convenio se da en los casos de interferencia no justificada. En general, el Tribunal ha adoptado una lectura liberal-individualista de la disposición convencional sobre libertad religiosa, favoreciendo un criterio formal respecto de la igualdad en este campo y permitiendo un amplio margen de discrecionalidad a los Estados a la hora de limitar el derecho<sup>291</sup>.

---

<sup>290</sup> Artículo 10: "1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos. 2. Se reconoce el derecho a la objeción de conciencia de acuerdo con las leyes nacionales que regulen su ejercicio". Para una perspectiva sobre las organizaciones religiosas y la Unión Europea ver Fornés de la Rosa (2005) *La libertad religiosa en Europa*.

<sup>291</sup> Sobre la jurisprudencia europea en materia de libertad religiosa ver el libro de Evans (2003) *Freedom of religion under the European Convention on Human Rights* y el ya mencionado de Taylor (2005). Ver también el artículo de Ryssdal (1998) *Religious Freedom in the case law of the European Court of Human Rights*.

**Capítulo III**  
**Libertad religiosa y neutralidad estatal**



***Capítulo IV***  
***La religión en la***  
***democracia:***  
***perspectivas políticas***





## **Capítulo IV**

### **La religión en la democracia: perspectivas políticas**

Si los capítulos anteriores tuvieron una dominante de teoría social (capítulos I y II) o de teoría jurídica (capítulo III), este último capítulo del marco teórico pretende abordar una reflexión de teoría política sobre la situación de la religión en las democracias liberales. Hemos visto que las democracias tienden a una secularización cada vez mayor de la esfera político-jurídica y que se caracterizan por un creciente pluralismo religioso. Por otra parte, la estructura jurídica de estas democracias acusa, como correlato de la privatización religiosa que es una de las dimensiones del proceso de secularización, el reconocimiento de la libertad religiosa y, como forma de actualización de la diferenciación funcional en el ámbito de lo jurídico-político, diferentes formas de neutralidad estatal. Sin embargo, estos dos últimos conceptos son lo suficientemente amplios como para permitir en su interior un abanico de interpretaciones divergentes. Diversas propuestas políticas pueden ser llamadas entonces para dar contenido a esos conceptos jurídicos.

La ubicación de la religión en el contexto de una democracia liberal suscita dos problemáticas diferentes pero entrelazadas: la de la relación entre los grupos religiosos mayoritarios y minoritarios y la de la relación entre el individuo y el grupo del que forma parte (apartado 1). El modo en que se resuelvan las tensiones entre mayorías y minorías religiosas, así como entre el individuo y el grupo religioso, depende de los presupuestos políticos fundamentales desde los que se parta. Así, liberales, comunitaristas y republicanos elaboran respuestas diferentes al respecto (apartado 2). En este capítulo haremos una aproximación general a esas propuestas, que iremos especificando a lo largo del trabajo, en particular en el capítulo VII (la aplicación de estas perspectivas en la educación) y en el IX (lectura que cada una de estas perspectivas hace de la aplicación del principio de neutralidad a la esfera pública y de la libertad religiosa).

Estas opciones políticas, a su vez, se traducen jurídicamente en diferentes formas de articular el derecho de libertad religiosa y la neutralidad del Estado (apartado 3). Una de esas articulaciones, el multiculturalismo, resulta de particular interés. Aunque en este capítulo avanzaremos algunos aspectos generales de la articulación jurídica de las relaciones entre mayorías y minorías, así como entre individuos y grupos, volveremos más adelante sobre ellas. Abordaremos aquí el multiculturalismo desde una perspectiva teórica y en el capítulo VIII estudiaremos algunas de sus concreciones en los sistemas jurídicos nacionales. Asimismo, utilizaremos aquí algunas definiciones generales sobre el lenguaje del derecho, y en el capítulo IX volveremos con más detalle sobre sus diferentes variaciones.

## **1. EL LUGAR DE LA RELIGIÓN EN LA DEMOCRACIA LIBERAL**

La cuestión de la posición de la religión en una democracia liberal puede ser abordada desde dos puntos de vista. En primer lugar, respecto de la relación de los individuos con los grupos religiosos de los que forman parte (subapartado 1). Si el liberalismo consagró la libertad religiosa, lo hizo orientándose en primer lugar hacia los individuos, y reduciendo los grupos religiosos a meras asociaciones voluntarias. Sin embargo, parece haber algo en la naturaleza de estos grupos que se resiste a su calificación simplemente asociativa. En segundo lugar, respecto de la relación entre la autoridad política, por un lado, y los individuos y grupos religiosos, por otro. En el caso de los Estados democráticos, dado que la autoridad política encuentra su legitimidad en la voluntad de la mayoría, este segundo aspecto puede ser planteado como la relación entre mayorías y minorías (subapartado 2). La secularización del mundo jurídico-político llevó a una nueva forma de relación del Estado con el fenómeno religioso, plasmada en el principio jurídico de neutralidad estatal, con variantes cuyos rasgos históricos más salientes han sido vistos en el capítulo anterior. Así, al modo en que se gestionan al interior de un Estado democrático las relaciones entre mayorías y minorías se agrega un problema más específico, relativo a estas relaciones cuando los grupos concernidos son grupos religiosos.

### *1.1. LA TENSIÓN ENTRE LO INDIVIDUAL Y LO COLECTIVO*

En la teorización sobre el rol político de la religión en una sociedad democrática cobra una importancia fundamental la concepción que se tenga sobre la naturaleza de los grupos religiosos y su relación con los individuos que forman parte de ellos. El tema ha sido suscitado en la introducción de este trabajo, al problematizar precisamente el concepto de grupo religioso. Lo que está en juego en esta discusión es la vieja cuestión de la concepción del lazo social. Una visión radicalmente individualista de lo político lleva a considerar a la sociedad como asociación de individuos, y a los grupos religiosos también como asociaciones voluntarias que intermedian entre la gran asociación que es la sociedad y sus únicos miembros reales que son los individuos. Ninguna supremacía puede ser asignada a los grupos religiosos sobre los individuos, salvo la que ellos mismos consientan en otorgarle. Los resultados son radicalmente distintos si se considera que los grupos religiosos (como otros grupos sociales) no son una asociación voluntaria de individuos, sino, por el contrario, una realidad con vida autónoma y, quizás, merecedora de una protección también autónoma.

Esta rápida caracterización remite inmediatamente a las disputas teóricas que, sobretudo en el ámbito del pensamiento anglosajón, separan a las posturas *liberales* de

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

las posturas *comunitaristas*. La oposición se reduce a dos ejes (De Lara, 2001:126-128). En primer lugar, los postulados individualistas asumidos por el liberalismo, que son cuestionados por los comunitaristas por representar una visión falsa, o al menos parcial, de la sociedad moderna, ya que la identidad de los individuos se conformaría en el seno de comunidades. En segundo lugar, la primacía de lo *justo* sobre lo *bueno* que es central en la perspectiva liberal y que implica que las condiciones de lo socialmente justo no pueden derivarse de una concepción determinada del bien, mientras que los comunitaristas afirman la prioridad del bien sobre lo justo. En definitiva, la oposición liberal / comunitarista puede traducirse en las dicotomías individualismo / holismo, de una parte, y racionalidad deontológica / racionalidad contextualista, de otra.

Si hubiera que definir la perspectiva liberal por lo que tiene de esencial, habría que decir que es aquella que pone énfasis en la autonomía de los individuos, concibiéndolos como unidades que se relacionan libremente en la sociedad-mercado. El objetivo principal de la sociedad es la protección de esta autonomía individual<sup>292</sup>. Jürgen Habermas (1994a:222-223) explica esto diciendo que, en la tradición liberal, frente a las elecciones de las personas, la política tiene sólo una función mediadora: la garantía de la autonomía de los individuos mediante la no intromisión de los demás individuos y del Estado en el propio espacio de desarrollo de cada uno. El estatus de ciudadano se deriva así de la titularidad de una serie de derechos negativos fundados en una ley racional superior, es decir, de un ámbito de libertad de coerción frente al poder estatal, ámbito en el cual los individuos pueden perseguir libremente sus fines particulares. Incluso los derechos políticos responden a esta estructura<sup>293</sup>.

La autorrealización de un proyecto de *vida buena* es, entonces, una cuestión de cada individuo, frente a la cual el Estado ha de permanecer neutro. La neutralidad estatal frente a las diferentes concepciones del bien resulta central. Esta neutralidad pretende basarse en la distinción entre los compromisos políticos compartidos y las opciones de vida que cada ciudadano puede adoptar. Los compromisos políticos, en el ámbito público, son el resultado de la adopción de un punto de vista imparcial; las opciones de *vida buena*, en cambio, son perseguidas por cada individuo en su ámbito privado. La identidad de los ciudadanos (en términos culturales, religiosos, sexuales, etc.) es una derivación de su concepción de lo que es la *vida buena* y por ello una cuestión privada.

---

<sup>292</sup> En la concepción de la ciudadanía liberal seguimos en buena medida el excelente trabajo de Juárez *La ciudadanía en el pensamiento liberal* (2009).

<sup>293</sup> De acuerdo con el planteamiento liberal el proceso democrático desempeña el papel de programar el gobierno en interés de la sociedad, de modo que el gobierno es entendido como un aparato de administración pública y la sociedad como una red de interrelaciones entre particulares con estructura de mercado (Habermas, 1994a:222).

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

Estamos frente a la oposición entre lo *correcto* (lo *justo*) y lo *bueno* que, como dijimos al comenzar, se resuelve en la primacía del primer término. El más importante exponente del liberalismo contemporáneo, John Rawls, lo reconoce explícitamente:

“Esta prioridad de lo correcto sobre lo bueno, dentro de la justicia como imparcialidad, se convierte en un rasgo central de nuestra concepción. Impone ciertos criterios en el diseño de la estructura básica como un todo: los arreglos no deben tender a generar disposiciones y actitudes contrarias a los dos principios de la justicia” (Rawls, [1971]1980:31-32; la traducción está tomada de Rawls, 1979:50).

Así, la comunidad de ciudadanos no se articula en torno de valores culturales o éticos compartidos, sino que es una comunidad plural que se organiza en torno de ciertas estructuras políticas compartidas por los ciudadanos, entendidos como sujetos morales autónomos, libres e iguales. Los puntos de vista particulares no entran en la discusión pública, y el Estado resulta así un mediador imparcial y *blind to differences*.

Una perspectiva comunitarista invierte los términos de la relación tal como los plantea el liberalismo. Como apunta Michael Walzer (2010:153-166) la crítica comunitarista, aunque corrosiva de las percepciones liberales, es un rasgo que acompaña intermitentemente al propio liberalismo: aparece y desaparece, pero es consustancial a él. Según Walzer, el liberalismo es una doctrina que se menoscaba continuamente a sí misma: en la búsqueda de una libertad cada vez mayor del individuo, destruye todas las tradiciones, incluso las propias tradiciones liberales. Por eso necesita periódicamente correcciones comunitaristas.

El núcleo de la crítica comunitarista consiste en poner en cuestión la existencia del individuo liberal, como unidad completamente desvinculada de toda tradición, ajena a toda unidad superior al propio individuo. Esta forma de concebir a los seres humanos es, según los comunitaristas, una ficción<sup>294</sup>. A este individuo desvinculado los comunitaristas oponen un ser humano situado, incorporado a las comunidades históricas de donde toma su identidad.

Así, la función de la política no es la de alcanzar un consenso como *justificación* de las instituciones sociales, sino más bien la de lograr una *interpretación* de las tradiciones compartidas. Mientras que la justificación se supone que se hace por una discusión racional movida sin prejuicios, la interpretación está siempre referida a una realidad histórica encarnada en ciertas costumbres (De Lara, 2001:131). La idea de justificación aparece claramente en Rawls, mientras que el concepto de tradición está presente, como tendremos ocasión de ver, entre los comunitaristas.

“Así entendida, la cuestión de la justificación se resuelve elaborando un problema de deliberación: tenemos que averiguar qué principios sería racional adoptar dada la situación

---

<sup>294</sup> Según Walzer (2010:158) el comunitarismo critica a la teoría liberal la tergiversación de la vida real. El mundo real no es un mundo de hombres y mujeres desligados de toda atadura, literalmente desvinculados, erigidos cada uno de ellos en inventor único de su propia vida, sin criterios, sin normas comunes que orienten esa invención.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

contractual. Esto conecta la teoría de la justicia con la teoría de la elección racional” (Rawls, [1971]1980:17; traducción tomada de Rawls, 1979:35).

El debate entre comunitaristas y liberales tiene el mérito de presentar dos modelos ideales sobre el funcionamiento de las sociedades y, consecuentemente, dos formulaciones sobre las bases últimas de cualquier propuesta política. El liberalismo pregona el ideal de una sociedad basada sobre los individuos libres de decidir sus orientaciones de vida, y que dan a la colectividad la tarea principal de garantizar esta libertad de elección. El comunitarismo, por su parte, pone el acento sobre lo que liberalismo así concebido puede hacer perder a la humanidad: la riqueza de las tradiciones, receptáculos de largos aprendizajes, rápidamente rechazadas por la tradición liberal por los restos de dogmatismo y de opresión del individuo que en ellos puede haber. Al liberalismo se le reprocha que favorezca el individualismo; al comunitarismo, que quiera mantener tradiciones comunitarias potencialmente liberticidas (Haarscher, 2005:140).

El debate permite también, a partir de las críticas recíprocas que se profieren los campos en combate, ver los límites de cada una de las interpretaciones. Lo primero que hay que señalar a este respecto es que, como descripción del punto de partida de cualquier arreglo político o, dicho en términos más clásicos, como descripción de los rasgos inherentes a la *naturaleza humana*, ambas perspectivas tienen mucho de idealización e, incluso, de mitificación. No es éste el lugar para resolver tan complejo problema de filosofía política. Sí nos interesa hacer una relectura de las transformaciones religiosas contemporáneas, tal como han sido presentadas en el capítulo anterior, a la luz de la oposición individuo / comunidad.

En este sentido, a primera vista parecería que el pensamiento liberal ofrece un mejor marco teórico para pensar la realidad contemporánea, marcada como está por las derivas hiper-individualistas de las que ya hemos hablado. La Posmodernidad es la era del individuo y de su búsqueda de identidad personal. En este contexto, la pertenencia a grupos (a las *tribus* de las que también hemos hablado) es el resultado de una elección personal. Así, los grupos que contribuyen a formar la identidad de los individuos revelan una dinámica de tipo societal, basada en la adhesión voluntaria. A esto se suma el hecho de la posibilidad de la pertenencia simultánea a múltiples grupos que recubren diferentes aspectos de la vida. Esto produce una adhesión, siempre parcial y condicional, a formas de vida diversas cuyo entrecruzamiento en el individuo no siempre es revelador de coherencia. Lo que debe ser señalado es que la identidad de los individuos no depende de las prescripciones objetivas de estos grupos, sino del uso que el individuo hace de ellas en una composición individual libremente decidida.

Por eso no debe extrañar que el valor esencial que domina hoy la gestión de los universos religiosos no sea la verdad, sino la autenticidad. Mientras que el valor de verdad reenvía a la antigua idea de una correspondencia entre el lenguaje y la realidad

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

objetiva, el valor de autenticidad abandona la idea de un espíritu que sólo contempla lo real para privilegiar la experiencia del sujeto. No se trata ya de adherir a una fe, sino de experimentarla, lo que cuenta no es la verdad de la creencia en tanto correspondencia con lo real, sino la capacidad que ella procura al individuo de asimilar sus experiencias cotidianas (Donegani, 2005:56).

Sin embargo, y nos encontramos aquí una vez más con el carácter ambiguo de la época contemporánea, el hiper-individualismo contemporáneo no se traduce en el rechazo de toda pertenencia a una tradición. Las derivas subjetivistas contemporáneas no tienden necesariamente a encerrar a los individuos en sí mismos, sino que por el contrario éstos buscan el *reconocimiento* de los otros. Aquí los comunitaristas parecen haber acertado al señalar que tal reconocimiento es esencial en la construcción y en el mantenimiento de las identidades de los individuos.

Esta necesidad de reconocimiento implica la aceptación de la pertenencia a una determinada tradición. Sin embargo, esta última es vista más como un lazo de afinidad elegida que como una forma de adscripción predeterminada. Además, las tradiciones son concebidas no como fuentes de inscripción que prescriben formas de ser, de pensar y de actuar, sino como recursos simbólicos a disposición de los individuos que pueden a partir de ellos construir su identidad, sin ninguna obligación ni sanción. Si las tradiciones, en particular las religiosas, aparecen como dignas de interés es gracias a los beneficios que ellas pueden dar a los individuos. Esta visión utilitaria y hedonista de la herencia de las tradiciones es inherente al paso de una forma de organización comunitaria a una forma de organización societaria (Donegani, 2005:51-52).

Tal vez el mejor resultado del debate entre liberales y comunitaristas haya sido el de mostrar los límites de la perspectiva liberal, y de obligar a los autores liberales a justificar con más fineza sus opciones teóricas ante una realidad en la que siguen estando presentes la necesidad del reconocimiento intersubjetivo y la importancia de la pertenencia a una tradición (Donegani, 2005:63). A lo largo de este capítulo veremos en qué medida las perspectivas liberales pueden resistir estos embates, en particular cuando lo que está en juego es la pertenencia a una determinada tradición *religiosa* y su reconocimiento social.

Hemos comenzado este apartado con una dicotomía que, a pesar de su simplificación, es útil para entender la relación entre lo individual y lo colectivo. Sin embargo, al profundizar más abajo en las corrientes teóricas nos referiremos junto al liberalismo y al comunitarismo, a una tercera corriente, el republicanism. Según Jürgen Habermas (1994a:215-221), la tensión entre liberalismo y republicanism es la tensión entre dos elementos que han de articular el funcionamiento del estado constitucional. Por un lado, la soberanía popular, en tanto facultad de los miembros de la comunidad política de gobernarse colectivamente por sí mismos. Por otro lado, el respeto a los derechos humanos que garantiza que los individuos sean gobernados imparcialmente

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

por las leyes, y no por los hombres. En la tradición política de raigambre liberal los derechos humanos son considerados prioritarios frente a la soberanía popular, porque sólo así se puede garantizar la autorrealización del individuo conforme a su auto-normación. En cambio, en la tradición republicana, la soberanía popular, como requisito de la autorrealización del pueblo en el ejercicio de su auto-normación democrática, prevalece sobre los derechos humanos.

Desde la perspectiva republicana la política supone más que la función mediadora acordada por el liberalismo ortodoxo: es la formulación de un proyecto ético común sustantivo. Aquí los derechos políticos son derechos positivos, derechos de participación en una práctica común. Lo que justifica la existencia del Estado no es la mera protección de derechos privados, sino la garantía de la formación de una voluntad y comprensión común a todos los ciudadanos. A su vez, los derechos no son sino manifestaciones de la voluntad política dominante.

Para la visión republicana, lo que interesa no es tanto la realización del proyecto individual de cada uno, sino la realización del proyecto común de los ciudadanos. No se puede decir que el Estado sea neutral respecto al ideal de *vida buena*, porque este ideal busca su realización precisamente en la organización cívica. Pero es, al igual que el modelo clásico liberal, un Estado *blind to differences*, ya que todos los ciudadanos participan, en razón de su común condición de ciudadanos, en la construcción y ejecución de ese proyecto común.

“Desde este punto de vista, la arquitectura liberal del gobierno y de la sociedad sufre un cambio importante: además de las regulaciones jerárquicas del Estado y las regulaciones descentralizadas del mercado, esto es, junto al poder administrativo y a los intereses personales individuales la *solidaridad* y la orientación al bien común aparecen como una *tercera fuente* de integración social” (Habermas, 1994a:223).

El republicanismo comparte con el liberalismo el tomar como punto de partida a los individuos que acuerdan entre sí un pacto político. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el pensamiento liberal, este pacto político da origen a una realidad colectiva superior, que trasciende a los meros individuos y cuya actividad ha de ir más allá de la mera actividad de mediación entre éstos. El pacto republicano tiene una carga ética de la que carece el pacto liberal. Y aquí el republicanismo se asemeja al comunitarismo: hay una definición colectiva de un bien público en lugar de una mera definición procedimental de las condiciones de justicia. El republicanismo y el comunitarismo comparten así, por oposición al individualismo liberal, un cierto *colectivismo*: ambas enfatizan el rol de lo común, de lo *colectivo* por encima de la individualidad de los seres humanos. Así se entiende que la deliberación pública que reivindica el republicanismo lleva a un proyecto común compartido, y no meramente a un *modus vivendi* en el que individuos egoístas pactan las condiciones mínimas en las que pueden convivir sin hacerse daño.



Pero el republicanismo, a diferencia del comunitarismo, hace hincapié en la existencia de un pacto obtenido de una deliberación, y no a la mera interpretación de las reglas implícitas en una tradición compartida. El republicanismo es una filosofía que puede funcionar como forma de aglutinar, bajo un compromiso ético-político común, a tradiciones comunitarias diferentes que conviven dentro de una misma unidad política<sup>295</sup>. Hay por ello una diferencia de alcance entre ambos: el republicanismo reivindica un proyecto común a toda una unidad política, con prescindencia de las lealtades tradicionales y sectoriales de los miembros de esa unidad política. El comunitarismo, en cambio, señala precisamente la importancia de esas lealtades parciales en la formación de la identidad de los individuos y la necesidad de su reconocimiento público.

## 1.2. MAYORÍAS Y MINORÍAS

Como ha sido mencionado, en la sección siguiente nos referiremos a tres corrientes de pensamiento político (el liberalismo, el comunitarismo y el republicanismo). Además de analizar, en el seno de cada una de estas corrientes, las propuestas sobre la relación individuos / grupos, y de evaluar el rol democrático que se le asigna a las creencias y actores religiosos, nos referiremos a sus modelos de gestión de la diversidad religiosa.

Al hablar de la diversidad nos encontraremos sistemáticamente con el concepto clave de *minoría*. La teoría democrática se ocupa de estudiar las condiciones en que la voluntad de la mayoría puede hacerse efectiva en la gestión de los asuntos públicos. Sin embargo, a nosotros nos interesa en este estudio la contracara del análisis sobre las mayorías: nos interesa evaluar la posición de las minorías. Esto deberá permitirnos pasar del estudio de la posición de la religión en una sociedad democrática al estudio de la situación de las minorías religiosas en tal sociedad.

La definición de minoría no suscita unanimidad entre los teóricos. Pueden mencionarse tres formas diferentes de definición de las minorías (Voutat y Knuesel, 1997). La primera es de tipo jurídico-institucional, y define a la minoría desde una perspectiva numérica: una minoría es un grupo cuantitativamente menos importante que la mayoría, ya se considere su fuerza numérica real (en términos de la porción de la población que significa), ya se considere su fuerza numérica en términos de representación política (lo que puede llevar, paradójicamente, a incluir a las mujeres

---

<sup>295</sup> Veamos el caso del nacionalismo, expresión clara de comunitarismo. Como referencia Habermas (1999:110) la idea de nación exige que el *demos* de los ciudadanos esté enraizado en el *ethnos* de los miembros de un pueblo para poder estabilizarse como asociación política. Desde una perspectiva republicana, por el contrario, el nacionalismo no es ningún presupuesto necesario para la existencia de un proceso democrático.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

entre los grupos minoritarios, puesto que aunque son más numerosas en términos de población están generalmente infra-representadas). Esta aproximación tiene como debilidad el ocultar los procedimientos políticos que permiten seleccionar como pertinentes determinados rasgos en la definición del grupo minoritario, excluyendo otros. En efecto, un grupo de personas puede estar en posición cuantitativamente minoritaria en relación con un determinado rasgo (por ejemplo, la religión) pero formar parte del grupo cuantitativamente mayoritario en relación con otro rasgo (por ejemplo, la lengua). ¿Qué es entonces lo que determina que se tenga en cuenta el primer elemento y no el segundo, o a la inversa?

La segunda opción es de tipo inductivo, y consiste en identificar, a partir de las diferentes situaciones minoritarias, los elementos comunes que permiten que en todos esos casos se use la expresión *minoría* y de este modo encontrar una definición descriptiva y capaz de identificar los mecanismos en funcionamiento al interior de los propios grupos minoritarios. Una definición inductiva sería la que identifica a la minoría como un grupo de personas que por sus características físicas o culturales se distinguen de otras en la sociedad en la que viven, reciben un tratamiento diferenciado e inequitativo, y se consideran a sí mismos objetos de discriminación colectiva. En general este tipo de definiciones se basan en la sumatoria de tres elementos: la existencia de diferencias objetivas (de raza, de lengua, de religión, etc.) entre diferentes grupos sociales, una situación de subordinación de uno de esos grupos en relación con otro u otros y una toma de consciencia de la diferencia y de la subordinación que ella implica. Sin embargo, este tipo de definiciones no son siempre claras en lo referente a la relación entre esos tres elementos: ¿son las características objetivas las que determinan la subordinación y luego la toma de conciencia? ¿es por el contrario la propia construcción subjetiva la que pone en primera línea las diferencias? Las relaciones causales entre los componentes no están necesariamente contenidas en la definición.

Finalmente, las definiciones de tipo relacional conciben a las minorías como un grupo dominado por un acto de poder que, al instituir un rasgo de diferencia como inferioridad, transforma al grupo en minoría. Aquí lo fundamental no es el elemento empírico de las diferencias observables, sino la existencia de una discriminación estatutaria que revela, de parte del grupo dominante, la existencia de un trabajo simbólico de construcción de la alteridad.

En este trabajo consideramos a las minorías, en primer lugar, desde un punto de vista cuantitativo: una minoría es un grupo de personas que, constituido en cuanto tal a partir de uno o más rasgos físicos o culturales, es cuantitativamente menos significativo que otros grupos que se definen a partir de un rasgo diferente. Sin embargo, y aquí nos hacemos eco de las críticas antes señaladas, hay que tener en cuenta el hecho de que considerar ese rasgo y no otro como relevante es el resultado de un proceso político de significación de ese rasgo. Este proceso tiene especificidades que

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

repercuten directamente en la conformación del grupo minoritario y en el modo en que el grupo minoritario se percibe a sí mismo, así como en el modo en que es percibido por los miembros de los otros grupos.

Por otro lado, también rescatamos el esfuerzo realizado por las teorías relacionales al subrayar los lazos de dominación que existen entre los grupos. Sin embargo, preferimos no incluir la idea de subordinación en el concepto mismo de minoría, sino más bien complementar la oposición minoría / mayoría con una tipología paralela: la de grupo hegemónico / grupo subordinado. Ya en el capítulo II, al hablar de la diversidad religiosa, hemos dejado traslucir esta preferencia teórica.

Son precisamente estas relaciones de dominación las que permiten hablar de diferentes formas de relación entre los grupos hegemónicos y subordinados, que pueden traducirse en dinámicas que lleven ya a la desaparición, ya al mantenimiento del grupo subordinado en cuanto tal. La desaparición del grupo subordinado puede hacer alusión tanto a su desaparición física como a su desaparición por asimilación en el seno del grupo hegemónico, ambas posibilidades ejemplificadas por el curso de la historia. De hecho el Estado moderno se basó precisamente en un cierto grado de asimilación por incorporación de todos los individuos a un común proyecto nacional. Esta asimilación implicó la imposición de una lengua oficial, un sistema de educación obligatoria y uniforme, la centralización del poder político, la adopción de símbolos, héroes y mitos nacionales, la construcción de un sistema legal unificado, etc. Este mismo mecanismo fue utilizado más recientemente para la construcción del Estado nacional en los regímenes post-coloniales o post-comunistas (Kymlicka, 2007:61-65). Por otro lado, la subsistencia del grupo subordinado en cuanto tal puede darse, de forma radical, a través de la separación estatutaria y / o física de ese grupo en la sociedad global, en un régimen semejante al de *apartheid* o al de los *ghettos* medievales.

Entre la asimilación y el aislacionismo se abren vías intermedias. Una de esas vías, idealmente considerada, es la vía igualitarista que tiende no a eliminar totalmente la diferencia, pero sí a tornarla públicamente irrelevante. Desde esta visión, nadie puede reivindicar un trato especial de los poderes públicos en virtud de su particular identidad. Esta propuesta es heredera de los principios fundamentales del Estado moderno, ya que es aceptado que la homogeneidad social en el Estado moderno (impulsada mediante la unificación del sistema jurídico, la centralización del poder político, la imposición de una lengua oficial y de un sistema educativo uniforme, etc.) se basó en los principios jurídicos de legalidad, universalidad de la ley e igualdad ante la ley<sup>296</sup>.

Estos principios fueron particularmente ciertos en materia religiosa. El nacimiento de la democracia liberal responde, precisamente, a la pregunta sobre el modo de garantizar la convivencia de diferentes opciones religiosas en un mismo

---

<sup>296</sup> Sobre los mecanismos jurídicos de la homogeneidad social en el Estado moderno véase el artículo de Salazar Benítez *Diversidad cultural y derechos fundamentales* (2007).

## **Capítulo IV**

### **La religión en la democracia: perspectivas políticas**

territorio sin que los ciudadanos se matasen unos a otros por creer en diferentes dioses. La respuesta de la democracia liberal fue la de otorgar primero tolerancia y luego libertad religiosa (como se vio en el capítulo III), y de establecer un sistema de respeto al pluralismo basado en el abstencionismo estatal.

La vía igualitarista, sin ser formalmente asimilacionista, desemboca en los hechos en un resultado semejante. Porque un sistema de igualdad formal, que desconoce las diferencias culturales en la aplicación de la ley, no tiene en cuenta que la norma jurídica no es culturalmente neutra, sino que está moldeada por las opciones de la mayoría. Por eso la verdadera vía intermedia entre el asimilacionismo y el separacionismo es la vía multicultural, que propicia el reconocimiento público de las diferencias como forma de resguardar la identidad de los grupos desaventajados. A estos modelos nos referiremos, desde un punto de vista teórico, en los párrafos siguientes; y volveremos con mayor precisión sobre algunas de sus aplicaciones concretas en el capítulo VIII.

Un segundo eje de análisis, que guarda cierta correlación con el que acabamos de ver pero que no se confunde con éste, es el relativo a las relaciones entre los grupos religiosos con la autoridad política. Este eje puede ir desde una teocracia radical hasta la hostilidad más profunda frente al fenómeno religioso, pasando por las múltiples formas de relación propias de una democracia liberal. Hemos analizado estas variantes en el capítulo anterior desde una perspectiva histórico-jurídica.

## **2. TRES PROPUESTAS POLÍTICAS**

Tal como dijimos al comienzo, nos referiremos aquí a tres concepciones políticas diferentes respecto de lo que ha de ser la ubicación de la religión en una sociedad democrática. Analizaremos sucesivamente la posición liberal (subapartado 1), la posición comunitarista (subapartado 2) y la posición republicana (subapartado 3). Esta caracterización nos brindará una base que nos facilitará el análisis teórico a lo largo de todo este trabajo.

### **2.1. LIBERALISMO Y ROL DE LAS MINORÍAS**

Como vimos más arriba, en un sentido amplio del concepto, pueden incluirse en la categoría de liberales todas aquellas perspectivas teóricas que enfatizan el primer elemento de la oposición individuo / colectividad (ya se trate, en este segundo caso, de la colectividad en tanto que unidad política globalmente considerada o de la colectividad en el sentido más reducido de comunidad dentro de esta unidad). Aunque

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

las variantes al interior del inmenso conjunto de los liberales pueden ser significativas, todas las perspectivas liberales participan, en mayor o menor medida, de este común énfasis puesto en los individuos.

El modelo teórico liberal se centra en la necesidad de garantizar iguales cotas de libertad para todos los ciudadanos. Esta libertad, a su vez, ha de entenderse como libertad de coerción respecto del Estado. El Estado que encaja en una teoría liberal de la justicia es el Estado garante de las libertades individuales. Como ya hemos dicho, en una perspectiva liberal lo justo tiene preeminencia sobre lo bueno. Esto quiere decir que el Estado liberal garantiza la posibilidad de cada individuo para buscar su propia forma de vida, para poner en práctica su propia concepción de lo bueno. Frente a estas concepciones, el Estado liberal es neutro. Lo único que el Estado liberal exige a las diferentes concepciones sobre lo bueno es que respeten las (mínimas) exigencias de la concepción compartida sobre lo justo. En otras palabras, las diferencias culturales, ideológicas y religiosas entre los individuos van a parar al ámbito privado. Ahora bien, el Estado sólo garantiza la supervivencia en tal ámbito de aquellas formas de vida que otorgan a sus miembros la posibilidad de tener sobre ellas un examen crítico, y dan a las futuras generaciones no sólo la posibilidad de aprender de otras tradiciones, sino incluso de cambiar de tradición.

En una perspectiva liberal clásica, la tolerancia es un deber universalmente válido entre los individuos. Ella presupone precisamente la existencia de una pluralidad de concepciones de lo bueno, que es justamente aquello que es objeto de tolerancia por parte de los miembros de la sociedad liberal. Sólo la tolerancia recíproca puede legitimar la coexistencia de las diferentes formas de vida buena<sup>297</sup>. En este deber genérico de tolerancia que el orden de una sociedad liberal impone a sus miembros late la concepción kantiana de subordinación del bien relativo que subyace en la búsqueda de la propia felicidad al bien absoluto de la justicia que provee las bases para que todos los seres humanos tengan el mismo derecho de buscar su propia felicidad (Apel, 1997:203-204). En definitiva, fue Kant quien puso las bases de la subordinación de lo bueno a lo justo.

El más importante exponente contemporáneo de la perspectiva liberal es John Rawls. La propuesta de Rawls es heredera del universalismo de Kant, para quien la garantía de las libertades es un prerequisite de la formación de la voluntad política. El liberalismo político de Rawls intenta responder a la siguiente pregunta: *¿cómo puede existir una sociedad justa y estable con ciudadanos libres e iguales, cuando éstos mantienen doctrinas morales, religiosas y filosóficas diferentes y en muchos casos*

---

<sup>297</sup> Una crítica que formula Nussbaum (2004) a esta concepción, a la que ella misma pertenece, es que durante siglos, el pensamiento liberal se ha centrado en las vías constitucionales y legales necesarias para lograr la tolerancia. Sin embargo, se han olvidado de cultivar en público la emoción y la imaginación. Nussbaum sostiene que, aunque es crucial que se redacten, las leyes no se aplican solas, y las normas públicas no sirven para nada si no se refuerzan con la cultura y la educación.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

*incompatibles?* La respuesta va pareja a la necesidad de encontrar un *consenso político superpuesto* de doctrinas comprensivas *razonables*. Es decir, de encontrar las condiciones en los ciudadanos puedan adherir al consenso político, pero cada uno desde su propio punto de vista, por sus propias razones (Rawls, 1993:133-134).

Esta perspectiva supone que cada ciudadano dispone de un plan racional de vida conforme a su doctrina comprensiva, es decir una visión racional de lo *bueno*, según la cual ordena sus esfuerzos y utiliza los bienes de los que dispone (Rawls, 1993:177). Considerando a los ciudadanos como seres libres e iguales que tienen diferentes concepciones de lo *bueno*, se puede sin embargo construir una lista de bienes primarios necesarios para el desarrollo de todas esas concepciones, que han de ser distribuidos conforme a los criterios del consenso político. Rawls (1993:181) no ubica, la pertenencia cultural como uno de esos bienes primarios. Si damos crédito a la interpretación que hace Will Kymlicka (1991:177-178) sobre la teoría rawlsiana, la razón de esta exclusión no estaría en el hecho de que Rawls ignora la importancia de la cultura como contexto de las elecciones individuales, sino en el hecho de que trabaja con un modelo simplificado, en el que la comunidad política coincide con la comunidad cultural. Así, la pertenencia cultural sería en el fondo un bien primario, pero que no suscita problemas particulares porque está disponible para todos de igual manera.

El contenido del consenso político coincidirá con el que Rawls (1993:164-168; 2003:139) asigna a su concepción de la justicia como equidad. Los principios fundamentales resultantes del consenso político son aquellos que las personas, consideradas como mutuamente auto-interesadas y racionales, cuando se encuentran situadas de forma similar y se ven requeridas a llegar a un compromiso, podrían reconocer como restricciones destinadas a la asignación de derechos y deberes (Rawls, 2003:139).

Para lograr este resultado, Rawls se vale del conocido mecanismo del *velo de ignorancia*: los contratantes del contrato rawlsiano, que se encuentran en la posición original, no conocen cuál será, en la sociedad que se está formando, su propia concepción religiosa (o no religiosa) del mundo<sup>298</sup>. En otras palabras, entre aquello que se oculta detrás del velo de ignorancia se encuentran las propias concepciones del bien, religiosas o no religiosas. Sin embargo, los contratantes sí tienen nociones históricas y sociales generales que les permiten comprender que para muchos de los futuros ciudadanos la religión será un elemento importante en su concepción del mundo y, por

---

<sup>298</sup> El argumento de la posición original de Rawls no se plantea como la descripción de una ley psicológica o como una probabilidad empírica. Se trata de una descripción puramente racional (y en este sentido, estrictamente deductiva) que quiere mostrar que la aceptación de determinados principios es la única elección coherente con la descripción de la posición original. Desde luego que las personas en la posición original tienen una cierta psicología, ya que se formulan varios supuestos acerca de sus creencias e intereses. Estos supuestos, junto con otras premisas, aparecen en la descripción de la situación inicial. Sin embargo, los argumentos contruidos a partir de tales premisas son completamente racionales y deductivos (Rawls, [1971]1980:118-122).

## Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

ello, un elemento importante en sus vidas. Esta estrategia lleva a que los contratantes se esfuercen por idear una sociedad en la que todos, cualquiera que sea su concepción religiosa (o no religiosa) de la vida, puedan vivir en condiciones de igualdad.

Rawls asume que las personas en la posición original son racionales y que no conocen su concepción del bien. Es decir, que aun sabiendo que tienen algún plan racional de vida, no conocen los detalles de ese plan. ¿Cómo pueden decidir cuál de las concepciones de la justicia será más conveniente, si no conocen cuáles son los bienes concretos que les serán necesarios para llevar adelante sus planes de vida? Hay que suponer que los individuos, normalmente, preferirán tener más bienes sociales primarios a tener menos. Por supuesto que puede suceder que, una vez levantado el velo de ignorancia, algunos individuos, por razones religiosas o de otro tipo, puedan, de hecho, no querer mayor cantidad de estos bienes. Sin embargo, es racional suponer que siempre querrán una participación mayor, ya que de todas maneras no se verán forzadas a aceptar más si no lo desean (Rawls, [1971]1980:142-150).

La idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad, que son el objeto del acuerdo original, son aquéllos que las personas libres y racionales, interesadas en promover sus propios intereses, aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación (Rawls, [1971]1980:17-22). Según Rawls, el contenido sería el siguiente<sup>299</sup>:

“La concepción de la justicia que quisiera desarrollar puede enunciarse mediante los dos principios siguientes: primero, cada persona que participa en una práctica, o que se ve afectada por ella, tiene un igual derecho a la más amplia libertad compatible con una similar libertad para todos; y segundo, las desigualdades son arbitrarias, a no ser que pueda razonablemente esperarse que redundarán en provecho de todos, y siempre que las posiciones y cargos a los que están adscritas, o desde los que pueden conseguirse, sean accesibles a todos. [...] Es importante aquí acentuar que todas las partes tienen que salir ganando con la desigualdad. Puesto que el principio se aplica a prácticas, implica que el hombre representativo de cada cargo o posición definidos por una práctica, cuando la ve como una empresa en marcha, tiene que encontrar razonable preferir su condición y perspectivas con la desigualdad a lo que una y otras serían en el marco de la práctica si ésta funcionara sin la desigualdad” (Rawls, 2003:131-133).

La concepción política resultante no afirma ni niega ninguna de las doctrinas comprensivas que la sustentan y no necesita ser admitida por los ciudadanos como una doctrina comprensiva, aunque pueda serlo (Rawls, 1993:150-155). Las doctrinas

---

<sup>299</sup> El hecho de que las desigualdades deban redundar en beneficio de todos es un elemento central que aleja el pensamiento de Rawls de la formulación utilitarista del liberalismo. Esto es así ya que, como el propio Rawls lo señala (2003:133), el principio excluye la posibilidad de justificar desigualdades sobre la base de que las desventajas de los que se encuentran en una posición se compensan con las mayores ventajas de los que se encuentran en otra. Por otra parte, Rawls también criticó, en su temprana teorización, las formulaciones contractualistas liberales clásicas, que explican el contrato como un acto de regateo entre individuos absolutamente egoístas (Cohen y Nagel, 2009:14). Todo esto permite descubrir la raigambre verdaderamente kantiana del pensamiento rawlsiano.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

comprendidas pasan a estar en el ámbito de la razón no pública, donde se encuentran las asociaciones de diverso tipo (iglesias, sociedades científicas, asociaciones profesionales, etc.) que constituyen la sociedad civil y forman el trasfondo cultural de la razón pública. Una característica esencial de estas asociaciones y de las doctrinas comprensivas que se identifican con cada una de ellas es que se aceptan libremente (Rawls, 1993)<sup>300</sup>.

Una vez adoptado, el consenso político ha de prevalecer sobre aquellos valores que entran en conflicto con él, ya que sólo ese consenso hace posible la cooperación social en condiciones de igualdad; claro que puede preverse que los conflictos se verán disminuidos, ya que el consenso político está sustentado en (y por ello es en principio compatible con) las doctrinas comprensivas de los ciudadanos (Rawls, 1993:157). En otras palabras, sólo son admisibles los planes de vida (las concepciones de lo *bueno*) que sean compatibles con los principios de la justicia<sup>301</sup>, y los reclamos de bienes primarios por parte de los ciudadanos para llevar adelante esos planes han de hacerse conforme a tales principios de justicia; en consecuencia, el solo hecho de que exista una fuerte aspiración a lograr determinados objetivos no transforma de por sí en legítimas las respectivas reivindicaciones de recursos públicos, ni les habilita a exigir que esos objetivos sean considerados objetivos públicos (Rawls, 1993:189-190).

La idea de la justicia como equidad proclama la neutralidad estatal, en el sentido de que el Estado no promueve ninguna doctrina comprensiva en desmedro de otra. Pero la neutralidad no puede ser entendida en el sentido de que el Estado asegure igual protección para cualquier concepción de lo *bueno* (porque han de excluirse aquéllas que sean incompatibles con la justicia), ni en el sentido de que el Estado garantice la permanencia, en el largo plazo, de todas las doctrinas comprensivas. Respecto de esto último, se puede lamentar que las políticas públicas tengan como efecto la desaparición en el tiempo de algunas formas de cultura o de estructura social. Pero esto por sí solo no constituye una injusticia. La desaparición no se puede imputar, según Rawls, a su concepción de justicia, ya que si una doctrina comprensiva no es capaz de sobrevivir en una sociedad ordenada conforme a los principios del liberalismo político, no hay una vía consistente con los principios democráticos de mantenerla (Rawls, 1993:192-198).

Rawls está especialmente preocupado por la protección de las formas de vida de la gente. De hecho, el pensamiento de Rawls, a diferencia del de otros teóricos

---

<sup>300</sup> La libre aceptación de las ideas comprensivas religiosas, filosóficas o morales no implica, reconoce Rawls, un acto de libre elección pura, como si no hubiera lealtades y compromisos, vínculos y afectos previos. Lo que implica es que como ciudadanos libres e iguales, el sostener esas creencias cae dentro de nuestra competencia política definida por los derechos y libertades básicos, en concreto, la libertad religiosa y la libertad de pensamiento (Rawls, 1993).

<sup>301</sup> Para Rawls (1993), una concepción política razonable y efectiva puede atraer hacia sí a las doctrinas comprensivas, moldeándolas de tal modo que dejen de ser irrazonables para convertirse en doctrinas razonables. Pero incluso suponiendo eso, el liberalismo político mismo no puede argumentar que cada una de las doctrinas comprensivas debería casi siempre hallar las conclusiones de la razón pública dentro de su espectro (Rawls, 1993).



## Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

liberales, está basado en un vívido sentido de la experiencia religiosa, y de la importancia que la religión puede asumir en la vida de las personas, así como de la importancia de la distinción entre las manifestaciones meramente convencionales de la religión y aquellas que son verdaderamente genuinas (Cohen y Nagel, 2009:21). A esta concepción parecen haber contribuido las experiencias religiosas de su juventud, lo que es confirmado por el descubrimiento póstumo de algunos de sus escritos<sup>302</sup>.

Sin embargo, aunque las concepciones del bien de los ciudadanos deban ser protegidas ellas no son suficientes, en ausencia de argumentos de justicia, para justificar una determinada pretensión normativa. Aunque Rawls daba por sentado que la conciencia religiosa debía ser protegida, ponía un énfasis especial en la separación entre los argumentos políticos y los argumentos religiosos (Appiah, 2011:60; Cohen y Nagel, 2009:6). Como lo plantea Martha Nussbaum<sup>303</sup>, en la misma línea liberal de pensamiento que Rawls:

“Considerar a las personas como moralmente iguales es tratar la nacionalidad, la etnia, la clase, la raza y el género como ‘moralmente irrelevantes’: irrelevantes en lo que se refiere a esta posición igual. Naturalmente, éstos son unos factores a tener en cuenta en otras muchas deliberaciones. Pero el accidente de haber nacido en Sri Lanka, o judío, o mujer, o afroamericano, o pobre, no es más que esto, algo accidental con lo que nos encontramos al nacer. No se considera, ni debería ser considerado, como un factor determinante de valor moral. El carácter de persona humana, por el cual entiendo la posesión de razón práctica y de otras capacidades morales básicas, es la fuente de nuestro valor moral, y este valor es igual” (Nussbaum, 1999b:161).

La libertad religiosa es un elemento central en la teoría liberal, en cuanto configura una de las condiciones básicas de la justicia que permiten a los individuos, en un contexto de neutralidad estatal, elegir su propia forma de vida buena (en el caso, su propia forma de vida *religiosa* buena). Las partes que intervienen en la posición original están llamadas a escoger los principios que aseguren su integridad religiosa y moral. No

---

<sup>302</sup> Luego de la muerte de Rawls, en 2002, fue descubierto un texto (*On my religion* [Rawls, 2009b]) que había sido escrito en los años '90, aparentemente sin la intención de la publicación sino más como un esclarecimiento de la posición de Rawls destinado a sus familiares y amigos. Paralelamente, fue encontrado en los archivos de la universidad de Princeton un ejemplar de la tesis de licenciatura, titulada *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: An Interpretation Based on the Concept of Community* (Rawls, 2009a). Ambos textos son relevantes para conocer los orígenes religiosos del liberalismo de Rawls, liberalismo que a diferencia del de otros autores, no es el producto de una cultura secular (Cohen y Nagel, 2009:6). La tesis de licenciatura permite también descifrar algunas de las influencias teóricas del joven Rawls, entre las que se cuentan los teólogos Reinhold Niebuhr y Anders Nygren y el filósofo Philip Leon. En su escrito de la vejez sobre la religión, menciona el modo en que lo impactó el *Coloquio de los Siete Sabios* de Jean Bodin. Véase Adams *The Theological Ethics of the Young Rawls and Its Background* (2009).

<sup>303</sup> La cita está tomada de un texto en el que Nussbaum (1999b) defiende su propuesta cosmopolita de ciudadanía mundial, que realce lo que hay de común entre los seres humanos. Esta propuesta no niega las diferencias, pero busca entenderlas de manera no jerárquica. La propuesta cosmopolita acepta que es bueno que las personas se preocupen por lo local, pero no porque lo local sea mejor *per se*, sino porque ésta es la forma más sensata de hacer el bien. El ideal cosmopolita incluye una complacencia positiva en la diversidad de las culturas, lenguas y formas de vida humanas, pero siempre a partir de la prioridad de lo correcto sobre lo bueno, de manera que se permita las posibilidades a los individuos de elegir su propia forma de vida buena en un contexto de condiciones de justicia.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

conocen cuáles son sus convicciones religiosas o morales o cuál es el contenido específico de sus obligaciones morales o religiosas. Es más, ni siquiera saben si son o no son personas religiosas. Tampoco saben qué suerte correrán sus convicciones morales o religiosas en su sociedad, si, por ejemplo, serán mayoritarias o minoritarias. En tal contexto, la igualdad en la libertad de religión es el único principio que podrían reconocer las personas en la posición original<sup>304</sup>. No pueden arriesgar su libertad permitiendo que la doctrina moral o religiosa dominante persiga o suprima a las otras. Incluso jugando con la idea de que lo más probable es que se pertenecerá a la mayoría (si es que existe una mayoría), arriesgarse de esta manera mostraría que uno no toma sus convicciones morales o religiosas en serio, ni tiene en alta estima la libertad de examinar sus creencias (Rawls, [1971]1980:205-211).

Dicho más simplemente, el Estado no puede obligar a la gente a abrazar una forma religiosa que considera correcta (Nussbaum, 2004). Como lo expresa el propio Rawls:

“Desde la perspectiva del congreso constituyente estos argumentos conducen a la elección de un régimen que garantice la libertad moral, de pensamiento y de creencia y práctica religiosa. Aunque estas puedan estar reguladas, como siempre, por el interés estatal en el orden y la seguridad públicos. El estado no puede favorecer ninguna religión en particular, ni se pueden establecer castigos o pérdidas de derechos para quien se afilie o no a una determinada religión. Se rechaza la noción de un estado confesional. En su lugar, las asociaciones particulares pueden organizarse libremente tal y como lo deseen sus miembros, pudiendo tener su propia vida y disciplina interna sujetas a la restricción de que sus miembros tengan una libertad efectiva para decidir si continúan o no su afiliación” (Rawls, [1971]1980:211-212; traducción en Rawls, 1979:246-247).

La única limitación posible a la libertad de religión es la que se deriva del orden y la seguridad públicos. Esta limitación se puede derivar fácilmente del punto de vista contractualista. En efecto, dados los principios de la justicia, el Estado es entendido como una asociación compuesta de ciudadanos iguales. El Estado no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, pero debe regular la búsqueda que hacen los individuos de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad. Al limitar la libertad en nombre del interés común en el orden y la seguridad públicos, el gobierno actúa conforme al principio que sería escogido en la posición original. Puesto que en esta posición cada uno reconoce que la violación de estas condiciones es un peligro para la libertad de todos, cada uno entiende también que el mantenimiento del orden público

---

<sup>304</sup> Los argumentos rawlsianos en pos de la libertad de religión están basados únicamente en su concepción de la justicia. El deber de tolerancia recíproco entre individuos no se deriva de necesidades prácticas o de razones de Estado. La libertad religiosa se deriva del principio de igualdad de la libertad; y por ello, suponiendo la prioridad de este principio, el único fundamento para negar las libertades equitativas es evitar una injusticia aún mayor, una pérdida aún mayor de libertad (Rawls, [1971]1980:211-216).

#### **Capítulo IV**

### **La religión en la democracia: perspectivas políticas**

es una condición necesaria para que cada cual alcance sus fines, sean los que fueran (con tal que estén dentro de ciertos límites), y cumpla sus obligaciones morales y religiosas tal como las interpreta (Rawls, [1971]1980:212-213).

La aceptación de esta limitación no implica que los intereses públicos sean superiores a los intereses morales y religiosos de los ciudadanos. Tampoco exige que el gobierno contemple a los asuntos religiosos como algo indiferente, y mucho menos que pretenda tener el derecho de suprimir creencias filosóficas cuando estén en conflicto con los asuntos de Estado. El gobierno actúa simplemente como representante de los ciudadanos y satisface las demandas de su concepción pública de la justicia. Por ello no tiene autoridad para declarar a las asociaciones como legítimas o ilegítimas, del mismo modo que no la tiene en relación con el arte y con ciencia. Estas cuestiones simplemente no están dentro de su competencia tal y como aparece definida en una constitución justa. A partir de esta concepción de los límites a la libertad religiosa, Rawls rechaza también la noción del Estado secular omnícompetente, ya que de los principios de la justicia se deriva que el gobierno no tiene ni el derecho ni el deber de hacer en materia de moral y religión, lo que él o una mayoría desee hacer (Rawls, [1971]1980:212-213).

Existe una línea de continuidad en el pensamiento liberal, en particular el estadounidense, que se remonta a Roger Williams y que llega a autores del siglo XX como Rawls o Nussbaum. Para esta línea, el hecho de que la protección de la libertad de conciencia de todos los ciudadanos deba hacerse en condiciones de igualdad, de modo que las instituciones políticas no se pueden identificar con una opción religiosa concreta, no significa que estas instituciones estén vacías de contenido moral. Para los liberales (véase por ejemplo Nussbaum, 2011a:26), es posible argumentar y consensuar en un espacio moral, aun cuando no se esté de acuerdo sobre las verdades religiosas fundamentales.

Rawls se ocupa expresamente del clásico problema de la tolerancia con los intolerantes. Para Rawls ([1971]1980:216-221) un grupo intolerante no tiene derecho a quejarse cuando se le niega una libertad igual. Esto se deduce del hecho de que nadie tiene derecho a objetar la conducta de los demás, cuando ésta es acorde a los principios que uno usaría en circunstancias similares para justificar las propias acciones respecto a los demás. Claro que un intolerante puede decir que actúa de buena fe y que no pide nada para sí mismo que niegue a los demás: su punto de vista podría ser, por ejemplo, que actúa sobre la base de que Dios ha de ser obedecido y su verdad aceptada por todos. Rawls replica diciendo que desde el punto de vista de la posición original no puede reconocerse ninguna interpretación particular de la verdad religiosa que obligue a los ciudadanos en general, como tampoco puede acordarse de que haya una autoridad con derecho a solucionar problemas de doctrina teológica.

Sin embargo, aunque un grupo intolerante no tiene derecho a quejarse de la intolerancia que puede padecer, su libertad únicamente puede ser restringida cuando el

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

tolerante, sinceramente y con razón, cree que su propia seguridad y la de las instituciones de libertad están en peligro<sup>305</sup>. El tolerante habría de limitar al intolerante solamente en este caso: el tolerante no puede restringir la libertad del intolerante con el solo argumento de que es intolerante. Lo justo debe guiarse por los principios de justicia, y no por el hecho de que lo injusto no permite quejarse. La libertad del intolerante se puede limitar sólo si esto se hace en favor de una libertad justa bajo una constitución justa, cuyos principios los mismos intolerantes reconocerían en la posición original (Rawls, [1971]1980:216-221).

El liberalismo al estilo de Rawls ha sido objeto de duras críticas desde perspectivas variadas. En general, lo que se pone de manifiesto en estas críticas es que el liberalismo opera con una idea de ser humano abstracto, independiente de su género, raza, religión o clase, que enmascararía al verdadero destinatario de los derechos. Éste sí tendría género, raza, religión y clase definida (habitualmente, varón adulto, blanco, cristiano, con capacidad de trabajo y propietario). No es extraño entonces que las críticas hayan provenido de la denuncia de la situación de desventaja de ciertos colectivos.

Véanse por ejemplo las significativas críticas de Iris Marion Young, en el marco de las corrientes feministas. Young (1990:112-114) cuestiona la pretendida neutralidad estatal, entendida como plasmación de la idea de que es posible llegar a un consenso político absolutamente imparcial. Aunque el autor de tradición liberal-kantiana dice estar preocupado por el respeto a la pluralidad, para Young (1990:101) la introducción del mecanismo del velo de ignorancia en la posición original debería hacer que cada sujeto adopte un imposible punto de vista universal<sup>306</sup>. Por ello, la idea del Estado como mediador imparcial sería simplemente un mito. En efecto, si existen diferencias de poder y de recursos entre los grupos que participan en la toma de

---

<sup>305</sup> Aquí Rawls ([1971]1980:211-216) contrapone su punto de vista al de Rousseau, que creía que a los intolerantes le sería imposible vivir en paz con aquellos a quienes consideraba condenados, ya que aquellos que consideraban a otros como condenados iban forzosamente a atormentarlos o convertirlos. Por eso, Rousseau negaba cualquier tipo de tolerancia al intolerante, por el solo hecho de ser intolerante. Rousseau no toleraría entonces aquellas religiones que dicen que fuera de la iglesia no hay salvación. Sin embargo, para Rawls, la experiencia muestra que las consecuencias de esta creencia dogmática vista por Rousseau no se dan en la realidad. También Locke defendía una tolerancia limitada. Existe no obstante, desde la perspectiva de Rawls, una clara diferencia entre Rousseau y Locke, por un lado, y Santo Tomás y los reformadores protestantes, por el otro. Locke y Rousseau limitaban la libertad basándose en lo que suponían eran consecuencias claras y evidentes para el orden público. Si no había por qué tolerar a los católicos y a los ateos era porque parecía evidente que no se podía confiar en que tales personas observaran las reglas de la sociedad civil. Probablemente la experiencia histórica los habría convencido de su equivocación. En cambio, para Santo Tomás y los reformadores protestantes los fundamentos de la intolerancia eran en sí mismos cuestión de fe. Ésta es una diferencia más fundamental, ya que cuando se justifica la negación de la libertad apelando al orden público siempre será posible alegar que los límites se establecieron incorrectamente o que la experiencia no justifica el hecho de la restricción. En cambio, si la supresión de la libertad está basada en principios teológicos no es posible razonar de ninguna manera. El primer punto de vista reconoce la prioridad de los principios que serían escogidos en la posición original, aunque los interprete erradamente; el otro no los reconoce en absoluto.

<sup>306</sup> Además, decir que cada individuo persigue un proyecto de vida libremente elegido, proyecto del que forma parte su identidad cultural, podría significar una visión reduccionista de la cultura, que no puede ser entendida como objeto de una simple elección (Pourtois, 2000:13).

## Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

decisiones, la igualdad formal entre ellos se convierte en desigualdad material, en ventaja para los más poderosos.

Una crítica semejante ha sido formulada por Javier De Lucas (1994:41-43; 1996:26). El discurso de la universalidad de los derechos es engañoso porque se basa en la ficción de un sujeto *desnudo*, de un hombre en abstracto, que deja fuera del reconocimiento de derechos a la gran mayoría de la población. El universalismo abstracto es una ficción, porque la extensión de los derechos teóricamente atribuidos a todos no se produce en la realidad. Y esto es así porque el sujeto es restringido, y no universal como lo proclama la teoría universalista de los derechos. Los sujetos verdaderamente incluidos en la asignación de derechos son los que responden realmente al retrato del *homo iuridicus* (el individuo, ciudadano, propietario, varón, blanco), los únicos que son verdaderamente libres e iguales, y los únicos que participan en los dos foros que le constituyen como tal: la asamblea y el mercado<sup>307</sup>.

Las críticas al liberalismo no se dirigen sólo a su concepción general de la ciudadanía, sino que alcanzan también sus aspectos más específicos vinculados a la gestión de lo religioso. Así, para Michael Walzer (1997a:2-5) el modelo liberal de asociación voluntaria acompañada de neutralidad estatal no es necesariamente la mejor manera de hacer frente al pluralismo religioso. Se ajusta a la realidad norteamericana protestante, pero su viabilidad en otros contextos debe ser demostrada, y no simplemente asumida. El modelo de libertad religiosa puramente individual funciona bien en los Estados Unidos por la similitud entre los grupos religiosos protestantes. Incluso otros se adaptaron a este modelo: católicos y judíos, por ejemplo, redujeron el control clerical en su interior y afirmaron más la independencia de los individuos (Walzer, 1997a:66-71).

---

<sup>307</sup> De Lucas se ha ocupado del tema de la exclusión poniendo énfasis en la situación de los extranjeros. Para De Lucas (1996:21-22) la nacionalidad, como vínculo jurídico del individuo con un Estado, es también desde antaño una fuente de discriminación. No todos los que residen en el territorio de un Estado ostentan este privilegio. Y es que la ciudadanía, como estatuto de derechos, está vinculada a la nacionalidad, como vínculo jurídico con el Estado. A su vez la nacionalidad, en el sentido de vínculo jurídico, depende de la nacionalidad en el sentido identitario: sólo son nacionales (es decir, tienen un vínculo jurídico privilegiado con el Estado) y por ello ciudadanos plenos quienes pertenecen a la Nación en sentido cultural. De este modo, el mito moderno de la identidad funciona como mecanismo de cohesión, pero también como medio de exclusión de los diferentes. Por eso, dice De Lucas, es que se puede predicar de la historia de los Estados el lema *en el principio fue la exclusión*. La aparición de esas formas de organización política se basa en la contraposición entre nacionales y extranjeros y en la exclusión de los segundos en beneficio de los primeros. El autor cree que el problema se plantea en dos órdenes. Por un lado, la confusión entre pertenencia a un bloque cultural y ciudadanía como titularidad de derechos. El liberalismo intenta negar la exclusión que esta equiparación produce simplemente negando el problema: no hay exclusión porque, por definición, los extranjeros no pueden entrar en el reparto. Por otro lado, hay una segunda fuente de exclusión: la que, en el interior del grupo, padecen de hecho quienes, perteneciendo a él, son apartados de la distribución de bienes por la hegemonía de alguno de los principios sucesivamente elegidos para tal adjudicación: el mercado, el mérito, la necesidad (De Lucas, 1996:28-29). Ver también, entre sus trabajos más recientes, *Cómo introducir el principio de justicia en las políticas de inmigración* (2004b) e *Inmigrantes. Del estado de excepción al Estado de derecho* (2011a).

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

Sin embargo, incluso en los Estados Unidos el modelo muestra sus límites. Porque en los márgenes siguen existiendo grupos que reclaman un control colectivo sobre sus miembros, y dentro de ciertos límites lo obtienen. Es el caso de los Amish y de los Hasidim. Además, muchos derechos individuales, como todas las formas de objeción de conciencia y de acomodamiento religioso, tienen una raíz colectiva: se otorgan a quien profesa una religión, es decir, a quien pertenece a un grupo religioso (Walzer, 1997a:66-71). Estas formas de presencia de lo colectivo demostrarían la insuficiencia de la premisa liberal básica: la primacía de lo individual<sup>308</sup>.

Este énfasis que el liberalismo ortodoxo como el de Rawls pone sobre el igual reconocimiento de la calidad de ciudadano, por encima de la pertenencia a una comunidad cultural, es cuestionado incluso desde la misma tradición liberal. Will Kymlicka (1991:206-207) ha sostenido que se trata de una característica del liberalismo contemporáneo; el liberalismo temprano habría dado mayor importancia a la pertenencia cultural para el desarrollo de la autonomía individual.

En respuesta a una concepción del liberalismo que se basa en un individuo abstracto, desgajado de su contexto cultural, Kymlicka formula una teoría liberal sobre las minorías, que tiene en cuenta la pertenencia de los individuos a los grupos de los que forman parte. La propuesta de Kymlicka es que el liberalismo no puede abstraerse de la *societal culture* en la que el individuo forma su identidad. Una *societal culture* (expresión que nosotros traduciremos como cultura societal) es una cultura que proporciona a sus miembros una forma de vida significativa para toda una gama de actividades humanas, en general compartiendo un idioma común<sup>309</sup>. Hoy prácticamente todas las democracias liberales son multiculturales, en el sentido de que en ellas conviven varias culturas societales diferentes; así las cosas, el desafío para Kymlicka (1996b:26) es cómo acomodar las diferencias de forma moralmente atendible. Dado que la democracia se basa en el principio de la mayoría, el problema que late en las democracias liberales es cómo hacer compatible la regla mayoritaria con el respeto a las formas de vida de las minorías, ya se trate de minorías nacionales y culturales, grupos de inmigrantes o pueblos indígenas.

Kymlicka, en varios de sus trabajos (1996a:25-26 y 36; 1996b:21; 2011b), organiza los diferentes grupos minoritarios que plantean cuestiones relevantes en las sociedades democráticas en dos categorías de pluralismo cultural. La primera categoría se corresponde con el patrón de la diversidad multinacional, que alude a una comunidad histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un determinado

---

<sup>308</sup> Así como algunos grupos quieren tener control sobre sus miembros, algunos otros (de la mayoría cristiana, en general) quieren tener un control social más general. Quieren controlar el comportamiento de todos en nombre de una tradición judeo-cristiana supuestamente compartida. De allí sus movimientos en pos de la prohibición del aborto, de la discriminación contra los homosexuales, de la exclusión de las mujeres de ciertas ocupaciones, etc. Sobre esto hemos hablado algo en el capítulo anterior, y volveremos al realizar el análisis de casos.

<sup>309</sup> Seguimos el concepto que da Gianni (2001:27-36) al interpretar la propuesta de Kymlicka.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

territorio y comparte una lengua y una cultura distintas de las de la mayoría de la población del Estado en el que se encuentra. Un Estado conformado por un grupo mayoritario y una o varias minorías nacionales es un Estado multinacional. La forma de un tal Estado puede ser involuntaria (cuando una comunidad cultural es conquistada por otra, o cedida por un poder imperial a otro, o invadida por colonos) o voluntaria (mediante la asociación de diversos grupos nacionales). El segundo es el patrón de diversidad poliétnica, originado en la inmigración, que hace que grupos venidos de fuera de la cultura mayoritaria se asienten dentro del territorio que ésta ocupa. Los Estados que han recibido migraciones se han convertido en Estados poliétnicos<sup>310</sup>.

Kymlicka (1996a:119-130) postula que el liberalismo exige un compromiso con las culturas societales: si se entiende el liberalismo como libertad de elegir las propias opciones de vida y de revisarlas, es necesaria la cultura societal como ámbito de elección. La libertad de los liberales no es la libertad de trascender la propia cultura e historia (aunque algunas personas puedan sentirse cómodas en esta situación), sino la libertad de desenvolverse en el ámbito de la propia cultura societal. La pertenencia a una comunidad cultural es un bien primario que ha de ser protegido, ya que la libertad de elección pregonada por los valores liberales requiere de un contexto cultural desde el cual los individuos puedan realizar sus elecciones (Kymlicka, 1991:169).

El problema es entonces cómo defender las formas de vida de las minorías en sociedades regidas democráticamente. El eje central de esta defensa es igualitarista, lo que es coherente con la inspiración liberal del autor. La pertenencia a una comunidad particular es necesaria para la autonomía del sujeto, es decir, para que éste pueda formarse su propia concepción de la *vida buena*<sup>311</sup>. Pero para que exista igualdad real entre las diferentes comunidades, es necesario brindar derechos especiales a quienes se encuentran en una situación de desventaja, es decir, a las minorías. Por ello, los derechos de las minorías no tienden a crear desigualdades, sino al contrario, a eliminarlas (Kymlicka, 1996a:152-153). En este sentido el ideal de la *omisión bienintencionada* que predicaban algunos liberales al estilo de Rawls no sería verdaderamente bienintencionado, porque ignora que los miembros de minorías se encuentran en situación de desventaja. El Estado no puede ser completamente neutral: puede no tener religión oficial, pero no puede evitar tener una lengua oficial (Kymlicka,

---

<sup>310</sup> Kymlicka utiliza el término *cultura* como sinónimo de *nación* o *pueblo*; es decir, como una comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicos. Kymlicka incluye dentro del concepto de Estado multinacional tanto a los Estados que tienen en su interior a las clásicas minorías nacionales como a los Estados en los que existen grupos aborígenes. En el concepto de multiculturalidad de Kymlicka no se incluyen otros estilos de vida grupal, movimientos sociales y asociaciones voluntarias que otros engloban dentro del ámbito del multiculturalismo, como la situación de las mujeres, de las minorías sexuales, de las personas con discapacidad, etc. El autor justifica esta elección al decir que aunque las cuestiones que plantean estos grupos son importantes, ellas atraviesan las culturas mayoritarias, las minorías nacionales y los grupos étnicos, y deben combatirse en todos esos lugares (Kymlicka, 1996a:36).

<sup>311</sup> Ver al respecto Pourtois (2000:14-18).

## Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

1996a:156-157). Hay también un argumento de protección de las diferencias en sí, aunque es secundario: la diversidad cultural es un bien que puede beneficiar incluso a las personas que no pertenecen a la cultura minoritaria protegida, enriqueciendo a la sociedad en su conjunto (Kymlicka, 1996a:170-171).

El medio de proteger a las minorías nacionales y poliétnicas propuesto por Kymlicka es el otorgamiento de derechos especiales a esas minorías. Es decir, derechos que se otorgan a determinados grupos o a los miembros determinados grupos en razón de la pertenencia a ellos<sup>312</sup>. Resulta importante señalar que cuando en un determinado Estado se reconocen derechos a las minorías se trata de derechos focalizados en un grupo específico o para los miembros de un grupo específico, y no de derechos genéricos para las minorías o para los miembros de cualquier minoría. Por ello dice Kymlicka (2007:79) que el carácter fundamental de las políticas multiculturales es el de ser *group-differentiated*.

Ahora bien, ¿por qué la protección de las minorías ha de significar el reconocimiento de derechos diferenciados? Se torna aquí aplicable la distinción entre opciones y circunstancias: quien realiza una opción de vida costosa (por ejemplo, porque es amante de los vinos caros) no puede reivindicar legítimamente un apoyo estatal especial. En cambio, quien se encuentra en circunstancias no elegidas que le imponen costos especiales (por ejemplo, porque padece una enfermedad grave) sí puede reivindicar tal apoyo extra. El reconocimiento de derechos diferenciados tiende a remediar una circunstancia no elegida: la desigualdad real de los contextos culturales (Kymlicka, 1991:186-188). Teóricamente, debería ser posible la defensa de las culturas sin recurrir a los derechos diferenciados. Así, se podría pensar en prestaciones económicas que permitieran una defensa de los bienes de la cultura (por ejemplo, las tierras de las comunidades aborígenes) frente al accionar del mercado. Sin embargo, los derechos diferenciados y un estatus político especial seguirían siendo necesarios frente a las vulnerabilidades que no provienen del mercado (Kymlicka, 1991:194-195).

Pueden identificarse al menos tres tipos de políticas de ciudadanía diferenciada: el reconocimiento de derechos de auto-gobierno, el otorgamiento de derechos poliétnicos y la concesión de derechos especiales de representación. Esto no quiere decir que todas estas formas de ciudadanía diferenciada funcionen de modo igualmente satisfactorio para todos los tipos de grupos minoritarios. Unas serán las políticas diferenciadas a favor de los grupos indígenas, otras a favor de otros tipos de minorías nacionales y otras a favor de grupos inmigrantes<sup>313</sup>. Así, para los grupos

---

<sup>312</sup> Para esta categoría de derechos nosotros utilizaremos las expresiones *derechos especiales* o *derechos diferenciados*. Reservamos la categoría de *derechos colectivos* para otro tipo de derechos. Sobre esto volveremos más abajo, y con más detalle en el último capítulo.

<sup>313</sup> Sobre las relaciones entre las políticas multiculturales dirigidas a grupos inmigrantes en el contexto de Estados que también tienen minorías nacionales ver el trabajo de Kymlicka *Multicultural citizenship within multination states* (2011b).



#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

indígenas pueden incluirse medidas como el reconocimiento de derechos de propiedad sobre sus tierras, de derechos de auto-gobierno, firma de tratados con las comunidades, derechos culturales relativos al idioma o a sus costumbres tradicionales, vigencia del derecho consuetudinario propio, representación en el gobierno central, afirmación legislativa o constitucional del diferente estatus de los pueblos indígenas, ratificación de instrumentos internacionales sobre derechos indígenas, discriminación positiva a favor de los miembros de las comunidades; para las minorías nacionales, medidas de autonomía territorial, estatus oficial para su lengua, representación en el gobierno central, creación oficial de universidades, escuelas y medios de comunicación de la minoría, afirmación constitucional o parlamentaria del multiculturalismo, otorgamiento de personalidad internacional a estas entidades; para los grupos inmigrantes, afirmación constitucional o legislativa de la multiculturalidad, la inclusión de la multiculturalidad en el currículo escolar, la inclusión de representación grupal en los medios de comunicación públicos, las excepciones a las reglas sobre vestimenta, días laborables, etc., la permisión de la doble nacionalidad, la creación de organizaciones del grupo para favorecer actividades culturales, educación bilingüe, discriminación inversa (Kymlicka, 1996a:46-55; 2007:66-77; 2010)<sup>314</sup>.

De todos modos, Kymlicka (1996a:163 y 141) formula algunas reservas sobre el caso de los inmigrantes. Respecto de ellos sí es posible tener ciertas perspectivas mínimas de asimilación, ya que ellos han decidido libremente abandonar su propio país (es decir, su cultura societal) para vivir en otro lugar (aunque se reconoce que esta es una teoría ideal, que se basa en un mundo totalmente justo en el que nadie se viera obligado a dejar su propio país). Pero la ausencia de un derecho a recrear la propia cultura en el país de acogida no quiere decir que no tengan derecho a la expresión de su propia identidad, lo que exige la adaptación de ciertas prácticas en la sociedad receptora para acomodar las diferencias de los inmigrantes (Kymlicka, 1996a:137-138).

En este punto hay que tener en cuenta que si bien suele contraponerse, y es útil hacerlo desde un punto de vista conceptual, las políticas de redistribución respecto de las políticas de reconocimiento, esta distinción no es absoluta; de hecho, el reconocimiento de los grupos minoritarios puede significar no sólo un reconocimiento en términos simbólicos, sino también determinadas cuotas de poder político o recursos económicos (Kymlicka, 2007:80). Además, las políticas de reconocimiento no interfieren con las políticas redistributivas clásicas (Kymlicka, 2007:136).

Kymlicka (1991:169), en sintonía con la tradición liberal en la que se enmarca, entiende que sólo merecen protección aquellas culturas que otorgan *estrategias de salida* de los miembros hacia otras culturas. Es decir, no se pueden legitimar las *restricciones internas*. Las culturas merecen ser protegidas sólo en la medida en que

---

<sup>314</sup> En Kymlicka (1996b) puede verse una interesante explicación acerca de porqué el federalismo puede funcionar para acomodar determinadas formas de vida minoritarias, pero no funciona para otras.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

garantizan efectivamente un contexto de elección individual de sus miembros (por ejemplo, una cultura homofóbica no es merecedora de protección, en tanto que reduce la libertad de elección del estilo de vida sexual de sus miembros). A pesar de que reconoce que el riesgo de que las políticas de multiculturalismo terminen imponiendo restricciones internas es real, considera que esto no es una consecuencia necesaria, y que por eso se pueden defender los derechos diferenciados sin aceptar el derecho del grupo a imponer determinadas prácticas a los miembros que no quieren mantenerlas (Kymlicka, 1996a:65-67).

La posibilidad de autorizar al grupo para restringir la libertad de elección de sus miembros se justifica, para Kymlicka, sólo excepcionalmente en aquellos casos en que, de no autorizarse tales restricciones, se produciría un *shock* que pondría en peligro la existencia misma de la comunidad; tales medidas, además, han de mantenerse en forma provisoria hasta que la comunidad pueda girar gradualmente hacia una sociedad liberal (Kymlicka, 1991:170).

El hecho de que las restricciones internas sean incompatibles con una teoría liberal no quiere decir que los liberales puedan imponer su ideal de respeto de autonomía a las comunidades iliberales; las relaciones de la mayoría con la minoría deben regirse por la negociación pacífica, no por la fuerza; y si no es posible el acuerdo, hay que contentarse con un *modus vivendi* que puede implicar el mantenimiento de las restricciones internas. Los liberales deben promover e incentivar, pero no imponer, la liberalización de las comunidades no liberales. La intervención sólo está justificada si se trata de una violación flagrante de los Derechos Humanos, como serían casos de genocidio, esclavitud o tortura. En el caso de los inmigrantes, en cambio, sí resulta lícita la imposición de los principios liberales, porque ellos han elegido voluntariamente abandonar su país (Kymlicka, 1996a:227-234).

Así, las políticas multiculturales pueden definirse, desde esta perspectiva, desde la doble exigencia de *freedom within groups* y *equality between groups* (Kymlicka, 1996a:211-212; 2007:137). Esto quiere decir que, por un lado, no son aceptables las restricciones internas (como se vio más arriba) y, por otro lado, las protecciones externas (que reducen la vulnerabilidad de la minoría frente al conjunto de la sociedad) están justificadas en tanto tienden a garantizar la igualdad, pero no a legitimar la opresión de un grupo sobre otro. ¿Cuál es el límite del respeto a la diferencia cultural en este modelo? Dado que lo que interesa no es la protección de las culturas en sí mismas, una alteración de la vida cultural no constituye un atentado a la integridad cultural de la comunidad salvo que mine de modo irreparable la estima de

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

quienes adhieren a esta concepción, imposibilitándoles el mantenimiento de la identidad de la comunidad, y por consiguiente su contexto de elección<sup>315</sup>.

Otro de los temas relacionados con las políticas de reconocimiento es el relativo al grado de adhesión que el Estado puede exigir a los valores comunes<sup>316</sup> frente a las minorías. Kymlicka (1996a:29) ha puesto de manifiesto que los Estados multinacionales (aquellos en los que existen minorías nacionales o grupos aborígenes) no pueden sobrevivir al menos que exista entre los diversos grupos una lealtad a la comunidad cívica más amplia de la que forman parte; se trata de un patriotismo compartido, que no presupone una identidad nacional común. Esta lealtad es más fácilmente exigible en los Estados poliétnicos (aquellos que han recibido inmigración) si se tiene en cuenta los grupos inmigrantes normalmente participan en las instituciones políticas de la cultura dominante y utilizan su lengua, y que a su respecto son legítimas ciertas políticas de integración (Kymlicka, 1996a:31)<sup>317</sup>.

En España, Javier De Lucas ha sostenido tesis semejantes a las de Kymlicka<sup>318</sup>. Para De Lucas (2000:74-76) un verdadero reconocimiento universal de derechos exigiría tener en cuenta las diferencias reales que se originan en el género, la cultura, la clase, la religión, etc. Es que la igualdad de trato, tan cara al liberalismo ortodoxo, no hace sino reforzar la homogeneidad del grupo social, a favor de algunos y con la exclusión de otros (los *diferentes*). Las políticas de universalización de derechos

---

<sup>315</sup> Así, el solo hecho de que determinadas personas consideren que una situación social tiene consecuencias inaceptables para su concepción de la vida buena no es motivo suficiente para poner término a esta situación. Por ejemplo, los miembros de una comunidad religiosa pueden considerar que el mero hecho de vivir en una sociedad en la que la homosexualidad es aceptada afecta su concepción de la vida buena; pero desde el momento en que no constituye un atentado a las condiciones culturales necesarias para formar su identidad, no es posible limitar esa práctica so pretexto del respeto a una determinada cultura (Pourtois, 2000:20).

<sup>316</sup> De todos modos, la cohesión social no es puesta en peligro por dos de los tres derechos diferenciados propuestos por Kymlicka: los derechos de representación y los derechos poliétnicos buscan precisamente la integración de los grupos minoritarios en la comunidad cívica (Kymlicka, 1996a:242). Con los derechos de auto-gobierno la situación es más difícil, porque implican reivindicar la existencia de más de una comunidad cívica, y en este sentido impulsan la creación de una ciudadanía dual; pero aunque es cierto que el auto-gobierno puede incentivar el independentismo, también es cierto que el no reconocimiento de derechos específicos puede también promover los conflictos y la secesión (Kymlicka, 1996a:249-254).

<sup>317</sup> Sobre la eficacia real de las medidas propuestas, en un uno de sus textos más recientes, y luego de un estudio empírico de los casos en los que se han aplicado políticas de reconocimiento, Kymlicka (2007:146-166) concluye que el modelo de federalismo multinacional y multilingüístico (política de reconocimiento aplicada a las minorías nacionales) ha llevado a una mayor igualdad entre los grupos nacionales, protegiendo además la libertad de los individuos. Respecto de los grupos indígenas los resultados han sido más modestos, aunque existentes: las culturas indígenas han adquirido mayor visibilidad, pero la situación de desigualdad social y económica en la que se encuentran estos grupos no ha desaparecido; además, es materia de debate si las medidas implementadas han servido para ampliar la libertad de los miembros al interior de las comunidades. Esta misma apreciación matizada es aplicable a las políticas relativas a los inmigrantes. Así, aunque no se pueda decir globalmente que las políticas multiculturales hayan sido, allí donde se implementaron, un éxito o un fracaso totales, puede comprobarse que el multiculturalismo liberal ha tenido algunos puntos fuertes: las políticas diferenciadas se han convertido en políticas normales en el esquema del funcionamiento del Estado, han servido para profundizar la liberalización y la democratización de esos Estados y reducir las jerarquías heredadas, así como la estigmatización cultural y la marginación política y económica.

<sup>318</sup> Creemos que en conjunto las tesis de De Lucas están cercanas a las de Kymlicka, aunque en algunos escritos el propio autor parece reconocer influencias de otros autores, como Charles Taylor (véase De Lucas, 2004a:114).

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

enmascaran una política de asimilación a las normas del grupo dominante, haciendo desaparecer las diferencias culturales<sup>319</sup>.

“La pregunta es cómo promover otra concepción del vínculo social y del contrato político, otra relación entre comunidad social y comunidad política, entre *etnos*, *populus* y *demos*, que evite esa aporía constitutiva. Y eso significa también una Constitución, sobre todo si aceptamos [...] que en la relación entre Constitución, *populus* y *demos*, es la Constitución la que construye al pueblo como *demos*, y no al revés. Así es como podremos construir otro *demos*, no ligado al *etnos* – nación, cultura – sino abierto e inclusivo de todos aquellos que nos han elegido como su pueblo, y quieren formar parte de ese *demos*” (De Lucas, 2004a:127).

Quienes, como De Lucas (1996:26; 1994:55), proclaman la necesidad de que la ciudadanía reconozca una pluralidad de niveles, garantizando derechos universales para todos pero también derechos específicos para algunos grupos o para los miembros de estos grupos (derechos diferenciados) sostienen que el reconocimiento universal de derechos, aunque necesario, es insuficiente. En este sentido, la especificación sería el último paso en el camino de la expansión de los derechos. Esto implica considerar que las diferencias de algunos grupos son lo suficientemente relevantes como para reconocerles la titularidad de derechos específicos. En estos grupos habría que incluir los que se hallan en determinada situación social o cultural (minorías, mujeres), física (discapacitados, menores) o en determinadas relaciones sociales (de consumo, de servicios públicos, etc.).

Así, el reconocimiento de derechos diferenciados habría de combinarse con el reconocimiento universal de derechos. Las minorías tendrían un *derecho a ser minoría*, recibiendo el mismo trato que las mayorías; y *derechos de la minoría*, en el sentido de *derechos especiales para personas especiales*. Estos últimos se especificarían por el criterio de pertenencia a una minoría, y podrían incluir no sólo derechos de los individuos sino también derechos de los grupos. Sería entonces un error desconocer el carácter real del grupo y de la tradición cultural que lo constituye (De Lucas, 1994:198-201).

El eje de la discusión pasa por las condiciones que hagan posible un consenso en torno a los límites que permiten el reajuste de la identidad de los diferentes grupos culturales, y que pueda ser compatible con la universalidad característica del discurso ético-jurídico propio de los derechos. La respuesta sería un *universalismo prudencial* que evitara tanto el universalismo a-histórico y descontextualizado como el universalismo que es una mera proyección del consenso propio de una determinada comunidad. Se trata de la búsqueda del consenso *desde la diversidad* (De Lucas, 1994:82-88). De Lucas (2004a:116; 2004b:39-40) reivindica un *derecho intercultural*,

---

<sup>319</sup> Véase en este sentido García Giráldez (2000:43).

que tenga como base el reconocimiento de los derechos humanos y llegue a una verdadera universalidad<sup>320</sup>.

Un discurso de lo universal que no reconoce el papel concreto de las culturas lleva a un canon de ciudadanía puramente retórica (De Lucas, 1994:92-93). Sin embargo, hay que tener también en cuenta que la multiplicación de los derechos por la vía de la especificación (es decir, del derecho a ser tratado de modo diferente) puede generar conflictos porque no hay disposición a aceptar los sacrificios que puede conllevar el reconocimiento de los derechos. Se hacen entonces necesarios criterios de jerarquía (que sean criterios universales) para resolver esos conflictos. Para De Lucas (1994:101-103), la solución pasa por la vía de un consenso racional.

La protección de los grupos minoritarios, que autores como Kymlicka y De Lucas pregonan en términos generales, ha encontrado su traducción al ámbito propiamente religioso a través de trabajos como los del holandés Veit Bader. Bader (2008) ha defendido el modelo de acomodamiento liberal de las diferencias religiosas frente a las políticas de asimilación, por un lado, y a la tolerancia ilimitada incompatible con los valores liberales fundamentales, por el otro. El liberalismo que el autor proclama explícitamente se modera con la necesidad de una aproximación contextualista en filosofía política (Bader y Saharso, 2003). Aunque en una tipología ideal las aproximaciones contextualistas son más propias del comunitarismo que del liberalismo, Bader las integra en su perspectiva liberal porque cree que así lo exige el hecho mismo del pluralismo moral existente en la sociedad y porque considera que hay una subdeterminación de los principios que exige una consideración del contexto para su aplicación. Por otra parte, hay que aceptar que la aplicación de las políticas de protección de las minorías al ámbito religioso puede significar abandonar una interpretación secularista estricta del principio de neutralidad estatal.

## *2.2. LO RELIGIOSO EN LA PERSPECTIVA COMUNITARISTA*

Hemos visto que una de las críticas más fuertes que se suele hacer a las posturas liberales ortodoxas es que la igualdad formal de los ciudadanos ante la ley se muestra rápidamente como una ficción, que oculta diferencias de género, de raza, de clase y de opciones culturales en el reconocimiento de derechos y el acceso a bienes. La propuesta teórica de Kymlicka, también lo vimos, es un intento de hacer frente a esa crítica desde el interior mismo de la teoría liberal. Sin embargo, tanto el liberalismo ortodoxo como el liberalismo más atento a la situación de las minorías comparten un

---

<sup>320</sup> Esta propuesta de derecho intercultural surge ante la insuficiencia de filosofía política liberal, cuya formulación más acabada es la teoría de la justicia de Rawls. Se insiste en la prioridad de los derechos humanos como clave de la interculturalidad misma, o al menos de la transversalidad cultural, precisamente en su condición de derechos universales (De Lucas, 2004a:116).

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

mismo núcleo constituido por la confianza en la autonomía de los individuos. Esto es lo que lleva a impedir, desde una postura liberal, que las comunidades ejerzan restricciones internas en contra de la voluntad de sus propios miembros.

Pero esta afirmación, como destaca León Olivé (1999:68-75) no deja de ser problemática. Fundamentalmente porque aunque busca resguardar el pluralismo existente en la sociedad, afirma la supremacía de un conjunto de valores (los valores propiamente liberales) por sobre otros conjuntos de valores (los de las comunidades que imponen restricciones no liberales a sus miembros). Es esta supremacía la que justificaría que un Estado fundado en valores liberales interviniera para resguardar la autonomía de los individuos (valor típicamente liberal) frente a los intentos de restricción que éstos pudieran sufrir de parte de los grupos de los que forman parte.

El comunitarismo cuestiona las raíces mismas de la teoría liberal, poniendo en duda el individualismo metodológico que le sirve de base. Como expresa Michael Sandel (2008:199), el énfasis que el liberalismo pone en la libertad de elección individual no da cuenta adecuadamente de conceptos como los de comunidad, solidaridad y pertenencia. El liberalismo, al insistir sobre la pluralidad de concepciones de la vida buena en las sociedades, cometería el error de exigir a los ciudadanos que releguen completamente sus convicciones morales y religiosas al ámbito privado.

Pero además de criticar la concepción del individuo como una abstracción carente de anclaje real, se critica también el concepto de bien social, igualmente abstracto, que las teorías liberales suelen utilizar. Según apunta Michael Walzer en su célebre texto *Las esferas de la justicia* (1993), las teorías liberales al estilo de la de Rawls no tendrían en cuenta que el significado de los bienes sociales depende del contexto en el que se encuentran lo que obligaría a formular diferentes criterios de distribución en diferentes esferas de justicia. Pero a su vez, el hecho de algo sea considerado como un bien dentro de una esfera determinada depende de la existencia de una tradición comunitaria que lo califica como tal.

Un enfoque paradigmático dentro de la visión comunitarista es el de Charles Taylor. Taylor se enfoca en la necesidad de protección de las comunidades nacionales, tomando como ejemplo más claro el del Québec francófono en Canadá. Este interés de Taylor en la protección de las comunidades nacionales viene justificado por su intento de realizar una nueva lectura de lo que él denomina la *cultura de la autenticidad* (Taylor, 1991:13-23; 1994:28-35). Se trata de una forma de vida que nació en el siglo XVIII y recibió luego aportes del romanticismo, y que se centra en dos ideas fundamentales: primero, que la fuente de la moralidad es la libertad humana de autodeterminarse; segundo, que cada persona tiene un modo particular de ser humano.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

Este *ideal de autenticidad* intensificó la importancia del reconocimiento a partir de una nueva comprensión de la identidad personal que emergió en esa época<sup>321</sup>.

Si en las sociedades premodernas el reconocimiento no era un problema no es porque no existiera, sino todo lo contrario: porque se daba por supuesto. Dado que los horizontes eran fijos, la pertenencia de una persona a un cierto rango implicaba ya el reconocimiento de esa persona dentro de las cualidades de ese rango. Es en la Modernidad cuando se abre una posible brecha entre el reconocimiento pretendido y el reconocimiento que los demás están dispuestos a otorgar (Taylor, 1996:13).

Según Taylor la Modernidad dio lugar a un reclamo de respeto a la igual dignidad de los seres humanos (lo que pide la no discriminación de los ciudadanos por razón de sus diferencias), pero simultáneamente a un reclamo de trato diferenciado en función de las distintas identidades culturales. El argumento central que justificaría que este último reclamo sea atendido radica en que nuestra identidad está formada, al menos parcialmente, por el reconocimiento o no reconocimiento de los demás (Taylor, 1994:25-39).

Sin embargo, este ideal de vida se ha deslizado, en nuestra época, hacia formas de realización personal orientadas sólo hacia el propio yo, combinadas con una tendencia intelectual general hacia el nihilismo (Taylor, 1991:55-69). De hecho, para Taylor (1991:71-80 y 117) el éxito del liberalismo puramente procedimental que proclama la neutralidad estatal está indisolublemente ligado a la deriva subjetivista que conlleva la falta de identificación del individuo con la sociedad en tanto comunidad. La respuesta de Taylor no es el rechazo de la ética de la autenticidad, sino por el contrario, una crítica a sus derivas subjetivistas en nombre del propio ideal de la autenticidad.

La defensa del ideal de autenticidad implica una reivindicación de los lazos comunitarios, en razón del carácter esencialmente dialógico de la vida humana: la formación de la identidad de los seres humanos se produce efectivamente contra el horizonte de la vida en común (Taylor, 1991:32-33).

“Una cosa que no podemos hacer, si queremos autodefinirnos de modo significativo, es suprimir o negar el horizonte contra el cual las cosas toman sentido para nosotros” (Taylor, 1991:37, traducción nuestra).

El enfoque de Taylor parecería en este sentido tener más en cuenta la protección de la cultura en sí misma que la igualdad de sus miembros. De hecho, pone

---

<sup>321</sup> Evidentemente, no es que antes del siglo XVIII las personas no tuvieran identidades, o que no necesitaran el reconocimiento de los demás; lo que sucede es que hasta ese momento identidad y reconocimiento no habían resultado problemáticos. En efecto, es posible hablar de la *identidad* de los premodernos en el sentido que ellos también vivían dentro de un horizonte moral. Pero su identidad no era como la de los modernos, no era una identidad propia del individuo (Taylor, 1996:12). En primer lugar, porque dependía de lo universal, antes que de lo personal. Tratándose de una sociedad de rangos, el horizonte de cada persona era el de su grupo, su clase, su rango, su sexo, etc. En segundo lugar, porque los horizontes estaban preestablecidos, sin lugar para la innovación. La originalidad personal era error y desviación. Y en tercer lugar, porque el horizonte estaba configurado al modo de un hecho dado, al modo de un destino o hecho objetivo.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

de manifiesto que el mayor riesgo de la deriva subjetivista de nuestro tiempo es la fragmentación. La gente se vuelve cada vez más incapaz de aceptar propósitos comunes y llevarlos a cabo, lo que produce finalmente una falta de identificación con la sociedad como comunidad (Taylor, 1991:109-121). El énfasis en los aspectos sociales por sobre los individuales, según se ha advertido, podría dar lugar a situaciones opresivas del individuo por parte del grupo<sup>322</sup>.

El desafío consiste en encontrar una forma de respeto igualitario a la dignidad humana, pero que respetara las diferentes identidades, es decir, que no fuera homogeneizante. El respeto a las diferentes identidades podría llevar en algunos casos a preferir la defensa de la identidad cultural por encima de ciertos derechos individuales (no sólo de los miembros del grupo, cuestión mencionada en el párrafo anterior, sino incluso de terceros). En este sentido, el modelo defendido por Taylor llama a una distinción entre derechos fundamentales y otras ventajas o inmunidades generalmente reconocidas. Respecto de los primeros no debe haber diferencia alguna; la protección del hábeas corpus, por ejemplo, ha de estar garantizada en forma absolutamente igualitaria. En cambio, cuando estén en juego los segundos, habrá que balancear la importancia de los mismos con la importancia del reconocimiento de las diferencias culturales, lo que puede dar lugar a preferir estas últimas. Estamos ante un *igualitarismo hospitalario a las diferencias* (Taylor, 1994:61).

En todo caso, ¿cómo saber por dónde pasa el límite de lo aceptable? Hay que partir de la *presunción* de que cada una de las culturas que demandan reconocimiento tiene algo que decir a todo el género humano. Pero este punto de partida es sólo una presunción, que debe ser demostrada concretamente en el estudio de cada cultura (Taylor, 1994:67). La presunción de la que habla Taylor es difícil de hacer funcionar en la práctica. León Olivé (1999:75-81) se ha encargado de mostrar que respecto de la interpretación de esta presunción hay dos posibilidades. O bien se la considera una afirmación empírica, de modo que quedaría abierta la posibilidad de que haya culturas que no sean merecedoras de protección; o bien se la considera como una presunción válida *a priori*. Pero en ambos casos tenemos que enfrentarnos con ciertos problemas. En el primero, el de encontrar los estándares que permitan valorar las culturas. Y aunque utilicemos aquí la vía hermenéutica de la fusión de horizontes para encontrar esos estándares, no por ello dejarán de ser *nuestros* estándares. En el segundo caso, estaremos frente a un criterio de racionalidad absoluta y universal semejante al del liberalismo, aunque diferente en su contenido, que presume en forma *absoluta y universal* la validez de toda cultura<sup>323</sup>.

---

<sup>322</sup> Véanse en este sentido las críticas de Gianni (2001:32-33) y de Peña-Ruiz (2008:213).

<sup>323</sup> Ahora bien, el mismo Taylor admite que el reclamo de igualdad de valor para las diferentes culturas puede resultar paradójico. Porque reclamar el igual valor de todas ellas presupone que existe un parámetro común que permite obtener ese juicio de igualdad. Sin embargo, para Taylor, bajo esta forma el reclamo resultaría inadmisibles. Todo lo que podemos decir es que es razonable suponer que las



#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

La protección de la cultura compartida tiene también consecuencias a nivel de la teoría democrática (Taylor, 1996:16-17). Un Estado democrático debe hacer frente a cuestiones decisivas respecto de la convivencia de sus miembros. Por ello no es posible que los procedimientos democráticos se limiten a expresar la suma de opiniones en un sentido o en otro; la deliberación democrática no puede ser, como lo proponen los liberales, un procedimiento que se limite a un mero reflejo de opiniones dispersas. La estabilidad política sólo es posible si los miembros del pueblo se encuentran comprometidos en una lealtad común. Un Estado democrático exige un pueblo con una fuerte identidad colectiva. En la medida en que los subgrupos que componen el Estado no puedan o no quieran mantenerse unidos, por el peso que representa esta exigencia de compromiso y cohesión, reclamaran la existencia de su propio Estado.

Ante la insuficiencia del procedimentalismo liberal, Taylor realiza un llamado a reforzar los vínculos colectivos al interior de la unidad política. Taylor (2011a:47-48) cree que las sociedades democráticas deben basarse en una particular *filosofía de la civilidad*. Esta filosofía de la civilidad puede incluir una religión civil al estilo de Rousseau, ya se trate de una religión civil propiamente religiosa (como ocurrió en la joven república norteamericana) o de una religión civil antirreligiosa (como en la I República Francesa). Pero no es indispensable ni conveniente que lo haga. De hecho, para Taylor, una democracia realmente pluralista no puede volver a un sistema de religión civil sin traicionar sus propios principios (Taylor, 2011a:47-48). Lo que Taylor quiere señalar con la idea de *filosofía de la civilidad* es que una democracia sólo puede funcionar si la mayoría de sus miembros están convencidos de que su sociedad política es una empresa común de considerable trascendencia. Piénsese por ejemplo en las políticas redistributivas: para que ellas puedan funcionar es necesario que los miembros de las sociedades tengan un alto grado de compromiso mutuo (Taylor, 1999).

Aquí Taylor llega a un callejón sin salida, y por eso su perspectiva es bastante pesimista. Aunque critica el *overlapping consensus* de Rawls, al que considera algo nuevo y no probado en la historia, y por ello intrínsecamente inestable, señala que las sociedades democráticas están condenadas a vivir en un *overlapping consensus* (Taylor, 2011a:47-48). En otro escrito, Taylor (1999) expresa esta tensión de otro modo: para el autor canadiense no existe otra opción que la de ser cosmopolitas y patriotas al mismo tiempo, luchando por un patriotismo abierto a las solidaridades universales, contra otros patriotismos más cerrados.

---

culturas que han provisto de un horizonte de sentido a un número importante de seres humanos durante un largo periodo de tiempo son casi con certeza merecedoras de nuestro respeto. La presunción no nos requeriría un juicio inauténtico de igualdad de valor, sino la apertura a un estudio que pueda ampliar nuestros horizontes de sentido, mediante la incorporación de los que provienen de otras culturas. Incluso los principios liberales que reclaman igual aplicación para todos los ciudadanos no podrían considerarse baremos neutrales, sino una de las varias opciones culturales en juego (Taylor, 1994:62 y 71-73).

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

El reforzamiento de lo colectivo tiene importantes consecuencias respecto del carácter secular del Estado. Aunque Taylor reconoce que el carácter secular del Estado es importante, cree que se debe evitar el *fetichismo de ciertas soluciones institucionales*, y adoptar en cada caso la forma de secularismo estatal que mejor convenga a las metas que ese secularismo busca alcanzar, evitando así la santificación de determinados procedimientos institucionales como la separación del gobierno y las instituciones religiosas o la neutralidad estatal (Taylor 2011a:41).

El pluralismo moral es una de las preocupaciones centrales de la filosofía política contemporánea porque es la base de las diferencias más profundas y complejas entre los ciudadanos. Pero sucede que la neutralidad del Estado a este respecto no es ni puede ser absoluta. Por ejemplo: el Estado defiende el principio según el cual los individuos son agentes morales autónomos y en consecuencia favorece el desarrollo de la autonomía crítica de los alumnos en los colegios. Fomentando este desarrollo de la autonomía, el Estado dificulta la tarea de los padres que intentan transmitir un universo peculiar de creencias a sus hijos, basado en el respeto de determinadas tradiciones al margen de la influencia mayoritaria de la sociedad. Taylor cree, sin embargo, que estas tradiciones, en tanto representan compromisos fundamentales de los individuos sobre determinadas formas de vida y son así distintas de las meras preferencias no fundamentales, son merecedoras de protección (Taylor y Maclure, 2010:17-27).

Pero, ¿por qué el Estado debería garantizar la subsistencia de determinadas creencias religiosas del mismo modo que, por ejemplo, garantiza la salud de los ciudadanos? Una de las razones que se suelen invocar para diferenciar peticiones motivadas en razones de salud y peticiones basadas en razones religiosas es que las personas con una enfermedad no han elegido padecerla, en cambio las personas con determinadas creencias religiosas sí las han elegido. Los liberales suelen insistir en que todos los individuos han de tener el mismo acceso a recursos, pero que corresponde a ellos elegir qué conjunto de posibilidades desean realizar con esos recursos. Si un individuo tiene *gustos caros*, porque cree que una vida digna exige por ejemplo realizar cuatro cruceros de lujo al año, no puede exigir que el Estado haga lugar a sus reclamos; en cambio un individuo que padece de cáncer sí tiene una pretensión legítima porque no ha elegido sufrir esta enfermedad.

Para Taylor, el igual valor moral reconocido a todas las personas exige que todas tengan iguales posibilidades de desarrollar su modo de vida. Por ello las creencias religiosas no han de considerarse equivalentes a los *gustos caros*. En primer lugar, las convicciones fundamentales, incluidas las creencias religiosas, deben diferenciarse de otras creencias y preferencias personales, porque contribuyen a dar un sentido a la vida de las personas. En segundo lugar, y teniendo en mente este particular estatus de las convicciones de conciencia, hay que recordar que muchas normas no son neutrales a su respecto, y perjudican a determinadas categorías de ciudadanos, como en el ejemplo de

#### **Capítulo IV**

### **La religión en la democracia: perspectivas políticas**

los padres con formas de vida tradicionales que vimos hace un momento (Taylor y Maclure, 2010:89-101).

En la obra de Taylor hay una tensión no del todo resuelta entre la necesidad de reforzar los lazos de solidaridad al interior de una unidad política globalmente considerada y, al mismo tiempo, potenciar los vínculos dentro de las comunidades que forman parte de esa unidad política. A esta cuestión se refiere Michael Walzer (2010:166-169) cuando habla de las sociedades contemporáneas como unión de uniones sociales. Estas últimas uniones son precarias, sujetas permanentemente a las fuerzas disociativas de las movilidades. Surge así un problema: si las uniones son débiles, el Estado (como única unión superviviente) tenderá a reforzarse más allá de los límites que el propio liberalismo ha establecido. Para evitar esto, dice Walzer, hay que reforzar las entidades intermedias.

Como ya lo hemos mencionado, para Walzer (2010:175) el liberalismo necesita correcciones comunitaristas periódicas, porque tiende a la inestabilidad y a la atenuación de los vínculos sociales. El liberalismo lleva intrínsecamente a una atenuación más o menos constante de todos los vínculos subyacentes que posibilitan las uniones sociales. El único remedio vigoroso frente a este debilitamiento de lo comunitario es la restricción antiliberal de ciertas movilidades y derechos de ruptura con la tradición a la que se pertenece. Esto es lo que puede aportar el comunitarismo. Pero como el refuerzo de los lazos comunitarios choca con la fuerte valoración de la capacidad de disociación que tienen los individuos, el refuerzo es necesariamente temporal. Así, la relación entre el liberalismo y el comunitarismo es una relación de ida y vuelta.

En un interesante ejercicio de descripción histórico-política, Walzer (1997a; 1997b) se refiere a cuatro formas de organizar la multiculturalidad en el seno de una agrupación política o, lo que es lo mismo, a estructurar las relaciones entre las uniones sociales al interior de una unión social mayor. La primera forma es la de los imperios de la Antigüedad, como Persia y Roma. Los diferentes grupos conquistados mantienen autonomía cultural y legal, coexistiendo unos junto a otros de modo que sus interacciones recíprocas son reguladas por burócratas imperiales de conformidad con reglas imperiales. Pero el imperio no se entromete en la vida interna de las comunidades coexistentes, al menos no mientras los impuestos sean pagados y se mantenga la paz. Al interior de cada grupo se mantiene la homogeneidad, y los miembros de un grupo que se mantienen seguros en su interior no son libres de pasar a formar parte de otro grupo. La segunda forma es el consorcio bi-nacional o tri-nacional que constituye un Estado moderno (es el caso de Bélgica o Suiza, además de Chipre, Líbano, etc.). Es un intento de mantener la coexistencia imperial, aunque sin los burócratas imperiales y sin la distancia que hacía de estos burócratas gobernantes más o menos imparciales.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

La tercera forma es la de los Estados modernos en los que existe una mayoría nacional dominante que organiza la vida en común en función de su historia y de su cultura. En la medida en que estos Estados son también democráticos y liberales, esta mayoría tolera a los grupos minoritarios. En general esta tolerancia no está focalizada en los grupos en sí, sino más bien en los miembros de tales grupos en tanto que miembros. La religión, cultura e historia de las minorías son cuestiones privadas. La cuarta forma es la de los Estados que reciben inmigración. Aquí también se prioriza la perspectiva individual por sobre la grupal. El objeto de la tolerancia estatal son opciones individuales, actos individuales de adhesión a una determinada cultura o religión. A ningún grupo se le permite organizarse de modo de tener control sobre ciertos espacios o ciertos recursos<sup>324</sup>.

La distribución del poder en cada caso es diferente. En los imperios multinacionales, el poder está en manos de los burócratas imperiales. Hay igualdad entre los grupos conquistados porque cada uno de ellos está, en teoría, igualmente sometido al poder imperial. En el caso de los Estados consorciales, se requiere respeto y negociación por parte de los grupos. En los Estados nacionales con minorías nacionales y en los Estados con grupos inmigrantes, el poder político está en manos de la mayoría. Los grupos minoritarios están sometidos a la mayoría, y serán probablemente vencidos en cualquier votación democrática<sup>325</sup>.

Desaparecidos hoy los imperios en su forma antigua, las tres formas políticas relevantes que permiten pensar las relaciones entre mayorías y minorías son la del Estado consorcial bi-nacional o tri-nacional, la del Estado nacional con minorías en su interior y la del Estado de inmigración. La propuesta de Walzer (1997b:83-92) parte de la idea de que existen dos proyectos modernos. Por un lado, el proyecto de inclusión democrática de los individuos, que los libera de las antiguas comunidades corporativas, aunque acepta las asociaciones que ellos forman. Por otro lado, el proyecto de separación de los grupos, de modo que los individuos son aceptados como miembros de un grupo auto-organizado. Ambos proyectos coexisten y no hay razón para preferir a priori uno sobre otro: estamos nuevamente ante la tensión ya señalada entre individuo y grupo y, en definitiva, entre liberalismo y comunitarismo.

---

<sup>324</sup> Habría una quinta forma de relaciones, las que se dan en la sociedad internacional como conjunto de Estados soberanos que, en sus vínculos recíprocos, toleran las prácticas que suceden al interior de otros Estados. El límite está en los actos de barbarie, que dan la posibilidad, pero no la obligación, de intervenir.

<sup>325</sup> Cada una de estas formas políticas ejemplifica un modo de estructurar la tolerancia entre grupos. En el caso de los imperios (y también de la sociedad internacional), la tolerancia está dirigida a los grupos. En el caso de las consociaciones, la tolerancia también se dirige a los grupos, pero éstos están reunidos en torno de una ciudadanía común que justifica ciertas intervenciones para defender derechos individuales. Finalmente, en los modelos de Estado-nación y en el caso de las sociedades de inmigrantes, la tolerancia se dirige en primer lugar a los individuos en tanto que ciudadanos, y sólo después a ellos en tanto que miembros de grupos. En este modelo es posible que los miembros de las minorías se asimilen en la cultura mayoritaria, si la hay; también es posible no estar afiliado a ningún grupo concreto.

## **Capítulo IV**

### **La religión en la democracia: perspectivas políticas**

Pero el proyecto moderno se entremezcla hoy con otro, de carácter más bien posmoderno que no desplaza sino que se superpone al proyecto moderno. En nuestros días, la gente siente (sobretudo en sociedades de inmigración) cómo se difuminan las fronteras y las identidades. La fuerza de los grupos sobre sus miembros se debilita cada vez más. El proyecto posmoderno es el de un individuo dividido. Como resultado de la constante relación entre individuos todos se vuelven un poco extranjeros en su propia tierra. Los individuos se mezclan con los miembros de otros grupos, de modo que no sólo hay familias mixtas sino también individuos mixtos.

El desafío es, para Walzer, el de fortalecer los grupos porque es a partir de ellos que los individuos forman sus identidades. Veamos un ejemplo de fortalecimiento de los grupos intermedios que da el propio Walzer y que corresponde al mundo de lo religioso:

“El [...] ejemplo es el uso de exenciones fiscales y de las correspondientes subvenciones de dinero procedente de la recaudación impuestos para que diferentes grupos religiosos puedan gestionar unos sistemas amplios de guarderías, hogares de la tercera edad, hospitales, etc.: sociedades del bienestar dentro del propio Estado del bienestar. No digo que estas sociedades privadas y pluralistas compensen la mala calidad del Estado del bienestar estadounidense. Pero sí mejoran la prestación de servicios al convertirla en una consecuencia más directa de la solidaridad comunitaria. Aquí, el papel del Estado, además de establecer criterios mínimos, consiste en mitigar (ya que, en este caso, no puede solucionar del todo) el mencionado problema del polizón. Si un cierto número de hombres y mujeres acaban en un hogar católico para personas de la tercera edad, aunque jamás hayan aportado nada a una organización benéfica católica, como mínimo, habrán pagado sus impuestos. Pero, entonces, ¿por qué no nacionalizar todo el sistema de prestaciones sociales y poner fin así al problema del polizón? [...] la unión social de uniones sociales siempre debe operar a dos niveles: un sistema de prestaciones y servicios sociales gestionado enteramente por asociaciones privadas sin ánimo de lucro daría una cobertura peligrosamente inadecuada y poco equitativa; pero, por otra parte, un sistema totalmente nacionalizado impediría que se expresaran las solidaridades locales y particularistas” (Walzer, 2010:169-170).

En lo relativo a las llamadas restricciones internas, la postura de Walzer se acerca a la de Kymlicka. A diferencia de lo que parece sugerir Taylor, Walzer (1997a:172) no cree que estén moralmente justificadas las restricciones internas, aunque considera que si los grupos están voluntariamente constituidos y la salida es una posibilidad real de sus miembros, no será necesario reforzar legalmente la prohibición de las restricciones internas. Finalmente, Walzer (1997b:80-82) se expresa a favor de tolerar a los grupos intolerantes, aunque no de darles poder para que pongan en práctica de modo general su régimen de intolerancia.

La separación las iglesias y el Estado busca justamente no dar poder a grupos religiosos que se puede presumir que serán intolerantes. Sin embargo, aunque Walzer reconoce la importancia de tal separación, se opone a hacer una lectura estricta del principio de neutralidad estatal. En primer lugar, porque una distinción entre lo político

#### **Capítulo IV**

### **La religión en la democracia: perspectivas políticas**

y lo religioso no es siempre conceptualmente clara. En segundo lugar, porque desde su perspectiva comunitarista sostiene que en muchos casos hay que flexibilizar esa neutralidad para permitir un reconocimiento público de las identidades (Walzer, 2010:226-234).

Los liberales no dejan de enfatizar los riesgos que puede conllevar el comunitarismo: el totalitarismo estatal, si se enfatiza demasiado lo colectivo a nivel de la sociedad global; o la formación de guetos, si se enfatiza demasiado lo colectivo a nivel de los grupos al interior de la sociedad global. Los autores comunitaristas están preocupados por la pérdida de valores y virtudes de lealtad y solidaridad en las modernas sociedades capitalistas, que es vista cada vez más como un compuesto de individuos egoístas sólo interesados en una estructura estatal que garantice el cumplimiento de los compromisos contractualmente asumidos. Aunque en el diagnóstico probablemente los comunitaristas no estén equivocados, una tal propuesta puede ser vista con recelo por parte de quienes consideran que a lo largo del siglo XX los proyectos de reemplazar el Estado liberal y su neutralidad hacia los grupos étno-religiosos ha llevado a un desconocimiento de los derechos de los individuos y de los colectivos minoritarios por parte de gobiernos autoritarios, sean de carácter religioso, socialista o nacionalista (Apel, 1997:200).

Por otro lado está la crítica según la cual las posturas comunitaristas llevan a la formación de guetos. Javier De Lucas (1994:60-70), que como hemos visto rechaza lo que considera el falso universalismo de los derechos y propicia una ciudadanía que reconozca las diferencias, cree que este reconocimiento no puede hacerse a partir de una perspectiva comunitarista que proclama la primacía de su propia tradición cerrada e imposibilita el diálogo. El verdadero pluralismo, dice De Lucas, exige la coexistencia de múltiples puntos de vista incluso en cosas importantes, pero con un núcleo común sustentado en la Constitución.

Es cierto sí que, en algunos casos, las diferencias radicales entre liberales y comunitaristas en el plano teórico no se traducen necesariamente en diferencias en el plano de las políticas concretas. Así lo expresa Michael Sandel:

“En ciertos temas, ambas teorías pueden producir argumentos distintos que justifiquen políticas similares. Por ejemplo, el movimiento de defensa de los derechos civiles de la década de 1960 puede ser justificado por los liberales en nombre de la dignidad humana y el respeto a las personas, pero también puede ser justificado por los comunitaristas en nombre del reconocimiento pleno de unos conciudadanos indebidamente excluidos de la vida común de la nación. Y si los liberales pueden apoyar la educación pública con la esperanza de que prepare a los estudiantes para ser individuos autónomos, capaces de elegir sus propios fines y de tratar eficazmente de alcanzarlos, los comunitaristas pueden estar a favor de la educación pública porque esperan que prepare a los estudiantes para ser buenos ciudadanos, capaces de contribuir significativamente a las deliberaciones y a las actividades públicas. En otros temas, sin embargo, las dos éticas pueden desembocar en políticas diferentes. Los comunitaristas serían

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

más propensos que los liberales a permitir que un ayuntamiento prohibiera las tiendas de material pornográfico, alegando que la pornografía atenta contra el modo de vida de la localidad y los valores que lo sustentan” (Sandel, 2008:210).

De hecho, el propio Sandel intenta una postura que combina elementos liberales y comunitaristas. Sandel (2008:329) acepta que su teoría puede, en cierto sentido, ser calificada como comunitarista, por las críticas que formula al liberalismo. Pero sostiene que él no se identifica necesariamente en todos los puntos con el bando comunitarista. Para el autor hay dos modos de vincular la idea de justicia a las concepciones del bien. El primero sería aquel por el cual los principios de justicia derivan su fuerza moral de las concepciones del bien vigentes en una sociedad particular, es decir, de una determinada tradición. Esta perspectiva, que asume por ejemplo Walzer, es insatisfactoria. Para Sandel, Walzer pone la pertenencia a la comunidad por delante de los derechos: así, tener derecho a un bien determinado depende del rol que ese bien desempeña en nuestra vida comunitaria y de su importancia para sus miembros<sup>326</sup>. Pero esto implica adoptar una postura conservadora y acrítica. Las sociedades que se mantienen fieles a las concepciones compartidas de sus miembros no son necesariamente justas, sino simplemente coherentes. Para que la noción de justicia tenga alguna fuerza crítica debe estar basada en unos criterios que sean independientes de cualquier sociedad concreta: si no, la justicia cae prisionera de los propios valores que debe juzgar (Sandel, 2008:239).

El segundo modo lleva a sostener que los principios de justicia derivan su fuerza moral de su capacidad para promover algún bien humano de importancia, con prescindencia de si esos principios están o no reconocidos en la tradición de la sociedad. A esta forma de comunitarismo adhiere Sandel (2008:329). Por eso, Sandel rechaza una afirmación de los liberales (que los derechos no dependen de ninguna concepción de la vida buena) pero acepta otra (que hay ciertos derechos individuales que son tan importantes que ni siquiera el bienestar general puede anularlos).

Los liberales necesitan una definición de los derechos que no dependa de consideraciones utilitarias, pero que tampoco dependa de una concepción particular del bien. La solución es entonces la distinción entre lo correcto y lo bueno o, lo que es lo mismo, la prioridad del sujeto individual sobre sus fines. Esto implica que el yo nunca se define por sus metas y sus adhesiones, ya que siempre es capaz de dar un paso atrás para estudiarlos, valorarlos y tal vez revisarlos. De acuerdo con la ética liberal, si necesitamos un marco neutral, es decir, un marco de derechos que rehúse elegir entre propósitos y fines diferenciados, es precisamente porque somos sujetos esencialmente

---

<sup>326</sup> Por ejemplo, la provisión pública de la atención sanitaria puede defenderse no sólo desde un *derecho universal al tratamiento* sino también alegando las características de la sociedad estadounidense contemporánea (lo que para los cristianos medievales era el cuidado de las almas, es para los estadounidenses contemporáneos el cuidado de los cuerpos).

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

separados e independientes<sup>327</sup>. Si el yo es previo a sus fines, lo correcto ha de ser previo a lo bueno. Para los críticos comunitaristas, y aquí coincide Sandel, los seres humanos no pueden concebirse a sí mismos como seres independientes hasta ese punto, como portadores de un yo individual totalmente desligado de sus metas y adhesiones (Sandel, 2008:209-210).

Esto tiene consecuencias en el campo de la libertad religiosa. Si se acepta que la libertad religiosa es importante sólo porque permite elegir un determinado estilo de vida, con prescindencia de cuál sea el contenido concreto de ese estilo de vida, se corre el riesgo de amparar bajo el nombre de un derecho fundamental cualquier tipo de preferencia arbitraria de los ciudadanos. La asimilación de la libertad religiosa a la libertad en general que hacen los liberales puede confundir la mera satisfacción de preferencias con el cumplimiento de deberes (Sandel, 2008:334). Si se admite que quienes observan el *sabbat* puedan hacerlo coincidir con su día festivo, ¿por qué no permitir lo mismo a quienes quieren que su día festivo coincida con el día en el que van a ver el fútbol? Si el contenido concreto que se asigna a la libertad no forma parte de la propia definición de la libertad, porque la asignación de fines para la vida es una tarea que corresponde a los individuos y no al Estado, resulta que sólo interesa la forma misma de esa libertad. Y de este modo, se permite que cada individuo le dé el contenido que crea más conveniente, sin que el Estado pueda entrar a juzgarlo, puesto que esto implicaría que el Estado asigna fines vitales a los ciudadanos (por ejemplo, decidiendo que tiene más valor participar de la ceremonia religiosa del *sabbat* que ir a ver el fútbol).

“El liberal podría responder que la libertad religiosa es importante por la misma razón por la que lo es la libertad individual en general: para que las personas sean libres de vivir autónomamente y de escoger sus propios valores y actuar conforme a ellos. Desde este punto de vista [...] el respeto invocado por la libertad religiosa no es, en sentido estricto, un respeto por la religión, sino por el sujeto individual que se adhiere a ella. [...] Esta forma de defender la libertad religiosa antepone lo correcto a lo bueno: intenta garantizar el derecho a la libertad religiosa sin realizar juicio alguno sobre el contenido de las creencias de las personas ni sobre la importancia moral de la religión como tal. Pero el mejor modo de concebir el derecho a la libertad religiosa no es como un caso particular de un derecho más general a la autonomía individual [...] Lo que hace que una creencia religiosa sea merecedora de respeto no es el modo en que ésta se adquiere – ya sea por elección, revelación, persuasión o habituación –, sino el lugar que ocupa en una vida buena, las cualidades de carácter que promueve o (desde un punto de vista político) su tendencia a cultivar los hábitos y las disposiciones que caracterizan a los buenos ciudadanos (Sandel, 2008:232-233).

---

<sup>327</sup> Para los liberales, cuando la política se basa en la idea de un bien común, tiende a fomentar lealtades y tradiciones particulares, permitiendo el prejuicio y la intolerancia. Por el contrario, los comunitaristas con los que Sandel (2008:212) está de acuerdo creen que la intolerancia florece con más fuerza ahí donde las raíces son poco firmes y se anulan las tradiciones.



Así, para Sandel, no tiene sentido decir que se protege la libertad religiosa con independencia del contenido que los individuos den al ejercicio de esa libertad. Si tiene sentido proteger la libertad religiosa es sólo porque se presupone previamente que la religión es algo valioso.

### *2.3. EL REPUBLICANISMO Y LA UNIDAD DEL CUERPO POLÍTICO*

Podemos remontar la tradición republicana como propuesta política global al pensamiento de Jean-Jacques Rousseau. Para el ginebrino, el núcleo de la República es la voluntad general, orientada por un propósito común a todos los ciudadanos que participan en su formación de modo igualitario. La voluntad general no es una mera sumatoria de opiniones individuales, sino el ejercicio de la autonomía por parte del cuerpo político, que se da a sí mismo leyes universales, que garantizan libertades iguales para todos. Estas libertades no son, como en el caso del liberalismo, un límite a la voluntad general, sino que por el contrario, son su propia plasmación<sup>328</sup>.

La República en la forma concebida por Rousseau requiere una cierta homogeneidad entre sus miembros. Es necesaria cierta unidad que le dé cohesión. Ésta se encuentra en la religión<sup>329</sup>. Como mecanismo de cohesión social, propone Rousseau la existencia de una religión civil, una religión del ciudadano. Rousseau cree que Hobbes vio el mal que implicaba la separación entre el Estado y la religión, y sostuvo por ello la necesidad de reunirlos en una única entidad, pero pronto advirtió que su sistema era incompatible con el cristianismo. Rousseau opta por una nueva forma de unir Estado y religión: es la vía de la religión civil.

La religión civil tiene un contenido que debe ser fijado por el soberano, no como dogma de fe, sino como dogma de sociabilidad. Aunque el Estado no pueda

---

<sup>328</sup> Según Habermas, Rousseau reconoce una conexión interna entre soberanía popular y derechos humanos. Dado que la voluntad soberana del pueblo puede expresarse solamente a través del lenguaje de leyes universales y abstractas, dicha voluntad ha *inscrito* en éste el derecho a iguales libertades. Los derechos humanos no son derechos innatos previos al ejercicio de la soberanía, sino el propio modo de realización de la soberanía popular. La voluntad común de los ciudadanos está ligada, mediante leyes universales y abstractas, a un procedimiento legislativo democrático, que por sí mismo excluye todos los intereses no generalizables y admite tan sólo regulaciones que garanticen libertades iguales para todos y cada uno de los ciudadanos. En este punto se ve la concesión que el republicanismo rousseauiano hace al liberalismo: el ejercicio procedimentalmente correcto de la soberanía popular asegura simultáneamente el principio liberal de igualdad ante la ley, porque garantiza libertades iguales para todos; pero estas libertades iguales son libertades de ciudadanos que forman parte de una comunidad homogénea constituida por tradiciones culturales comunes (Habermas, 1994a:227).

<sup>329</sup> Rousseau ataca igualmente a las religiones reveladas y a los materialistas ateos, y desarrolla una religión natural, basada en la existencia de un Ser Supremo que está probada por el orden sensible del universo, y confirmada por su propio sentimiento religioso. Explica Rousseau en *El contrato Social* ([1762]1985) que en un comienzo los hombres tuvieron como reyes a sus dioses, es decir, su gobierno era teocrático. Cada pueblo tenía sus dioses, y había tantos dioses como pueblos. Como no había distinción entre las leyes de un pueblo y sus dioses, toda guerra política era también guerra de religión; la única manera de imponer los dioses propios a otro pueblo, era sometiéndolo políticamente.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

obligar a nadie a creer en esta religión civil, sí puede obligar a abandonar al Estado a quien no la profese, no porque éste sea impío, sino porque es insociable.

“Hay entonces una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos deben ser fijados por el soberano, no como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin poder obligar a nadie a creer en ellos, es sin embargo posible expulsar del Estado a quien no cree; no como impío, sino como insociable, como incapaz de amar sinceramente las leyes, la justicia y de inmolarse por su deber. Y si alguno, después de haber reconocido públicamente estos mismos dogmas, se comporta como si no creyera en ellos, que sea castigado con la muerte; ha cometido el más grande de los crímenes, ha mentido delante de las leyes.

“Los dogmas de la religión civil deben ser simples, en número reducido, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes: he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos, yo los limito a uno solo, y es la intolerancia: ella entra dentro de los cultos que hemos excluido previamente” (Rousseau, [1762]1985, traducción nuestra).

No se trata de establecer una religión positiva como religión nacional. Dado que en su tiempo, cree el pensador de Ginebra, no hay ni puede haber religión nacional exclusiva de un pueblo, es necesaria la tolerancia religiosa. Pero la tolerancia de los diferentes cultos entre sí sólo es admisible en cuanto no interfiera con los deberes del ciudadano, deberes entre los cuales hay que contar la fidelidad a la religión civil<sup>330</sup>.

El representante más importante del republicanismo en el pensamiento contemporáneo es Jürgen Habermas. En su modelo de democracia deliberativa, existe una conexión interna entre derechos humanos y soberanía popular, pero diferente al modo en que la entendía Rousseau: para Habermas (1994a:229-230), los derechos humanos son las condiciones que sirven para institucionalizar las formas de comunicación necesarias para garantizar un proceso legislativo autónomo políticamente. No son tanto condiciones *restrictivas* como *habilitadoras* del ejercicio de la soberanía popular. Los derechos que garantizan la autonomía privada no son ni puros límites a la soberanía popular ni meros requisitos formales del proceso democrático: para el autor alemán, la autonomía privada y pública son co-originales y de igual importancia.

Habermas intenta defender una propuesta política respetuosa de los derechos individuales, pero al mismo tiempo ajena al Estado *blind to differences* del liberalismo más ortodoxo. Esto sería posible porque la autonomía de aquellos a quienes se dirige la ley no ha de entenderse sólo como autonomía privada garantizada por derechos individuales, sino también como autonomía pública en el sentido de que los sujetos se

---

<sup>330</sup> La crítica al ideal de igualdad de los liberales, que mencionamos más arriba, es aplicable también a la concepción rousseauiana de la soberanía popular. Refiriéndose a Rousseau, Iris Marion Young (1990:109) sostiene que la experiencia histórica ha mostrado que la defensa de la soberanía popular rousseauiana como garantía del punto de vista universal del interés colectivo ha llevado a la exclusión de muchos (mujeres, no blancos, no propietarios...) de la formación de la voluntad general.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

ven a sí mismos como los autores de las leyes a las que están sometidos en tanto sujetos privados (Habermas, 1994b:112-113).

En otras palabras, para que el Estado no sea insensible a las diferencias económico-sociales ni a las diferencias culturales o religiosas, todo lo que se requiere es una consistente actualización del sistema de derechos, por medio de un acuerdo de los ciudadanos respecto de qué situaciones han de ser consideradas iguales y tratadas en consecuencia, y qué situaciones son merecedoras de un tratado diferenciado. En definitiva, si se lee la teoría de los derechos en el sentido de incluir una actualización democrática los mismos, no hace falta introducir derechos diferenciados ajenos a la perspectiva liberal (Habermas, 1994b:113).

La postura de Habermas implica abrir las puertas a las demandas de reconocimiento, pero no desde una forma de favoritismo o excepción, sino desde el diseño y producción de la misma normatividad jurídica que así evitaría ver comprometida su neutralidad (Del Águila, 2007:47). En una perspectiva que puede calificarse como igualitarista en lo fundamental, el planteo de Habermas pretende hacer un lugar al reconocimiento de las diferencias.

En el debate entre los partidarios de un universalismo igualitarista y los partidarios del reconocimiento público de las diferencias, Habermas (2009a:73-80) busca una postura intermedia. Según el autor, los segundos quieren una adaptación del sistema jurídico a las reivindicaciones de las minorías y, en su versión más radical, también en un insostenible relativismo que declara la inconmensurabilidad de las culturas. Los primeros (que Habermas llama *secularistas*) abogan por una inclusión de todos los ciudadanos sin distinción de su origen cultural y pertenencia religiosa. Se basan originariamente en una postura universalista ilustrada, aunque hay también conversos, que han abandonado el multiculturalismo de izquierda para asumir la postura ilustrada, no por su carácter universal, sino precisamente por lo contrario: por ser su propia cultura, la cultura europea occidental. Entre ambos, Habermas reivindica un punto intermedio. Los secularistas tienen razón al insistir en la inclusión igualitaria de los ciudadanos. Cada comunidad religiosa debe hacer entonces un esfuerzo para admitir, desde las premisas de su propia fe, la legitimación secular del Estado constitucional (Habermas acepta aquí el *overlapping consensus* de Rawls). Pero los secularistas deben aceptar que no es posible identificar la neutralización del poder estatal con la exclusión de las manifestaciones religiosas del ámbito público.

Un punto central para comprender la propuesta del filósofo alemán es su distinción entre cuestiones éticas y cuestiones morales. Las primeras son las que surgen cuando nos enfrentamos a decisiones sobre mi o nuestro plan de vida, es decir, sobre lo que yo o nosotros considero o consideramos que es la *vida buena*; las segundas en cambio aparecen cuando intentamos resolver conflictos intersubjetivos de acuerdo con los intereses de todos los involucrados (Habermas, 1994a:217).

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

“En contraste con las deliberaciones éticas, que están orientadas hacia el *telos* de mi propia – o nuestra compartida – vida buena (por lo menos no malgastada), las deliberaciones morales requieren una perspectiva libre del egocentrismo o etnocentrismo de un punto de vista en primera persona. Bajo el punto de vista moral del igual respeto por cada persona y de la igual consideración por los intereses de todos, las en lo sucesivo penetrantemente dirigidas reclamaciones normativas de regulaciones legítimas de las relaciones interpersonales, quedan sumidas en una vorágine problemática” (Habermas, 1994a:219-220).

La propuesta liberal ortodoxa es la de un Estado neutro ante cualquier opción ética. Para Habermas, en cambio, esto es imposible. El Estado constitucional está permeado por opciones éticas. Las decisiones legislativas son sí la actualización de un sistema universal de derechos, pero no un mero reflejo del mismo. En la actualización concreta del sistema entra en juego la particular forma de vida de la sociedad (Habermas, 1994b:122-124). Una teoría de derechos universales no prohíbe a los ciudadanos optar, en su sistema legal, por una determinada teoría de lo bueno, compartida o acordada mediante la discusión política<sup>331</sup>. Pero sí les impide privilegiar una forma de vida a expensas de otras existentes en el Estado (Habermas, 1994b:128).

Como la integridad del individuo sólo puede ser garantizada protegiendo el ámbito de experiencias compartidas y contextos de vida en los que la persona ha sido socializada, es necesario garantizar iguales derechos de coexistencia a los diferentes grupos étnicos o culturales. Pero la protección de tales grupos está justificada sólo como una forma de reconocimiento a las identidades de sus miembros, no como una forma de protección *ecológica* de la cultura en sí misma. No se protegen culturas como se protegen especies en vías de extinción. La única forma de protección de la cultura en sí es la que ella misma pueda garantizar, de modo que a pesar de la revisión crítica a que debe estar abierta, las nuevas generaciones opten por continuar en las tradiciones en lugar de salirse de ellas (Habermas, 1994b:128-131).

De todas formas, el respeto del Estado constitucional tiene un límite: las interpretaciones del mundo de carácter fundamentalista, es decir, aquellas que exigen exclusividad para su forma de vida. El Estado constitucional sólo acepta aquellas visiones del mundo que son capaces de reconocerse mutuamente (Habermas, 1994b:132-133).

De acuerdo con esta visión, el Estado constitucional no es *completamente neutral*. Exige adhesión a un sistema de derechos, actualizados conforme a las exigencias de un determinado contexto histórico que constituye la forma de vida de la comunidad. Pero más allá de este *patriotismo constitucional*, a todos exigible, el Estado sí permanece *neutral frente a las opciones de vida de las sub-comunidades* incluidas en él (Habermas, 1994b:134-135), porque como se dijo más arriba, es necesario garantizar

---

<sup>331</sup> Como lo explica Habermas (1999:116) en otro lugar, la decisión inicial por una autolegislación democrática sólo puede llevarse a cabo por la vía de la realización de aquellos derechos que los mismos interesados tienen que reconocerse mutuamente si quieren regular legítimamente su convivencia.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

iguales derechos de coexistencia a los diferentes grupos. Claro que las opciones éticas de las distintas sub-comunidades coexistentes forman parte del horizonte general a la luz del cual han de interpretarse los derechos fundamentales garantizados por el Estado democrático. En este sentido, el contenido del patriotismo constitucional al cual se les exige adhesión también debe entenderse como una obra (parcialmente) suya. Al ciudadano sólo se le exige lealtad a ese patriotismo constitucional, pero no a una determinada opción de vida.

Nótese bien la diferencia siguiente (Habermas, 1999:123-126). Todos los ordenamientos jurídicos están impregnados de un contenido ético, en el sentido de que interpretan los principios constitucionales (de contenido universalista) a la luz de de las experiencias de la historia nacional, la tradición, la cultura y la forma de vida históricamente dominante. En la regulación de la mayoría de las cuestiones sensibles se refleja la autocomprensión ético-política de la cultura mayoritaria. La discriminación a las minorías puede suprimirse mediante una inclusión suficientemente sensible a la situación de las minorías. La cultura mayoritaria tiene que desprenderse de su tendencia a representar el todo, cuando no es más que una parte. Y todos los grupos deben adquirir un lenguaje político y convenciones de conducta comunes para participar en la arena política compartida<sup>332</sup>.

Iris Marion Young (1990:106-107), desde una posición crítica, aunque reconoce los aportes de Habermas en la construcción de una ética comunicativa que admite la pluralidad de sujetos, ataca el presupuesto del filósofo alemán relativo a la necesidad de un punto de partida imparcial que permita llegar a un consenso como expresión de intereses generalizables. Se trata en definitiva de la ya mencionada crítica a las posturas igualitaristas por partir de un inexistente punto de imparcialidad.

Un punto central en la postura de Habermas es que hay que diferenciar la integración política de la integración cultural. El filósofo alemán insiste en que la democracia sólo puede entenderse como una praxis común, como un acto de autolegislación que incorpora por igual a todos los ciudadanos, integrándolos a un proyecto común. Pero esta integración, en contra de lo que postulan las lecturas nacionalistas (y las comunitaristas), no exige como prerrequisito la existencia de una

---

<sup>332</sup> Una perspectiva republicana semejante a la de Habermas ha sido insinuada, en algunos textos, por Sami Naïr (2010b), propulsor de un humanismo ilustrado que afirma la pertenencia a la humanidad como pertenencia primera. Naïr pretende desarrollar un humanismo de la pertenencia común contra la regresión identitaria particularista, contra las utopías destructivas y contra la democracia manipulada. Éste debería estar fundado en un aprendizaje fundamental de la tradición europea, es decir, del lazo republicano anudado a la separación entre el espacio público y el espacio privado. Se trataría en todo caso de valores articulados en torno a una comunidad electiva (nación, conjunto regional, etcétera). Esta comunidad de valores se construye por la historia común, que es como una constricción endógena y por la deliberación colectiva, fundada sobre el *Nosotros* común.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

comunidad culturalmente homogénea, porque la formación democrática de la voluntad es posible incluso entre extraños<sup>333</sup>.

Esta pretensión de diferenciar la integración política (exigida por el patriotismo constitucional) de la integración cultural también es cuestionada. Javier De Lucas (1996:93) duda de que sea posible separar la noción político-republicana de ciudadanía de la noción etno-cultural, mucho menos si esta separación supone la existencia de un cuerpo de valores objetivo ajeno a cualquier tradición cultural. Nos parece que la primera parte de la crítica puede aplicarse a las tesis de Habermas, en el sentido de que es posible dudar del modo efectivo en que se lleva a cabo esta separación. La segunda parte de la crítica resulta de más difícil aceptación, teniendo en cuenta el énfasis que Habermas pone en señalar que todos los ordenamientos jurídicos están impregnados de una perspectiva ética<sup>334</sup>.

Un republicanismo con mayores exigencias de uniformidad cultural, en cambio, ha sido defendido por Giovanni Sartori. Parece difícil negar razón a Sartori (2001a:13) cuando plantea que el problema es saber hasta qué punto puede ser abierta una sociedad abierta y sostiene que resulta indispensable la existencia de un mínimo constitucional al que todos adhieran. Se trata del mínimo constitucional constituido por los principios fundamentales, esencialmente el principio fundamental acerca de cómo deben resolverse los conflictos. Sobre este mínimo constitucional es necesario el consenso, que se logra mediante el ajuste de intereses y puntos de vista divergentes<sup>335</sup>. En este punto no se ven grandes diferencias con la propuesta de Habermas sobre la necesidad de un mínimo constitucional compartido y la deliberación para ajustar puntos de vista divergentes.

Si las tesis anteriores de Sartori parecen aceptables, es más controvertible su definición acerca de cuál es el núcleo mínimo que todos deben compartir y su definición

---

<sup>333</sup> Por eso no es necesario un consenso previo por la homogeneidad cultural, porque la formación de la voluntad democrática posibilita un acuerdo normativo racional también entre extraños. Gracias a sus propiedades procedimentales, el proceso democrático garantiza la legitimidad y por eso puede sustituir, cuando resulta necesario, las carencias de la integración social (Habermas, 1999:116).

<sup>334</sup> Para De Lucas, el patriotismo constitucional habermasiano es incapaz de asentar una base común a las propuestas valorativas y culturales presentes en la comunidad. En primer lugar, porque el patriotismo constitucional supone una especie de *melting pot* cultural que, aunque pueda haber funcionado en el caso norteamericano, no puede generalizarse. Además, para el autor que comentamos, la noción resulta todavía menos aceptable si se entiende el contenido de ese patriotismo como constituido por un cuerpo de valores objetivos no mediados culturalmente. Como acabamos de decir, la primera crítica puede dirigirse a Habermas. De hecho, en su propuesta no se puede separar el contenido político del patriotismo constitucional de su contenido cultural porque, precisamente, el contenido político está mediado culturalmente. Pero por esa misma razón no se puede aceptar la segunda crítica: dado que ese contenido está culturalmente mediado, no se puede decir que presuponga la existencia de un cuerpo de valores puramente objetivo.

<sup>335</sup> Para Sartori, es necesario el consenso en el terreno de los *Fundamentals*, de los principios fundamentales. Y el consenso más importante de todos es el consenso acerca de las reglas de resolución de los conflictos que es, en democracia, la regla mayoritaria. A partir de ese momento resulta lícito *entrar en conflicto* sobre las *policies*, sobre la solución de las cuestiones concretas, en el campo de las políticas de gobierno. Pero el consenso no debe entenderse como unanimidad. El consenso pluralista se basa en un proceso de ajuste entre mentes e intereses discrepantes (Sartori, 2001a:36-37).

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

de quiénes son los *disidentes* respecto de ese núcleo mínimo. En la tesis de Sartori, el extranjero es *disidente*, o al menos algunos extranjeros. Para Sartori los extranjeros que llegan a los países occidentales son beneficiarios de un sistema que no han construido. Y por ello, en virtud del principio de reciprocidad, están en deuda con las sociedades de acogida. Y esta deuda se paga con integración cultural. La ciudadanía no puede recibirse gratuitamente.

Desde esta posición, Sartori defiende un pluralismo que se limita a aceptar la diversidad existente, sin intensificar las diferencias por medio de su visibilización como hace, desde su perspectiva, el multiculturalismo:

“El pluralismo no ha sido nunca un ‘proyecto’. Ha surgido a trompicones de un nebuloso y sufrido proceso histórico. Y aunque sí es una visión del mundo que valora positivamente la diversidad, no es una fábrica de diversidad, no es un ‘creador de diversidades’, una *diversity machina*. El multiculturalismo, en cambio, es un proyecto en el sentido exacto del término, dado que propone una nueva sociedad y diseña su puesta en práctica. Y es al mismo tiempo un creador de diversidades que, precisamente, fabrica la diversidad, porque se dedica a hacer visibles las diferencias y a intensificarlas, y de ese modo llega incluso a multiplicarlas. Por tanto, el multiculturalismo no es – como he subrayado en muchas ocasiones – una continuación y extensión del pluralismo sino que es una inversión, un vuelco que lo niega” (Sartori, 2001a:123).

La promoción de la diversidad a la que se opone el autor italiano tendría además como efecto negativo fortalecer las asociaciones involuntarias de adscripción, encerrando al individuo en ellas. El pluralismo tal como él lo entiende, en cambio, permitiría al individuo un amplio margen de acción, liberándolo de las ataduras comunitarias (Sartori, 2001a:126). Por otra parte, el pluralismo tiene una diferencia más con el multiculturalismo que Sartori rechaza. Y es que el primero acepta una situación de diferencias culturales existentes, pero en la que las diferencias se dan por *cleavages* cruzados: lengua, religión, etnia, etc. no coinciden en todos los miembros de un mismo grupo, sino que se difuminan y cruzan en los individuos. En cambio el multiculturalismo propiciaría la existencia de grupos cerrados y con combinaciones de características preestablecidas (Sartori, 2001a:126-127)<sup>336</sup>.

Este tipo de propuestas pueden entenderse como incluidas entre aquellas que, según De Lucas (1996:82-90), se refieren a la diversidad como un riesgo para la democracia porque afirman la necesidad de una homogeneidad en sentido fuerte y declaran la incompatibilidad de determinados modelos culturales respecto de la democracia. Está claro que un mínimo de homogeneidad es necesaria, pero ésta no puede interpretarse términos de uniformidad demográfica, étnica, racial, lingüística, cultural o religiosa, sino como un coto vedado constitutivo de la homogeneidad mínima,

---

<sup>336</sup> Sartori ha escrito varios trabajos sobre el tema. Por razones de espacio, no podemos profundizar aquí en su pensamiento. Remitimos a Sartori *El pluralismo y sus interpretaciones* (1997); *El Islam y la inmigración* (2001b).

## Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

formado por los derechos humanos y los principios institucionales del juego democrático.

Para cerrar este punto queremos hacer hincapié en ciertas similitudes y diferencias entre el comunitarismo y el republicanismo. Después de lo dicho no resulta extraño ver cómo convergen el comunitarismo y ciertas formas de republicanismo, en particular, el republicanismo que exige pisos mínimos de homogeneidad cultural. Un representante de la perspectiva comunitarista al que ya hemos hecho mención, Michael Walzer ha puesto de manifiesto estas vinculaciones:

“Es habitual hoy en día argumentar que ese Estado no neutral [...] se concibe mejor en términos republicanos. Buena parte de la sustancia de la política comunitarista contemporánea se nutre de un renacimiento del republicanismo, que adquiere tintes neoclásicos” (Walzer, 2010:172).

Una primera diferencia entre uno y otro sería que el republicanismo defiende cierta homogeneidad al interior de los Estados, mientras que la homogeneidad a la que se refieren los comunitaristas parece, en principio al menos, una homogeneidad al interior de los grupos que componen los Estados. De este modo, el republicanismo sería una especie de *comunitarismo a nivel de la macro-comunidad cívica*, mientras que el comunitarismo enfocaría más bien la cohesión y unidad de las sub-comunidades. Es cierto sin embargo que los autores comunitaristas a veces trasladan también sus intenciones de reforzamiento de lo colectivo desde las diversas comunidades a la comunidad cívica en su conjunto.

La segunda diferencia relevante es que el comunitarismo enfatiza la cohesión de los grupos a partir del elemento cultural. El republicanismo en su versión más fuerte también lo hace, al menos parcialmente. Pero no es necesario que sea así: el republicanismo habermasiano es un republicanismo político, no cultural, aunque acepte que lo político se construye a través de una mediación cultural. Otras propuestas, como la que hemos mencionado al pasar sobre la existencia de un coto vedado, podrían ser la base de un republicanismo puramente político.

### 3. LA TRADUCCIÓN JURÍDICA

En el capítulo anterior vimos el modo en que se configuraron los actuales sistemas de libertad religiosa y neutralidad estatal en una perspectiva histórico-jurídica. Puede decirse que, a efectos conceptuales, las problemáticas estudiadas en el capítulo anterior pueden abordarse en dos dimensiones. La primera es la que corresponde al modo en el que el Estado democrático y secular se relaciona con los individuos y grupos religiosos a través de un determinado modelo de neutralidad estatal. Este modelo, además de establecer los parámetros de comportamiento de la autoridad estatal en



relación con lo religioso, posiciona de una determinada manera lo religioso en el contexto de la esfera pública. La segunda es la que corresponde a la libertad religiosa de los individuos y de los grupos, que puede ser entendida de modo puramente negativo o dando lugar a prestaciones positivas; de modo puramente igualitario o autorizando un trato diferenciado; de modo exclusivamente individual o autorizando derechos colectivos. Ambas dimensiones, aunque conceptualmente separables, están íntimamente relacionadas.

El análisis de estos dos conceptos, la neutralidad estatal y la libertad religiosa, es el objeto de buena parte de esta investigación. Aquí nos limitaremos a dar algunas precisiones conceptuales que nos serán de utilidad (subapartado 1). Al mismo tiempo, enunciaremos algunos elementos teóricos relativos al multiculturalismo, sobre el que volveremos en otros capítulos del trabajo (subapartado 2).

### 3.1. EL LENGUAJE DEL DERECHO

Comenzamos enunciando algunas variantes conceptuales sobre la libertad religiosa. Éstas serán revisitadas a lo largo de todo el trabajo, y expuestas más sistemáticamente en el capítulo IX.

La primera distinción es la que corresponde realizar entre un derecho puramente negativo y un derecho positivo. Los primeros son derechos de autonomía, es decir, derechos que reconocen un ámbito de actuación libre de interferencias de otros individuos y del Estado. Los segundos, en cambio, son derechos de prestación. Se trata de derechos a obtener un beneficio, la más de las veces pero no únicamente económico, garantizado por los poderes públicos.

El reconocimiento de la libertad religiosa como derecho negativo no suscita dudas. En cambio, su ampliación a derecho prestacional es objeto de controversias. Buena parte de la misma se debe a la discusión respecto de si es posible caracterizar a las organizaciones religiosas como organizaciones de interés público, del mismo modo que los partidos políticos o los sindicatos, o si al menos es posible decir que su actividad reviste un interés general como la actividad cultural, deportiva o artística (Ruiz Miguel, 2011:13).

La segunda distinción de la que nos serviremos es la distinción entre derechos universales y derechos diferenciados. Ésta se refiere al criterio que sirve de base para el reconocimiento de los derechos. Puede reconocerse un derecho en forma genérica y abstracta a todos los ciudadanos o a todos los grupos: si se revisa el texto de los tratados internacionales de derechos humanos, por ejemplo, puede verse que la gran mayoría de sus artículos comienza con una expresión como *toda persona tiene derecho a...* Igualmente es el caso del reconocimiento de los derechos de un grupo concreto como la

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

familia. Las mismas declaraciones de derechos suelen tener expresiones como *la familia tiene derecho a...* Se trata de otorgar derechos a todas las familias, y no sólo a algunas de ellas definidas de cierto modo.

En cambio, los derechos diferenciados son derechos reconocidos con criterio grupal. Se trata de derechos reconocidos a *este o aquel grupo concreto* o bien a los individuos pertenecientes a *este o aquél grupo concreto*. Nótese bien que puede tratarse de derechos del individuo o del grupo, lo relevante es que se trata de derechos reconocidos a ciertos colectivos o a los miembros de ciertos colectivos bien definidos. Siguiendo con el ejemplo que antes planteábamos, el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, que reconoce derechos de las minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, dice que *no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho...* La técnica jurídica es aquí diferente: no se reconocen derechos al individuo en general, a todos los individuos, sino al individuo que pertenece a un determinado grupo, y por pertenecer a ese grupo.

La tercera distinción está emparentada con la segunda, pero se refiere a una cuestión diferente. Entramos aquí en el complejo problema de los derechos colectivos. El primer aspecto del problema es terminológico: definir qué se entiende por derechos colectivos. Aquí entenderemos por tales a los derechos de titularidad colectiva, es decir, a los derechos cuyos titulares son grupos y no individuos y cuyo ejercicio se hace en forma grupal (López Calera, 2000:104-105)<sup>337</sup>. Para la existencia de derechos colectivos es necesaria la existencia de sujetos colectivos<sup>338</sup>. Así delimitada la cuestión, puede abordarse desde dos perspectivas (García Inda, 2008a:88-89): una conceptual (¿es conceptualmente correcto, en teoría jurídica, decir que ciertas entidades colectivas son titulares de derechos?) y una de justificación (suponiendo una respuesta positiva a la primera pregunta, ¿es deseable reconocer derechos a las entidades colectivas?).

---

<sup>337</sup> También se podría hablar de una categoría particular de derechos, los de ejercicio colectivo, pero creemos que tal definición no nos resultará de utilidad aquí. Nótese que los derechos colectivos son siempre de ejercicio colectivo, en tanto que los derechos individuales (en el sentido de derechos de titularidad individual) pueden ser de ejercicio individual (la libertad de circulación) o de ejercicio colectivo (la libertad de contratar). Siguiendo a Rivero, García Inda (2001:113-114) construye una tabla en la que combina tres criterios binarios: sujeto activo (individual / colectivo); modo de ejercicio (individual / colectivo); sujeto pasivo (individual / colectivo). Considera incluso que es posible distribuir las generaciones de derechos en las diferentes casillas según la naturaleza de los derechos reconocidos en cada generación. Para la distinción entre derechos de titularidad colectiva, derechos individuales de ejercicio colectivo y derechos individuales atribuidos en función de la pertenencia a un grupo (que nosotros hemos denominado diferenciados) véase: García Inda *Identidades y derechos colectivos* (2008a).

<sup>338</sup> Los sujetos colectivos son aquellos grupos de individuos, donde los fines y los intereses en juego son ya algo más que los de cada individuo, y donde una voluntad individual no vale por sí sola. Los sujetos colectivos tienen una razón y una voluntad formada por el diálogo de las razones individuales y de las decisiones de unas voluntades individuales. Los sujetos colectivos se manifiestan y expresan a través de las acciones o actuaciones de los sujetos individuales (López Calera, 2000:105-107).

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

No vamos a entrar aquí en la discusión de la primera pregunta, compleja cuestión de filosofía jurídica que excede este trabajo<sup>339</sup>. Daremos por supuesto que sí es posible. Existen muchísimos derechos, cuya configuración como tales es indudable, que más allá del rótulo bajo el cual se escondan responden claramente a la definición que dimos más arriba. La negativa a calificarlos como tales tal vez provenga del individualismo metodológico moderno, que entiende que la realidad última son siempre los individuos (López Calera, 2002). En los capítulos siguientes, analizando las situaciones más concretas que nos proponemos analizar, buscaremos respuestas a la segunda pregunta.

Como se ve, aunque guardan vínculos importantes, los derechos diferenciados pueden distinguirse conceptualmente de los derechos colectivos. Como lo explica León Olivé (1999:97), la discusión tiene dos niveles. En primer lugar, definir si están moralmente justificados o no ciertos derechos diferenciados (que Olivé llama derechos colectivos) de los individuos por pertenecer a cierto grupo, por ejemplo a un grupo cultural. Esto haría una diferencia con respecto a otros ciudadanos, por ejemplo, al otorgarles el derecho a preservar su lengua y su cultura. En segundo lugar, la cuestión es determinar si del derecho diferenciado de los individuos se deriva algún derecho sobreviniente de colectivo (que Olivé llama derecho de grupo), por ejemplo, el derecho de la cultura a la autonomía.

La única precisión que cabría hacer al punto de vista de Olivé es que, a diferencia de lo que parece sugerir el autor, también es posible el reconocimiento de derechos colectivos sin una base diferenciada. Los derechos colectivos son aquellos que se reconocen como de titularidad de los grupos, aunque no necesariamente por su especificidad cultural. Es decir, pueden existir derechos colectivos de un grupo o grupos en concreto, como también derechos colectivos de todos los grupos que entran en una clase genérica (por ejemplo, derechos colectivos de la comunidad aborígen X, como caso de derecho otorgado por la especificidad cultural de esa comunidad; y derechos colectivos de las familias, otorgados a todas las familias).

Veamos la distinción que hicimos más arriba con algunos ejemplos. La libertad religiosa, entendida como derecho puramente negativo, es un derecho universal, que asume tanto una forma individual (el libre ejercicio de la religión por parte de un individuo) como colectiva (la existencia y funcionamiento de una comunidad religiosa).

---

<sup>339</sup> Según un punto de vista estrictamente individualista es perfectamente posible abordar normativamente todas las demandas jurídicas recurriendo únicamente al lenguaje de los derechos individuales. Las reclamaciones identitarias y culturales, por ejemplo, encontrarían perfecto acomodo en el derecho individual a la no discriminación. En cambio, según un punto de vista colectivista, las demandas articuladas en torno a la identidad cultural, o a los llamados derechos de tercera generación, son pretensiones de carácter colectivo. Los derechos colectivos así reconocidos son derechos de naturaleza colectiva: no son derechos de los individuos, sino del grupo social que conforman esos individuos. Entre ambas perspectivas – la radical individualista y la colectivista – podríamos señalar un tercer punto de vista, en el que se situarían las posturas de carácter intermedio (García Inda, 2008b:83-85).

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

Las exenciones al derecho común y las prestaciones positivas que algunos buscan derivar de la libertad religiosa pueden reconocerse tanto a favor de individuos como a favor de grupos (y serán entonces derechos individuales o derechos colectivos) y el reconocimiento puede hacerse en forma universal (por ejemplo, garantizando la asistencia religiosa en los establecimientos públicos por parte de todas las confesiones) o bien en forma diferenciada (por ejemplo, subvencionando algunas actividades de ciertos grupos determinados).

No se debe sin embargo confundir automáticamente derecho colectivo con subordinación del individuo al grupo<sup>340</sup>. Es cierto que el reconocimiento de derechos colectivos puede conllevar esta subordinación, pero no existe un nexo conceptual entre los unos y la otra. En efecto, otorgar un derecho colectivo a una comunidad religiosa para construir un lugar de culto no implica necesariamente que se otorgue simultáneamente un derecho a esa comunidad de obligar a sus miembros a participar del culto. Reconocer este rasgo de coacción interna a los derechos colectivos es una opción política cuya justificación debe evaluarse en cada caso, no es una necesidad conceptual<sup>341</sup>.

La cuestión de fondo que plantea el reconocimiento de los derechos diferenciados y de los derechos colectivos es si la dimensión religiosa es tan importante en la vida de las personas como para merecer un tratamiento diferenciado y, en este caso, si las manifestaciones colectivas de esa dimensión religiosa son merecedoras de tal protección. Además de un concepto de religión, como el que intentamos esbozar en la introducción, necesitamos una justificación de porqué damos este trato especial, la que debe ser, como dice Martha Nussbaum (2009:179), *todo lo justa y decente que sea posible*.

El segundo concepto sobre el cual queremos dar aquí ciertas precisiones es el de neutralidad. La neutralidad a la que nos hemos referido en el capítulo anterior es la neutralidad del Estado ante el fenómeno religioso. Se trata de un principio que rige la actuación del Estado secular, es decir, que actúa en la esfera pública estatal.

Al igual que la libertad religiosa, el principio de neutralidad estatal es susceptible de interpretaciones variadas. En algunas partes de este trabajo hablaremos de interpretaciones secularistas fuertes y débiles (un criterio que también se puede

---

<sup>340</sup> Como explica Olivé (1999:97), aceptar que existen derechos colectivos, que el autor nombra como derechos de grupo, no significa automáticamente que todas las propuestas de reconocimiento de derechos de grupo sean aceptables.

<sup>341</sup> Hacia el interior de los grupos religiosos, lo que se exige desde la tradición liberal es que se mantenga en todo momento la libertad del individuo para abandonar la asociación, y que todas las limitaciones que ésta le imponga sean voluntariamente consentidas. Pero en principio no se exige que los grupos estén internamente organizados conforme a los principios liberales (Pourtois, 2000:9-10), por ello las coacciones al individuo por parte de la comunidad no son necesariamente ilegítimas desde una perspectiva liberal. Sin embargo, una concepción más restrictiva del Estado liberal entiende que éste no debería permitir los grupos que ponen en peligro los valores liberales básicos (como la libertad y la igualdad) respecto de sus miembros con el consentimiento de éstos, aunque pueda tolerarlos en algunos casos (Gianni, 2001:48).

## Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

aplicar a la propia libertad religiosa) como forma de simplificar las variantes interpretativas del concepto<sup>342</sup>. Se trata, desde luego, de una esquematización genérica que deja fuera muchos matices, a los que haremos también referencia en otros pasajes de este mismo trabajo. Una cuestión diferente es la de determinar si corresponde, y en su caso en qué grado, aplicar el principio de neutralidad a la esfera pública no estatal.

Debe quedar suficientemente claro que no existe una única interpretación posible de la libertad religiosa, así como no existe una única interpretación válida del principio de neutralidad. La forma que cada uno de ellos asume en un lugar y momento determinados, así como la forma en que tal o cual actor político hace uso de ellos con finalidades polémicas, sólo puede comprenderse a la luz de las particulares circunstancias en que ellos se presenten. En definitiva, sólo a través de una interpretación contextualista es posible dar una virtualidad real a los conceptos (altamente abstractos) de libertad religiosa y neutralidad.

Todos estos conceptos serán utilizados a lo largo de este trabajo. En algunos capítulos nos detendremos en ellos con mayor profundidad. En el capítulo IX, finalmente, volveremos sobre las tres cuestiones de las que tratamos aquí desde una perspectiva teórica general. Nos preguntaremos por las variantes posibles de la libertad religiosa y su justificación, por las distintas lecturas posibles del principio de neutralidad estatal y su justificación y por las posiciones respecto de la exigencia de neutralidad en la esfera pública no estatal.

### 3.2. EL MULTICULTURALISMO, ENTRE EL LIBERALISMO Y EL COMUNITARISMO

El campo del *multiculturalismo* es quizás uno de los lugares de más encarnizada discusión teórica. Más allá de los enfrentamientos que se suelen producir en torno de las apuestas políticas sustantivas a favor o en contra de este tipo de políticas, no hay que descartar que buena parte de la discusión sea debida a los equívocos que genera el uso del término. En efecto, *multiculturalismo* es un concepto polisémico

---

<sup>342</sup> Tariq Modood (2010a) distingue entre secularismo radical (*radical secularism*) y secularismo moderado (*accomodative o moderate secularism*). El primero busca una absoluta separación entre el Estado y la religión. El segundo no niega la existencia de puntos de vinculación simbólicos, institucionales, políticos y fiscales entre el Estado y la religión. Una distinción parecida puede encontrarse en el pensamiento de Guy Haarscher (2002:272) cuando se refiere a la distinción entre países con libertad religiosa y régimen de separación que hace que el Estado ni beneficie ni perjudique a las organizaciones religiosas; y países con libertad religiosa y sin régimen de separación en los que la libertad religiosa se mantiene aunque el Estado promueva sobre base equitativa las diversas organizaciones religiosas. Sería la diferencia entre la separación francesa (y de algún modo el *wall of separation* estadounidense) y la organización de los Estados multi-confesionales o con regímenes de cooperación con las organizaciones religiosas. Inspirándonos de distinciones como éstas, nosotros utilizaremos en este trabajo la conceptualización citada que distingue entre secularismo fuerte y secularismo débil en la interpretación del principio de neutralidad.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

(Triandafyllidou, Modood y Meer, 2012:4). De modo general, aquí definiremos al multiculturalismo como la propuesta teórica que enfatiza en el derecho a la diferencia, es decir, el derecho de los grupos con identidades culturales específicas y de los miembros de esos grupos en cuanto tales a recibir una consideración especial en razón de la especificidad cultural que representan; así como la traducción concreta de esa propuesta teórica en las decisiones públicas. El multiculturalismo así entendido apunta a lograr la participación de las minorías en las instituciones sociales, a permitirles establecer y mantener sus comunidades y a dar a los miembros de esas minorías la posibilidad de mantener sus rasgos específicos, por ejemplo en materia de lengua y religión (Vasta, 2007:7). El multiculturalismo consiste en un estatus político basado en la idea de que la ciudadanía incluye el reconocimiento de la identidad. En este sentido, hablaremos aquí indiferenciadamente de *políticas multiculturales*, *políticas diferenciadas*, *ciudadanía multicultural* o *ciudadanía diferenciada*.

Algunos autores prefieren utilizar los términos *interculturalidad* o *interculturalismo*, diferenciándolos de, e incluso oponiéndolos a, *multiculturalidad* o *multiculturalismo*<sup>343</sup>. Nosotros mantendremos la terminología que mencionamos en el párrafo anterior, según las definiciones que hemos dado. Puntualmente introduciremos los términos *interculturalidad* o *interculturalismo* si, al citar algún documento o algún autor, nos parece más fiel al texto mencionarlo de esa manera.

A partir de la exposición de puntos de vista teóricos de este capítulo, puede afirmarse que es posible defender el multiculturalismo tanto desde perspectivas liberales como desde perspectivas comunitaristas. Los mecanismos para hacer efectivo el mantenimiento de la diferencia cultural y los límites del reconocimiento desde luego tienen variaciones importantes según se trate de una u otra postura<sup>344</sup>. Sin embargo, en lo fundamental, es posible defender las políticas multiculturales tanto desde un punto de vista liberal como desde un punto de vista comunitarista.

El primer eje de distinción entre las propuestas de los multiculturalistas tiene que ver con la finalidad que se atribuye al reconocimiento de la diferencia. En el paradigma de la ciudadanía diferenciada confluyen en efecto dos tendencias (Gianni,

---

<sup>343</sup> Ver Meer y Modood *Interculturalism, Multiculturalism or Both?* (2012), Elósegui *Una apuesta por el interculturalismo en contra del multiculturalismo* (1999) y García Martínez *Interculturalismo versus multiculturalismo* (2000). Ver también Garrido Gómez (2008b) *El interculturalismo como propuesta de gestión de los derechos de las minorías culturales*, donde se presenta al interculturalismo como una propuesta intermedia entre el liberalismo y el comunitarismo.

<sup>344</sup> Existen puntos comunes entre una defensa liberal y una defensa comunitarista del multiculturalismo. Todas las propuestas multiculturalistas hacen una lectura de los derechos basada en la existencia de seres humanos inmersos en el contexto de una determinada cultura, y no de individuos abstractos. La idea de la universalidad de los derechos del hombre pone como eje al individuo abstracto titular de derechos. Al hablar políticas diferenciadas, en cambio, el eje está puesto en las comunidades que conforman el Estado, cuyos miembros reclaman un trato particular. Desde esta perspectiva, la ciudadanía plena implica, además de las dimensiones civil, política y social, una dimensión identitaria que exige la diferenciación de derechos en función de la pertenencia a determinado grupo (García Giráldez, 2000:42). De este modo, la justicia requiere no la eliminación de las diferencias, sino justamente lo contrario, su promoción y respeto.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

2001:25): las fuerzas propiamente *diferencialistas* y las fuerzas *igualitaristas*. Hay por un lado una búsqueda de la preservación de las culturas en sí mismas, por lo que ellas pueden aportar de original a la experiencia humana y la riqueza que eso significa para todo el género humano. Por otro lado, hay una tendencia *igualitarista* que busca no tanto la protección de las culturas en sí cuanto la integración de los ciudadanos a pesar de sus diferencias culturales. Esta segunda tendencia enfatiza la protección de la diferencia como vía para llegar a la igualdad, y no por la diferencia misma. Para los primeros, la ciudadanía diferenciada es una forma de preservar las diferencias. Para los segundos, una forma de tender hacia la igualdad.

Así, en una postura *igualitarista* Javier De Lucas (2000:77) y María José Añón (2003:13) destacan que el reconocimiento de la diferencia es el punto de partida para la igual condición de la ciudadanía, y por lo tanto, el igual reconocimiento de derechos. Es la necesidad de alcanzar una igual condición de ciudadanía la que justifica el reconocimiento de derechos diferenciados; y esto obviamente sin perjuicio del igualitario reconocimiento de los derechos individuales. Una política de consideración de las diferencias culturales debería compensar el precio a pagar por una uniformizante política de derechos universales. Los derechos diferenciados se otorgarían no *por ser diferentes* (lo que llevaría a situaciones de segregación), sino *para ser iguales*. En esta perspectiva, no cabría hablar de un *derecho de la diferencia* sino de un *derecho a la diferencia*, en el marco de un sistema esencialmente igualitario. En otras palabras, el objetivo de las políticas diferenciadas habría de ser la integración, entendida como proceso en el que el grupo diferenciado se amalgama en ciertos aspectos culturales, políticos y socio-económicos con el resto de la población, al tiempo que se mantienen aspectos de su propia identidad originaria<sup>345</sup>.

El segundo eje de distinción está en la selección de los grupos cuyas formas de vida han de ser protegidas mediante las políticas multiculturales. Así, existe un concepto restringido de multiculturalismo, utilizado por ejemplo por Will Kymlicka, Charles Taylor y Michael Walzer, según el cual el objetivo de las políticas multiculturales ha de ser la protección de diferentes *societal cultures*. Según el concepto que hemos utilizado más arriba, una cultura societal es aquella que proporciona a sus miembros una forma de vida significativa para una amplia gama de actividades humanas, en general a partir de un idioma común. Para un concepto amplio de multiculturalismo, en cambio, la finalidad de éste ha de ser la protección de todos aquellos grupos cuyos miembros comparten valores, estilos de vida e intereses, aunque

---

<sup>345</sup> Para una explicación más detallada de una postura igualitarista, ver el artículo de Espada Ramos *La integración de las 'nuevas' minorías económicas y poliétnicas* (2005).

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

no constituyan una *societal culture*. En este trabajo, alineado en el análisis de la cuestión religiosa, nos serviremos del concepto restringido de multiculturalismo<sup>346</sup>.

El contenido específico del reconocimiento de la diferencia varía en función tanto del grupo considerado como de las finalidades que se atribuyan a la protección diferenciada de ese grupo. En una primera categoría se encontrarían los derechos relativos a la autonomía política y jurídica. Aquí se incluirían mecanismos tales como los del federalismo o la autonomía política de ciertas regiones, como sucede por ejemplo en Canadá con el federalismo que protege a la minoría francófona concentrada en Québec o como ha sucedido más recientemente en algunas constituciones de países latinoamericanos que han otorgado cierto estatuto de autonomía a las comunidades aborígenes.

En el ámbito que a nosotros más nos interesa, el de los grupos religiosos minoritarios, es más difícil encontrar opciones tan radicales, sobretodo basadas en el otorgamiento de cierto grado de autonomía territorial, por el hecho de que las minorías religiosas no suelen encontrarse concentradas en un territorio. Sin embargo, puede encontrarse un ejemplo en el sistema del Millet que funcionó en el imperio otomano y del que hoy pueden hallarse algunas reminiscencias en los sistemas jurídicos de algunos Estados. El sistema del Millet implicaba que las distintas comunidades religiosas que coexistían en el imperio tenían potestades de autoorganización y gobierno sobre sus miembros, imponiendo su propio sistema jurídico hacia el interior del grupo. Aunque el sistema de Millet no subsiste como tal al día de hoy, existen sí algunos mecanismos más

---

<sup>346</sup> Un ejemplo de concepto amplio de multiculturalismo puede encontrarse en Iris Marion Young. Para Young (1990:36-65), una concepción general de la justicia ha de generar las condiciones necesarias para la elección de la *vida buena*, es decir para: 1) desarrollar y ejercer las capacidades propias y expresar la propia experiencia; 2) participar en la determinación de la propia acción y en las condiciones de esa acción. La ausencia de 1) genera situaciones de opresión; la ausencia de 2) genera situaciones de dominación. Las políticas diferenciadas han de dirigirse a quienes se encuentren en esas situaciones. La opresión incluye la explotación (toda situación en la que exista transferencia de energías de un grupo a otro produciendo como resultado una desigual distribución de bienes), la marginalización (exclusión del mercado de trabajo), la impotencia (imposibilidad de ejercer cualquier tipo de poder sobre otra persona, aunque sea en forma inmediata, poder que se define por la posición institucional de las personas), el imperialismo cultural (los significados dominantes en una sociedad tornan invisibles los significados del grupo oprimido, estereotipándolo como un *otro*) y la violencia (en tanto esté dirigida a miembros de un grupo justamente por ser miembros de ese grupo). La autora (Young, 1990:157-158) propone una política *igualitaria de la diferencia* en la que la igualdad es entendida como inclusión y participación de todos los grupos, lo que exige tratamiento diferente para grupos en situación de desventaja. La autora propicia una democracia culturalmente pluralista, con un sistema dual de derechos: un cuerpo de derechos iguales para todos; y un grupo de derechos y políticas que sean *group-conscious*, es decir, que tomen en cuenta la especificidad de las situaciones del grupo (Young, 1990:174). Ejemplos de estas políticas son la discriminación positiva, los derechos laborales específicos para las mujeres (como un permiso de maternidad específico, no asimilado a cualquier otra situación de imposibilidad física de trabajar), programas de educación bilingües y biculturales (que enseñen la lengua dominante como medio de asegurar una completa participación democrática, pero que mantenga la enseñanza de la lengua originaria) o los derechos políticos específicos para las comunidades aborígenes (Young, 1990:173-183). El reconocimiento de derechos diferenciados ha de complementarse con una democracia participativa que, asumiendo la existencia de un grupo social heterogéneo, dé voz a todos los grupos particulares involucrados en la toma de decisiones. Los derechos *group-conscious* y la democracia participativa han de ir orientados no sólo al reconocimiento de la diferencia, sino también a posibilitar una real condición de ciudadanía.



#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

atenuados, que implican otorgar cierta autonomía a los grupos religiosos. Entre estos puede encontrarse la delegación que hace el Estado para que los grupos religiosos organicen ciertos aspectos de la vida de sus miembros por medio de sus propias normas jurídicas (por ejemplo la regulación de la institución matrimonial).

Estas formas de autonomía de los grupos suelen conllevar dosis más o menos altas de pluralismo jurídico. Aquí entendemos por tal el reconocimiento dado por el ordenamiento jurídico a un grupo social determinado para producir y aplicar en forma autónoma sus propias normas jurídicas. Evidentemente, no toda política pluralista lleva al pluralismo jurídico. El ordenamiento jurídico puede aceptar o tolerar las prácticas basadas en sistemas morales o religiosos de determinados grupos, sin dar a estos grupos autonomía de producción y aplicación normativa. La tolerancia o la aceptación de tales prácticas sólo garantizan la no imposición de unos determinados valores culturales, morales o religiosos por medio del derecho. El pluralismo jurídico exige no sólo el reconocimiento de la pluralidad cultural, sino fundamentalmente potestades de auto-gobierno y/o auto-formación normativa.

Es posible pensar en diversas formas de pluralismo jurídico<sup>347</sup>. Un pluralismo jurídico fuerte se daría en los casos de reconocimiento a derechos de auto-gobierno de determinadas comunidades, que tendrían potestades normativas generales para los asuntos de la comunidad. Sería el caso de las experiencias de auto-gobierno de comunidades indígenas en distintos países de América Latina ya mencionado. Un pluralismo jurídico débil podría existir en aquellos casos en que se da a determinadas comunidades potestades normativas parciales para regular algunos aspectos de la vida de sus miembros. La remisión del ordenamiento jurídico del Estado a los sistemas normativos de las comunidades religiosas para regular la celebración del matrimonio, también mencionado, sería un buen ejemplo<sup>348</sup>.

---

<sup>347</sup> Aunque seguimos los planteamientos de Calvo García sobre el pluralismo jurídico, utilizamos las expresiones *pluralismo jurídico fuerte* y *pluralismo jurídico débil*, que el autor utiliza (Calvo García, 2004:143-146), en un sentido diferente por razones de claridad expositiva.

<sup>348</sup> ¿Rompen estas formas de pluralismo con la idea de unidad del ordenamiento jurídico, tal como ha sido desarrollada por la doctrina jurídica liberal que entiende al derecho como un conjunto de normas producidas por el Estado? Es cierto sí que el pluralismo jurídico rompe con el monopolio de la ley estatal como fuente normativa, monopolio asentado sobre la idea de la unidad cultural del Estado moderno (Calvo García, 2004:145), de la que ya hablamos.

Sin embargo, la respuesta a la pregunta puede ser negativa. En efecto, en tanto se trate de una mera remisión a ordenamientos jurídicos sub-estatales, se mantendrá siempre el imperio de una Constitución central, que autoriza la producción y aplicación normativa por parte de entidades menores. Si bien es cierto que desde el punto de vista político la Constitución central suele ser un compromiso entre los distintos actores en pugna, desde el punto de vista jurídico mantiene la ficción de un ordenamiento jurídico estatal centralizado que *remite* a centros menores de producción y ejecución normativa. ¿Qué sucede cuando en un planteo de pluralismo jurídico fuerte, el grupo cultural que reclama autonomía normativa exige ser considerado en pie de igualdad con el sistema normativo estatal? Desde el punto de vista conceptual, subyace a esta demanda un reclamo de equidad entre culturas. Desde el punto de vista práctico, implica que se busca que el sistema normativo del grupo no quede subordinado a las exigencias sustantivas de un sistema superior, y que los procedimientos de aplicación de las normas no sean controlados por una institución superior. Si tal demanda prospera, el ordenamiento jurídico se convertirá en un mosaico de sistemas normativos distintos, siendo el sistema normativo estatal sólo uno de ellos.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

El pluralismo jurídico fuerte suele ser un mecanismo de carácter coactivo, de modo que no hay posibilidad para los miembros de los grupos concernidos de escapar al imperio de la comunidad a la que pertenecen. El pluralismo jurídico fuerte permitiría, por un lado, que los grupos culturales minoritarios puedan imponer a sus miembros sus prácticas y normas tradicionales; y por otro lado, que se logaran formas de autogobierno de esos grupos por medio de sistemas específicos de aplicación de su derecho, con órganos y procedimientos propios. Los casos de pluralismo jurídico débil, en cambio, pueden desarrollarse como medios obligatorios (por ejemplo, si no existe otro modo de contraer matrimonio para los miembros de un determinado grupo que hacerlo a través de las instituciones del grupo) o voluntarios.

En este último caso (pluralismo jurídico débil y voluntario) se produce el desarrollo de lo que a veces se denomina *transformative accomodation*: los individuos tienen la libertad de elegir la jurisdicción bajo la cual resolverán ciertos asuntos. Así, por ejemplo, en el Reino Unido se reconoce la existencia de instancia de arbitraje o de mediación de carácter religioso al interior de algunas comunidades, a las que se puede recurrir voluntariamente. Aunque el carácter voluntario de la sumisión a tales instancias reduce enormemente el poder del grupo sobre el individuo, hay que reconocer aun así pueden darse soluciones no del todo satisfactorias en relación con algunos principios generalmente reconocidos en materia de derechos humanos (Grillo et al., 2009:19).

Los casos de pluralismo jurídico fuerte y los de pluralismo jurídico débil cuando se trata de procedimientos obligatorios ponen en discusión el problema de los derechos individuales frente a los derechos colectivos del grupo. En efecto, para garantizar la supervivencia del grupo se acepta la posibilidad de que éste imponga restricciones internas a sus miembros, es decir, que limite los derechos individuales de éstos en pos del bien colectivo de la supervivencia de su propia identidad. El derecho del grupo a la imposición de sus valores tradicionales a sus miembros da lugar al reconocimiento de derechos colectivos, entendidos como derechos de titularidad del grupo, cuya acción hacia el exterior y hacia el interior es vista como necesaria para la preservación de la identidad grupal. En el último capítulo de este trabajo volveremos con más detalle sobre la cuestión de los derechos colectivos.

Un ejemplo claro en este sentido podría ser el de la comunidad Amish en los Estados Unidos, en su conflicto con las leyes educativas de un Estado, que citamos en el capítulo anterior. Como ya sabemos, estas leyes imponían la obligatoriedad de la educación hasta una cierta edad; la comunidad alegó que si sus hijos se mantenían en la escuela pública hasta llegar a esa edad, se acrecentaba la probabilidad de que abandonaran el grupo al llegar a la edad adulta. La Corte Suprema de los Estados

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

Unidos invalidó las leyes educativas en cuestión por entender que, en ese caso, eran violatorias de la libertad religiosa constitucionalmente garantizada<sup>349</sup>.

Si esas restricciones internas llegan a un punto tal que se vuelven manifiestamente inaceptables para los valores esenciales del sistema jurídico en el que se insertan, es posible limitar la política multicultural a partir de determinados principios fundamentales del derecho interno o internacional, como sería el consenso sobre los derechos humanos básicos<sup>350</sup>. En este caso, se trataría de una restricción al reconocimiento del pluralismo sin llegar a su total anulación, dado que la política multicultural podría continuar sin admitir restricciones internas, o incluso admitiéndolas en aquellos casos en que tales derechos fundamentales no resultasen afectados (Calvo García, 2005).

La segunda categoría de mecanismos de reconocimiento de la diferencia cultural está en el otorgamiento de derechos especiales de representación de los miembros del grupo minoritario en las instituciones del Estado. El federalismo conlleva normalmente este tipo de representación, ya que a la distribución territorial del poder con otorgamiento de autonomía a ciertas regiones se suma la existencia de una cámara de representación de los grupos autónomos en el seno del poder central. En la misma categoría se encuentra el otorgamiento de derechos de veto a los miembros de los grupos minoritarios, respecto de aquellas políticas que puedan afectarlos. Esta segunda categoría de mecanismos no son sin embargo frecuentes respecto de los grupos religiosos de los que nosotros nos ocupamos en este trabajo.

Finalmente, la tercera categoría de mecanismos de protección de la diferencia es la conformada por los derechos de excepción, la acción positiva y el reconocimiento de prestaciones positivas a favor de los grupos o de los miembros de los grupos. Todos estos mecanismos entran dentro del concepto de *derechos diferenciados* que hemos dado al comienzo de esta sección. Sin embargo, no se trata de derechos colectivos, sino de derechos individuales que se otorgan en razón de la pertenencia a un determinado colectivo.

El reconocimiento de derechos de excepción es la vía por la que se hacen excepciones a normas generales respecto de los grupos minoritarios o de sus miembros. En el ámbito de los grupos religiosos, el ejemplo clásico y más evidente es el de la objeción de conciencia como derecho individual de los miembros de los grupos minoritarios. En el capítulo anterior hemos visto variados ejemplos en la jurisprudencia sobre libertad religiosa que reconocía *adaptaciones* de las normas generales para tornarlas compatibles con las prácticas religiosas de las minorías; a lo largo de este

---

<sup>349</sup> Supreme Court of the United States: *Wisconsin v. Yoder*, 406 US 205 (1972).

<sup>350</sup> Sobre las relaciones recíprocas entre los órdenes jurídicos involucrados en los casos de pluralismo jurídico puede verse el artículo de Bader *Legal Pluralism and Differentiated Morality: Shari'a in Ontario?* (2009).

## Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

trabajo (en especial en los capítulos V y VII) aparecerán otros ejemplos de objeción de conciencia.

La *acción positiva* o *acción afirmativa* es aquella que, mediante medidas de promoción reforzada de individuos pertenecientes a un grupo minoritario, busca que el número de miembros de ese grupo que acceden a una determinada posición sea al menos proporcional (a veces incluso mayor) al número de miembros de la minoría existentes en la población global. Ejemplos clásicos son la reserva de plazas en las universidades para los miembros de una determinada minoría étnica. Estas medidas buscan lograr que mediante la promoción de individuos se llegue a una igualdad de grupos<sup>351</sup>.

El aspecto conflictivo de este tipo de medidas es que puede significar un perjuicio comparativo para los miembros de los grupos mayoritarios o simplemente no alcanzados por la medida. Este perjuicio no será simplemente el no obtener un beneficio positivo destinado miembros de otros grupos (como podría ser no recibir una ayuda financiera estatal porque no se pertenece al grupo de los destinatarios), sino el de verse privados de un bien escaso que les habría correspondido de no haber sido por el efecto de *nivelación* de la acción positiva que inclinó la balanza a favor de los miembros del grupo minoritario. Retomando el ejemplo: la existencia plazas universitarias reservadas para los miembros de las minorías puede significar que un miembro de la mayoría que tiene calificaciones más altas que un miembro de la minoría no acceda a la universidad, mientras sí lo hace el individuo que pertenece al grupo minoritario. Es por eso que quienes son reacios a este tipo de medidas suelen denominarlas de *discriminación inversa*<sup>352</sup>.

Finalmente, el otorgamiento de prestaciones positivas puede asumir la forma de reconocimientos simbólicos a las actividades de ciertos grupos o de sostenimiento material a favor de ellos o de sus miembros. Tanto estas prestaciones positivas como las acciones afirmativas, en cuanto están dirigidas a los miembros de determinados grupos, entran dentro del concepto de *derechos diferenciados*<sup>353</sup>. Sobre estos conceptos, en tanto que categorías jurídicas, volveremos en el último capítulo de este trabajo.

---

<sup>351</sup> La acción positiva se basa en la consideración de que una igualdad formal refuerza las desigualdades realmente existentes, de modo que se justifica una intervención estatal que permita igualar los puntos de partida, ya que las oportunidades reales de los diferentes grupos no son iguales. Las medidas de acción positiva pretenden crear un *campo de juego nivelado*.

<sup>352</sup> Ver sobre el tema el artículo de Barrère (2002) *La acción positiva: análisis del concepto y propuestas de revisión*. Ver también Dworkin *Affirmative action: is it fair?* (2000). Respecto de la acción positiva en el campo religioso, puede verse una posición contraria en López-Sidro y Palomino *¿Cabe la discriminación positiva en relación con el factor religioso?* (2011).

<sup>353</sup> Además de estas tres formas de implementación de las políticas multiculturales, formalmente establecidas en el orden jurídico, pueden existir otros mecanismos más informales que tengan que ver con la sensibilización de los actores sociales frente a la diversidad, por ejemplo mediante una preparación y formación adecuadas. Paralelamente, puede darse el mismo trabajo de sensibilización entre los miembros del grupo minoritario para que, manteniendo sus tradiciones y formas de vida, busquen adaptarse a las condiciones culturales dominantes mediante procesos de negociación y compromiso (Grillo et al., 2009:20-22).

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

Cuatro críticas esenciales son dirigidas contra el multiculturalismo. La primera parece señalar que las políticas diferenciadas violarían la autonomía de los individuos, sometiéndolos al poder de los grupos a los que pertenecen. Esta crítica parece coincidir con la indicación de algunos autores, como María José Añón (1999:105) de que es necesario poner a resguardo la dignidad humana frente a algunas prácticas culturales. La preocupación no es sino una manifestación del problema más general acerca de cómo el reconocimiento de la particularidad puede chocar con la pretensión de universalidad de la civilización liberal, es decir, con el reconocimiento a cada individuo humano de una particular dignidad (Del Águila, 2007:39).

La crítica, que puede tener una dosis de verdad contra aquellas formas de políticas multiculturales que ven en la cultura un valor intrínseco que merece protección por sí mismo, no es aplicable respecto de aquellas políticas que operan sobre una base moral respetuosa de la individualidad (Pourtois, 2000:7-8). Por otra parte, y ahora refiriéndonos a las políticas que implican efectivamente derechos colectivos, si las sociedades liberales sólo pudieran reconocer derechos individuales, muchas de las políticas de promoción de la igualdad de carácter social-democrático serían imposibles, puesto que ellas requieren el reconocimiento de los grupos (por ejemplo, de determinadas categorías de trabajadores que concluyen convenios colectivos a través de los sindicatos)<sup>354</sup>.

Además, los defensores del multiculturalismo no sostienen que todas las prácticas culturales hayan de ser aceptadas sin más. Algunas prácticas y procedimientos son negociables, otras no. Por ejemplo, los matrimonios forzados o las muertes por honor están más allá de lo aceptable, pero esto no quiere decir que no pueda ser reconsiderada y ampliada la definición de qué es lo que constituye un matrimonio. Desde luego la mayor dificultad consiste en identificar los límites y existen posturas maximalistas y minimalistas al respecto. En cualquier caso, lo que se requiere es la negociación de un *modus vivendi* (Grillo et al., 2009:25-26).

Desde nuestro punto de vista, la crítica es acertada en cuanto busca resguardar un piso mínimo de derechos que protejan la dignidad del individuo frente a un eventual avasallamiento por parte del grupo. Sin embargo, la crítica no debe llevar a abandonar pura y simplemente la idea de derechos colectivos como parte de una política multicultural. De lo que se trata es de encontrar los justos límites de la potestad del grupo sobre el individuo, del mismo modo que se buscan los justos límites de la acción del Estado sobre el individuo (en definitiva, la potestad del Estado sobre los individuos

---

<sup>354</sup> Como advierte Tariq Modood (2008b), aunque a veces se trabaja con una idea algo rudimentaria de lo que son los grupos, esto no quiere decir que los grupos a los que se refieren los multiculturalistas no existan en absoluto. Como cualquier otra categoría social, la de grupo está socialmente construida, pero esto no significa que la gente no tenga un sentido de pertenencia a un grupo. De hecho, los individuos se describen a sí mismos como miembros de determinados grupos (como judíos, musulmanes o sijes). El carácter híbrido o entrecruzado de las pertenencias no afecta esta lectura, porque estas nuevas identidades híbridas existen precisamente entre los grupos, no en su reemplazo.

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

es también una forma de derecho de un grupo – la comunidad cívica toda – sobre el individuo).

La segunda crítica va del lado de la cohesión social. A veces se teme que el creciente reconocimiento de la diferencia pueda representar una amenaza para la unidad social. Así, el multiculturalismo sería incompatible con la existencia de una ciudadanía común, la cohesión social y la construcción de un conjunto de valores compartidos. Este ataque, que en algún momento fue propio del republicanismo francés, se está extendiendo hoy por muchos países europeos.

La respuesta de quienes defienden la diferenciación de derechos parece pasar por la distinción entre los inaceptables mecanismos de asimilación a la cultura dominante y los medios de integración que no tienen porqué ser rechazados. Esto último fundamentalmente si se enfoca la integración como integración en una ciudadanía diferenciada. Tariq Modood (2008a; 2008b) defiende no sólo que políticas multiculturales y políticas de integración no son incompatibles, sino que incluso son complementarias. No tendría sentido promover identidades multiculturales fuertes en los grupos sin promover al mismo tiempo una identidad compartida por todos ellos. Las identidades grupales no son intrínsecamente divisivas, y necesitan un marco dinámico de narrativas nacionales<sup>355</sup>.

Creemos que el multiculturalismo no es incompatible con la existencia de una cultura política compartida por todos los individuos y los grupos que viven en un territorio. En efecto, como expresaremos con más profundidad en el capítulo VIII, las políticas de reconocimiento de la identidad propias del multiculturalismo implican tanto un rechazo de las políticas asimilacionistas como un rechazo de las políticas separacionistas. El multiculturalismo no es incompatible con la existencia de una cultura política común aunque, por supuesto, no es compatible con la existencia de *cualquier* forma de cultura política. El multiculturalismo rechaza toda conformación de la comunidad cívica que implique un énfasis excesivo en la uniformidad cultural como requisito propio de la integración política.

La tercera crítica se refiere al principio de igualdad. En efecto, se teme que el reconocimiento de las identidades grupales implique la concesión de privilegios relativos a la pertenencia a un grupo cultural.

Aunque no se puede descartar absolutamente que, en algunos casos, la aplicación de las políticas multiculturales tenga efectos perversos no deseados, hay que admitir que ellas surgen de la constatación de que la esfera pública nunca es totalmente

---

<sup>355</sup> De hecho, las políticas multiculturales pueden asumir distintos grados de aceptación y resguardo de la diferencia, desde la ausencia de limitaciones significativas al desarrollo de las identidades grupales hasta la existencia de limitaciones basadas en la existencia de un cuerpo mínimo de valores compartidos, al que se exige adhesión. E incluso puede distinguirse, si se admite la necesaria adhesión al cuerpo de valores compartidos, que ésta puede significar una *integración ética* construida partir de elementos enraizados en la propia identidad colectiva o una *integración política* de carácter abstracto y sustentada en el igual reconocimiento de derechos (Calvo García, 2005).

#### **Capítulo IV**

### **La religión en la democracia: perspectivas políticas**

neutra desde un punto de vista cultural y religioso. Por ello, la configuración de la esfera pública, hecha generalmente a la medida de las mayorías, implica discriminaciones indirectas en contra de los grupos minoritarios. Es para hacer frente a estas situaciones de discriminación que se desarrollan las políticas multiculturales. Como vimos más arriba, el multiculturalismo tiene como una de sus dimensiones fundamentales el respeto al principio de igualdad a favor de las minorías.

El modo de superar esta crítica se entiende más fácilmente si se tiene en cuenta que la uniformidad del sistema legal no ha de ser un objetivo en sí mismo, sino un medio para lograr un tratamiento realmente igualitario para todos los ciudadanos. Allí donde la igualdad formal puede llevar a que algunos se hallen en una situación desaventajada, una visión contextualizada de la equidad ha de llevar a un reconocimiento de las diferencias. El tratamiento igualitario para todos los ciudadanos requiere que las personas sean tratadas de modo diferente si sus situaciones son diferentes (Grillo et al., 2009:13).

Es verdad que el multiculturalismo puede significar abandonar ciertos grados de igualdad formal en la aplicación del derecho. Pero esto se justifica a partir del hecho de que la aplicación formalmente igualitaria de las normas reproduce el patrón cultural que está implícito en las mismas, y que no es otro que el de la mayoría. Esto ha sido expresado muy bien por el sociólogo francés Jean Baubérot en una queja contra la tendencia dominante en su país a hacer una aplicación formal de un sistema jurídico que, como todos, está culturalmente determinado:

“Así, un interlocutor nos decía que tener cinco o seis días festivos católicos es perfectamente laico. Por el contrario, tres días festivos católicos, uno judío y uno musulmán, ¡eso sería el peor de los comunitarismos!” (Baubérot, 2004:237).

La cuarta razón por la que se rechaza el multiculturalismo es por la incidencia que podría tener en relación con una esfera pública secular. Aunque el multiculturalismo no fue originariamente pensado en relación con los grupos religiosos, resulta claro que puede aplicarse a éstos. Ahora bien, para muchos (incluso para muchos multiculturalistas que aceptan su aplicación en relación con grupos no religiosos) la promoción de políticas multiculturales a favor de los grupos religiosos puede entrar en conflicto con el carácter secular de la esfera pública y, más concretamente, con la neutralidad del Estado. Para esta corriente, la religión debe ser una materia privada, lo que quiere decir que no tiene por qué entrar en la discusión política y que no es un asunto estatal.

Sin embargo, y como se verá con más claridad luego de profundizar en la idea de neutralidad de la esfera pública estatal (capítulos VI y IX) y no estatal (capítulos V y IX), las políticas multiculturales no son de por sí contrarias a la idea de la neutralidad. Respecto de la esfera pública no estatal, porque no está nada claro que ésta haya de

#### Capítulo IV

### La religión en la democracia: perspectivas políticas

sujetarse a un principio de neutralidad semejante al que se impone a la esfera pública estatal. Respecto de la esfera pública estatal, porque del hecho que el Estado proteja determinadas formas de vida religiosas mediante algunos mecanismos jurídicos como los que hemos descrito aquí no se sigue que exista violación de la neutralidad que éste debe mantener frente al fenómeno religioso, del mismo modo que del hecho de que un Estado democrático financie la actividad de los partidos políticos en general no implica que uno de ellos adquiera carácter estatal; o que del hecho de que el Estado fomente la actividad deportiva promoviendo la formación de clubes no se sigue que la esfera pública estatal se identifique con un club deportivo en desmedro de otros.

Por otra parte, la instrumentación de políticas multiculturales en relación con los grupos religiosos no implica dar un estatus público a la religión. En efecto, estas políticas pueden verse como formas de hacer efectiva la libertad religiosa de los individuos y de los grupos. Y, como sabemos a partir de lo indicado en los capítulos anteriores, la libertad religiosa es precisamente el mecanismo de privatización de las creencias religiosas en las sociedades modernas.

En este último subapartado hemos intentado mostrar las implicaciones teóricas del multiculturalismo. En el capítulo VIII volveremos sobre el tema, para referirnos a las políticas multiculturales concretamente adoptadas en diferentes países, y para contraponer el modelo multicultural a un modelo de asimilación y a un modelo de separación. Siguiendo la línea planteada en estas páginas, intentaremos defender un multiculturalismo liberal respetuoso de la dignidad del individuo y compatible con las exigencias mínimas de la integración política. Esta opción está basada en lo que Will Kymlicka (2011a:6) ha llamado *the liberal multiculturalist hypothesis*. Según esta perspectiva, es posible proteger la cultura de las minorías sin lesionar valores democráticos y liberales básicos.



**Capítulo IV**  
**La religión en la democracia: perspectivas políticas**

---

# SEGUNDA PARTE

---





***Capítulo V***  
***La voz pública***  
***de la religión***



## Capítulo V La voz pública de la religión

Uno de los aspectos de la secularización, tal vez el que genera menos controversia en las de por sí controvertidas teorías de la secularización, es la diferenciación funcional que afecta a la esfera de lo religioso, produciendo su especialización como ámbito diferente de otras esferas sociales (en particular, de la política y del derecho). Esta tendencia es una manifestación de la creciente especialización propia de las sociedades modernas y racionalizadas. En este capítulo profundizamos en la idea de secularización tal como la hemos delineado en el marco teórico, utilizando este concepto como código de lectura del proceso de construcción del derecho moderno. Para avanzar y concretizar esta idea, nos servimos además como ejemplo del proceso de transformación del derecho matrimonial en la Modernidad (apartado 1).

De este modo, reafirmamos la convicción de que resulta pertinente asociar la Modernidad a la secularización, aunque cuidándose de no ver en ella un proceso lineal y siempre progresivo. De hecho, uno de los puntos en los que hacemos hincapié es en la resistencia que la secularización genera en algunos grupos, en particular, las comunidades religiosas (apartado 1).

Después de estudiar la secularización del régimen matrimonial nos volcamos con mayor profundidad en el análisis de una controversia contemporánea, que puede interpretarse como el último gran paso en la secularización de este régimen y que nos servirá de ejemplo sobre el cual apoyaremos algunas de las consideraciones teóricas de este capítulo. La reforma que introduce la unión matrimonial entre personas del mismo sexo sirve así para ejemplificar el avance secularizador y sus resistencias. El ejemplo apunta a la pertinencia de mantener la categoría de *secularización*, al menos en sus dimensiones de diferenciación funcional y privatización religiosa, como una herramienta descriptiva que resulta operativa incluso en sociedades posmodernas (apartado 2).

Al mismo tiempo, y en una misma línea de análisis jurídico-político, estudiamos las tensiones que la secularización del régimen familiar, en particular a partir del ejemplo en el que nos apoyamos, puede inducir en el ámbito de la neutralidad religiosa del Estado y de la libertad religiosa. Estas tensiones no pueden sino resultar paradójicas, desde que ambos conceptos surgen precisamente en la Modernidad como forma de garantizar jurídicamente ciertas cotas de secularización del poder estatal (apartado 3).

Finalmente, pasamos de una perspectiva descriptiva de los procesos sociales, a una político-normativa. En efecto, los grupos religiosos intervienen argumentativamente en la esfera pública, asumiendo su postura en lenguajes variados. De la confrontación de estos discursos religiosos con algunas perspectivas tomadas de la teoría política moderna que intenta limitar, si no excluir totalmente, la incidencia de lo religioso en la

deliberación pública, es posible problematizar la legitimidad de las posiciones adoptadas y de los argumentos en los que se apoyan. También aquí el recurso al ejemplo estudiado en el apartado precedente nos sirve para dar concreción a las perspectivas teóricas que pretendemos desarrollar (apartado 3).

## **1. LA SECULARIZACIÓN DEL DERECHO**

En el capítulo I, al referirnos a los procesos de secularización, puntualizamos que éstos tienen una virtualidad particular en el ámbito político y jurídico. Señalamos, en efecto, que la secularización produce en este campo transformaciones de gran significación, cuyo estudio constituye en buena medida el objeto de esta investigación. La secularización de la esfera pública estatal, uno de los aspectos de la secularización de la política y el derecho en general, se traduce jurídicamente en el principio de neutralidad estatal, como forma jurídica de la diferenciación funcional entre la esfera estatal y la religiosa. Vamos aquí a referirnos a la neutralidad religiosa del Estado en una de sus dimensiones: la creación de un derecho secular. En los capítulos VI y IX ampliaremos la consideración de la neutralidad estatal.

Nos ocuparemos primero de la secularización del derecho en general (subapartado 1) y luego entraremos en un campo concreto de secularización, el del derecho matrimonial (subapartado 2). Finalmente, analizaremos las resistencias al proceso de secularización (subapartado 3).

### *1.1. UN DERECHO SECULAR*

Como sabemos, la secularización provocó un replanteamiento de las condiciones de legitimidad en los modos de ejercicio de la autoridad política y en las formas de producción y mantenimiento de la dominación a través del derecho. En la Modernidad el derecho también se secularizó, tanto en su forma de producción como en el contenido de las normas. Aunque, como veremos, las bases del proceso de secularización del derecho habían sido sentadas con carácter previo, por ejemplo en el alto grado de sutileza casuística alcanzado por el derecho romano o en la propia distinción medieval entre el ámbito de lo espiritual y de lo terrenal, fue sólo con el desarrollo de la Modernidad que éstas adquirieron virtualidad suficiente como para producir una completa transformación en los modos de producción y en el contenido de las normas jurídicas.

Estos procesos son en definitiva los que ya entrevió Max Weber a comienzos del siglo XX en relación con la creciente racionalidad formal del derecho que va

## Capítulo V La voz pública de la religión

desplazando a la irracionalidad teocráticamente condicionada. Si seguimos la interpretación que hace Carlos Cárcova (1998:30) hay que decir que el proceso descrito por la sociología weberiana es el de un progresivo paso desde el irracionalismo mágico hasta una racionalidad lógica estricta. Este proceso se vincula a un cambio en los responsables de la producción y aplicación del derecho: de profetas jurídicos carismáticos a funcionarios técnicos con formación académica que se desempeñan como juristas profesionales. En términos de Weber:

“El desenvolvimiento general del derecho y del procedimiento, estructurado en ‘etapas teóricas’ de desarrollo, conduce de la revelación carismática a través de *profetas jurídicos*, a la creación y aplicación empírica del derecho por *notables* (creación cautelar de acuerdo con los precedentes); después al ‘otorgamiento’ del derecho por el *imperium* profano y los poderes teocráticos y, por último al ‘derecho sistemáticamente estatuido’ y a la ‘aplicación’ del mismo por juristas especializados, sobre la base de una educación letrada de tipo lógico-formal. Las cualidades formales del derecho se desarrollan partiendo de una combinación del formalismo mágicamente condicionado y de la irracionalidad, condicionada por la revelación, del procedimiento jurídico primitivo, eventualmente a través de una racionalidad material y antiformalista racional con arreglo a fines condicionada teocrática y patrimonialmente, hacia la sistematización y creciente racionalidad jurídica especializada y, por tanto, lógica y, con ello – primeramente desde un punto de vista puramente exterior – hacia una mayor sublimación lógica y una creciente fuerza deductiva del derecho, lo mismo que hacia una técnica crecientemente racional del procedimiento jurídico” (Weber [1922]1993:649-650; cursiva en el original).

Simplificando bastante los términos, el proceso de secularización del derecho permite contraponer el derecho propio de una sociedad premoderna, es decir, un derecho tradicional, y el derecho propio de una sociedad moderna, es decir, un derecho racional. Esta contraposición es esquemática y por eso pierde muchos de los matices que podrían aparecer en una explicación más detallada. Sin embargo, sirve para ver cuáles son los elementos fundamentales de la constitución de un derecho secular, y paralelamente cuáles las tensiones inherentes al proceso de transformación que va desde el derecho tradicional al racional.

Estas contraposiciones pueden mostrarse a partir de ciertos rasgos salientes del derecho tradicional en oposición al moderno (Rouland, 1995:48-87). En primer lugar, en las sociedades tradicionales no se verifica la constitución de un campo jurídico independiente de otros mecanismos de regulación de conductas como la moral o la religión. Posiblemente esta ausencia pueda explicarse a partir del hecho de que las sociedades tradicionales rechazan la existencia de sanciones identificadas como sanciones propiamente jurídicas, aunque si se tiene en cuenta que la definición del derecho no ha de pasar necesariamente por la existencia de un sistema sancionatorio tal vez la clave pueda estar en otras dinámicas. Nos alcanza aquí con constatar la ausencia de un campo jurídico independiente de otras formas de regulación social,



## **Capítulo V**

### **La voz pública de la religión**

particularmente y en lo que más nos interesa, de la religión como forma de regulación social.

En la Modernidad, como ya sabemos, las formas de regulación social de la conducta pasaron por un proceso selectivo que desembocó en la separación del derecho respecto de otras formas de control social. En el primer capítulo vimos el modo en que las sociedades modernas construyeron un concepto de religión como esfera separada de otras esferas sociales (las esferas seculares). Es precisamente esa definición de religión la que permitió articular al derecho como esfera social independiente de otras formas de regulación social.

Por otra parte, y retomando la línea argumentativa que hace un momento señalamos (Rouland, 1995:48-87), cabe encontrar otra diferenciación en el hecho de que las sociedades tradicionales intentan impedir la uniformidad del derecho, manteniendo así las particularidades de los grupos que las constituyen. El derecho interviene de forma discontinua, porque actúa sobre una sociedad que es ella misma discontinua. La propia sociedad se concibe a sí misma como un ensamblaje de grupos (familiares, residenciales, religiosos, etc.) cuyos vínculos no son de oposición sino de complementariedad. La falta de uniformidad del derecho sirve a esta visión discontinua de la sociedad.

El derecho moderno, en cambio, tiene pretensiones de uniformidad que se vinculan a su intento de responder a una construcción de tipo racional. La uniformidad es un requisito que se vincula a la sistematización que aparece en la cita de Weber, y que se dibuja como condición necesaria para permitir una aplicación lógico-deductiva del derecho.

Finalmente, y retomando una vez más la argumentación (Rouland, 1995:48-87), la discontinuidad del derecho premoderno hace que en general sea mal conocido: los individuos ignoran los usos vigentes en las ciudades próximas o en otros grupos y esto se refuerza por el carácter oral que en muchos casos asume el derecho.

El derecho moderno, en cambio, tiene pretensiones de publicidad. De hecho, pone en marcha mecanismos que buscan hacer esa publicidad efectiva. Sin embargo, se encuentra con obstáculos importantes. En efecto, la racionalización del derecho lleva a éste a una apertura inflacionista, que hace de hecho imposible la publicidad pretendida. Por eso, para remediar este defecto, el derecho moderno recurre a ficciones (como que la ley se presume conocida, o que la cosa juzgada es tenida por verdadera).

La transformación por secularización es paralela a los procesos de estatalización del derecho. En la Modernidad, el derecho positivo es producido por la soberanía estatal. Como indica Manuel Calvo García (1994), la Modernidad jurídica alumbra la preponderancia de la ley estatal como fuente de derecho, conjuntamente con un criterio de interpretación que prioriza la voluntad racional del legislador, entendido como legislador ideal. El jurista deja de ser productor de derecho, para volverse sólo su

## Capítulo V La voz pública de la religión

exegeta, en el contexto de una teoría jurídico-política que construye la idea del derecho como sistema completo, coherente y autosuficiente.

La estatalización del derecho, como *cambio de manos* en la gestión de lo jurídico, tiene un correlato en el discurso político moderno que desvincula la producción y aplicación del derecho respecto de las autoridades religiosas. El rechazo de las posturas político-teológicas de corte dualista, al que nos hemos referido en el capítulo III, significa la afirmación de la centralidad del Estado moderno como autor y ejecutor del derecho. La autoridad religiosa, como la de cualquier otro grupo o entidad intermedia, queda sometida a la autoridad del Estado, gracias a la aparición del concepto de soberanía como *summa potestas* sobre un territorio.

Jürgen Habermas (1988a) explica acertadamente este proceso, al referirse a la estructura trimembre del derecho premoderno y a su evolución posterior en la Modernidad. Para Habermas, en las culturas premodernas, el derecho se compone de un derecho sacro, administrado por especialistas en teología y derecho; un derecho burocrático, establecido por un rey o emperador; y un derecho consuetudinario. Las dos últimas formas de derecho son derecho profano, por oposición al derecho sacro, divino o natural. Este último está fuera del poder de disposición del príncipe, y le otorga el marco de legitimación dentro del cual puede producir derecho burocrático. Es lo que Habermas, siguiendo a Weber, llama *el doble reino de la dominación tradicional*. En palabras de Habermas (1988a:23):

“Todo derecho recibe su modo de validez del origen divino de un derecho natural interpretado en términos cristianos. No puede crearse nuevo derecho si no es en nombre de la reforma o restauración del buen derecho antiguo”.

En la Modernidad el derecho sacro fue perdiendo espacio, como consecuencia de la crisis de los fundamentos religiosos de la sociedad. Al mismo tiempo, se fue reduciendo el campo de actuación del derecho consuetudinario, por su creciente incapacidad para resolver los problemas cada día más complejos que planteaban las sociedades modernas. A medida que las imágenes religiosas del mundo dejaron de ser compartidas para volverse subjetivas y privadas, y el derecho consuetudinario fue cediendo frente al derecho de especialistas, la estructura trimembre del derecho quedó rota. El derecho se redujo al derecho del príncipe, el derecho burocrático. El poder político se liberó de la tutela del orden sacro, y se volvió entonces soberano. La legislación política se liberó del derecho natural administrado por teólogos.

Vaciado el derecho consuetudinario y desencantado el derecho sacro, fue necesario buscar una nueva legitimidad (o, como dice Habermas, un *momento de incondicionalidad*) para el derecho positivo. Este espacio fue llenado por el derecho natural racional, que vinculó el derecho moderno a una racionalidad instrumental a través de un concepto tomado del derecho privado burgués: el concepto de *contrato*.

## Capítulo V La voz pública de la religión

Para Habermas, este derecho natural racional apareció en versiones distintas. Hobbes buscó una explicación de la discrecionalidad voluntaria del derecho. Kant construyó un derecho natural racional fundado en términos autónomos que buscaba ocupar el lugar del antiguo derecho natural de tipo religioso y metafísico. En la doctrina alemana de Savigny, la forma misma del derecho subjetivo propia del sistema del derecho privado garantizaba por sí la moralidad. El propio Habermas formuló una teoría que busca establecer ese momento de incondicionalidad del derecho positivo, y la encuentra en la racionalidad instrumental incorporada al mismo derecho positivo<sup>356</sup>.

Decíamos más arriba que el proceso de estatalización implicó una centralización en la producción y aplicación normativas que desplazó al jurista de su rol de productor del derecho. Sin embargo, en la temprana Modernidad, el jurista no fue totalmente eliminado de la escena de producción del derecho. Aunque frente al derecho estatal su labor fuera la de un intérprete, la *razón* del jurista generó la teoría jurídica del iusnaturalismo racionalista que mencionamos en el párrafo anterior. Esta construcción teórica buscaba brindar al derecho una legitimidad que pudiera fundarse en la propia naturaleza humana, por encima de cualquier condicionamiento teológico.

La legitimidad no religiosa del derecho se buscó en una construcción de derecho natural traspasado por un proceso de secularización. En efecto, secularización del derecho natural se operó claramente en esta época, con la aparición del iusnaturalismo racionalista que separa la ley humana y la ley divina. Para esta corriente el derecho natural es algo diferente tanto de la ley humana como de la ley divina. Así, la formulación de Grocio del derecho natural como el conjunto de principios de la recta razón permite evaluar la moralidad de las acciones y del derecho humanos con independencia de la misma idea de Dios. Igualmente, en Pufendorf, hay una distinción expresa entre los deberes que surgen de la Sagrada Escritura y aquellos que provienen de la mera razón (Lochak, 2009:7-16).

La obra de Grocio, particularmente, se enmarca en los imperativos históricos de la secularización del pensamiento humanista. Su teoría tiene como marco un mundo conflictivo y caótico, convulsionado por pasiones desmedidas, conflictos religiosos y conflictos entre Estados. Para construir una ética social que brinde seguridad, Grocio tenía que buscar un principio sólido. Y lo encontró en el instinto social del hombre, que no es un mero reflejo de una ley universal, sino un principio específico de la naturaleza humana (Calvo García, 1989:76-77).

Como mostramos en el marco teórico, la secularización se originó en un contexto de crisis religiosa; y las respuestas políticas que se adoptaron entonces, la

---

<sup>356</sup> Habermas (1988a:34) lo plantea en los siguientes términos. Por un lado los fundamentos morales del derecho positivo no pueden explicarse en forma de un derecho natural racional. Por otro lado, tampoco se los puede hacer desaparecer, porque eso implicaría privar al derecho del momento de incondicionalidad que necesita. Entonces, hay que encontrar el fundamento al interior del derecho positivo mismo.

## Capítulo V La voz pública de la religión

libertad religiosa y la neutralidad estatal, fueron formas de compromiso entre los bandos en lucha. De este modo, se evidencia que los procesos de racionalización y secularización del derecho se asocian con la búsqueda de un discurso jurídico que garantice la seguridad (Calvo García, 1994).

Queda claro de este modo el vínculo entre racionalización, secularización y estatalización del derecho. La razón resulta el hilo conductor de una progresiva secularización y estatalización del universo jurídico moderno. La Reforma protestante, que fue seguida de luchas religiosas, contribuyó a hacer más urgentes y pragmáticos los esfuerzos por dotar de fundamentos seculares al orden social. Las disputas religiosas reforzaron el compromiso secularizador del humanismo (Calvo García, 1989:66).

La secularización del derecho moderno no se refiere sólo a los autores, al modo de producción y al fundamento de legitimidad del derecho (cuestiones a las que nos hemos referido mayormente en los párrafos precedentes) sino también a la relación entre la ley estatal y la ley religiosa, así como al contenido de la primera. La secularización del derecho quiere decir, en este contexto, al menos dos cosas. En primer lugar, que la ley religiosa y la ley secular-estatal son dos realidades diferentes. En segundo lugar, que el contenido de la ley estatal se independiza del contenido de la ley religiosa.

El sometimiento al régimen de la ley que es simultáneamente ley religiosa y ley civil (distinción que, obviamente, podemos realizar nosotros hoy pero que de ningún modo era percibida por los actores históricos involucrados) existía ya en el Oriente Medio, y es una característica de las tres grandes religiones monoteístas. En esta categoría entran las 613 *mitzvot* y la *Mishná* de la tradición judía; el derecho canónico cristiano y el derecho civil con contenido cristiano que se desarrolla a partir de Constantino y Justiniano; así como el derecho resultante de las *raíces de la ley* islámica: el Corán, la *sunna*, el consenso de la *umma* y la *ijtihad*<sup>357</sup>.

Podemos ver, para ilustrar este punto, el ejemplo proporcionado por el delito de blasfemia (Leveleux-Teixeira, 2011). La prohibición de la blasfemia aparece tanto en un precepto del Decálogo, que prohíbe tomar el nombre de Dios en vano, como en un pasaje del Levítico que manda lapidar a los blasfemos<sup>358</sup>. La prohibición se repite en el Nuevo Testamento<sup>359</sup>; de hecho, es uno de los cargos que los judíos imputan a Jesús<sup>360</sup>. La literatura patrística, aunque sin precisar claramente los contornos de la falta, hizo del pecado de blasfemia una base para las estigmatizaciones más diversas. Con el pensamiento escolástico la Iglesia Católica definió claramente los contornos de la blasfemia.

---

<sup>357</sup> Sobre el concepto de ley en las religiones monoteístas véase Peters *Los hijos de Abraham* (2007).

<sup>358</sup> Éxodo 20:7 y Levítico 24:10-16.

<sup>359</sup> Mateo 15:19; Marcos 7:21-23.

<sup>360</sup> Mateo 26 26:66-64; Marcos 14:62-64.

## Capítulo V La voz pública de la religión

Lo que aquí interesa destacar es la superposición que implicaba la existencia de una represión paralela tanto por el derecho canónico como por el derecho civil. Las Decretales de Gregorio IX dotaron a la blasfemia de un régimen penal propio. Al mismo tiempo, el derecho civil tomó a su cargo la represión de la blasfemia. La definición criminal apareció ya en una Novela de Justiniano que condenaba a los blasfemos al suplicio. Tres siglos más tarde, varias capitulares carolingias reprodujeron la regulación represiva. Con el rey San Luis se fundó la tradición de legislación anti-blasfematoria de los Capetos: a partir de entonces, prácticamente todos los reyes dictaron ordenanzas al respecto. Lo mismo hicieron los Valois. Con la Reforma Protestante, la blasfemia fue ligada a la existencia de una alteridad confesional de la que las palabras blasfematorias podían ser un signo de pertenencia.

La secularización supuso una lenta, pero clara, eliminación del delito de blasfemia de los sistemas penales modernos. La blasfemia puede seguir siendo considerada como falta religiosa por uno o varios grupos, pero esta consideración no constrañe a un reforzamiento por parte de la autoridad civil. Más abajo nos ocuparemos, con más detalle, de otro caso de secularización del contenido del derecho: la secularización del régimen jurídico del matrimonio.

El proceso de secularización no ha sido uniforme y ha adquirido características peculiares en los distintos lugares. Éstas son el resultado de la combinación de las características de la religión dominante y de las características del poder político y eclesiástico. Así lo explica Weber ([1922]1993:604-605) refiriéndose al hecho de que la separación entre lo religioso y lo profano se diera más o menos rápidamente:

“A veces, el mandamiento sagrado, *fas*, independizase del *jus*, es decir, del derecho estatuido para la resolución de los conflictos de intereses indiferentes desde el punto de vista religioso. Entonces fue posible un desarrollo del último, orientado hacia un derecho racional y formal, de tipo más o menos lógico o empírico, según las circunstancias, cosa que realmente ocurrió en Roma, lo mismo que en la Edad Media [...] Otras veces no tenía lugar la desvinculación de los mandamientos sagrados, y subsistía la mezcla específicamente teocrática de pretensiones religiosas y rituales con pretensiones jurídicas. Se inició así un confuso trasiego de obligaciones éticas y jurídicas, exhortaciones morales y preceptos jurídicos, sin precisión formal ninguna, es decir, un derecho no formal. Qué alternativa había de realizarse, era algo que en parte dependía de la peculiaridad interna [...] de la correspondiente religión y de sus relaciones fundamentales con el derecho y el Estado; y en parte [...] de la situación de poder del sacerdocio frente al poder político; o, por último, de la estructura de este poder político”.

Allí donde la casta sacerdotal dominaba todos los niveles de la vida, como en la India, ella tenía bajo su control prácticamente todo el derecho. Algo parecido sucedió en el campo del Islam y del judaísmo, donde las normas santas obstruían el desarrollo del derecho profano. Como explica Weber en la cita transcrita, el modo en que se produjera (o no) la secularización del derecho dependía de cuatro factores: las peculiaridades internas propias de la religión dominante, las relaciones de esta religión

## Capítulo V La voz pública de la religión

con el derecho y con el Estado, de la situación de poder del sacerdocio frente al poder político y de la estructura de este poder político.

En el marco teórico, en especial en los capítulos I y III, hablamos en términos generales de las condiciones religiosas que llevaron al surgimiento de los procesos de secularización en la Europa moderna, y del modo en que se resolvieron las relaciones recíprocas entre derecho, Estado y religión, por un lado, y de autoridad religiosa y autoridad política, de otro. Aquí sólo vamos a insistir en las particulares condiciones reunidas en la Europa de fines de la Edad Media, que permitieron una transposición de esos procesos de secularización a la estructura misma del derecho. Estas condiciones se relacionan con la combinación de la presencia del derecho heredado de Roma y del derecho canónico de la cristiandad.

En efecto, la Alta Edad Media occidental había visto un reforzamiento, en la época feudal, de concepciones jurídicas propias de las sociedades tradicionales. El derecho se había apoyado sobre la religión, la oralidad se había impuesto a la escritura y se había reconocido a cada grupo social la posibilidad de producir y aplicar su propio derecho.

A partir de los siglos XI y XII, fase de crecimiento económico y demográfico, se produjo una resurrección del derecho romano. Esta resurrección fue la obra de una minoría de gobernantes, intelectuales y juristas ligados al fortalecimiento del poder central, y no se hizo sin dificultades. De hecho, las poblaciones estaban mucho más atadas a sus costumbres que al derecho romano. Por otra parte, la necesidad de adaptación del derecho romano era evidente. Además, como se trataba de un derecho pagano, había que mostrar que el derecho romano surgido de la razón era compatible con la ley divina. Esta labor fue realizada por el pensamiento teológico del siglo XIII.

En cualquier caso, lo importante es señalar que en la Baja Edad Media occidental se produjo una recepción del antiguo derecho romano. Este derecho era especial en relación con otros derechos antiguos. En efecto, el derecho romano siguió una evolución que lo condujo a exteriorizar una distinción primigenia entre normas sagradas y profanas. En un primer momento histórico el derecho estaba profundamente ligado a la religión, era secreto y su interpretación estaba reservada a los pontífices. Sin embargo, más tarde el derecho humano (*ius*) fue siendo distinguido del divino (*fas*). Este proceso se desarrolló desde la aparición de las Doce Tablas, en el siglo V antes de Cristo, hasta la imposición del derecho imperial en la Roma clásica, entre los siglos II antes de Cristo y III después de Cristo (Rouland, 1995:48-87).

Una evolución parecida ya se había dado en germen en algunas otras sociedades previas<sup>361</sup>. Sin embargo, en Roma se produjo algo totalmente nuevo, que no

---

<sup>361</sup> A fines del tercer milenio antes de Cristo en Sumeria, del segundo en Egipto y del primero en China aparecen códigos legislativos que separan en parte el derecho de otros modos de regulación. En Grecia,

## Capítulo V La voz pública de la religión

tenía precedentes en las sociedades anteriores y que constituyó una verdadera revolución en la concepción del derecho: la aparición, en el siglo I antes de Cristo aproximadamente, de una *literatura jurídica*.

Como lo explica la palabra autorizada de Michel Villey ([1945]2005:36-52), la originalidad de Roma fue la de disponer, al servicio del aparato judicial, de un grupo social específico de jurisconsultos. Personas de élite, cuya opinión tenía carácter de autoridad, y que debían guiar a los litigantes y dar *responsa* a los magistrados. Muchos de ellos escribieron tratados de derecho, que fueron recopilados durante el Bajo Imperio por amplios cuerpos de jurisprudencia. Estos tratados han llegado hasta nuestros días gracias a la compilación hecha por orden de Justiniano en el *Digesto*.

Los tratados no eran sistemáticos; no tenían en este sentido el carácter *científico* que asumirían luego los tratados de la Europa moderna. Los jurisconsultos intentaban siempre centrarse en el caso concreto sobre el que eran consultados. Usaban un método polémico y controversial, comparando con casos vecinos, confrontando con tal o cual solución que podía aparecer en un precedente de otro jurisconsulto. Discutían, cuestionaban; practicaban menos la deducción lógica que la discusión dialéctica. Sin embargo, dado que no tenían que dar su opinión sobre el conjunto del proceso (tarea que estaba en manos del juez que emitía la sentencia final), debían esforzarse por dar sólo un elemento abstracto del litigio: debían expresarse sobre un punto del derecho. Así, se veían obligados a dar una respuesta semejante a la que podrían recibir casos análogos, para que la justicia fuera igual para todos. De este modo indirecto, llegaban a la producción de reglas generales.

En esta sutil forma de intervención de los jurisconsultos podemos encontrar el origen de los procesos de racionalización del derecho. Fue luego tarea de los tratadistas de los siglos siguientes dotar de sistematicidad a un derecho disperso construido a partir de casos concretos. Pero la materia a la que podía darse esa sistematicidad ya había sido elaborada a partir de un criterio de abstracción que posibilitaba su organización en un sistema.

Esta racionalización tuvo importantes consecuencias en punto a la secularización del derecho. Lo que sucedió en Roma se debió, según Weber ([1922]1993:609-621) a que una refinada racionalización de la casuística mágica llevó a una ineficacia total del propio *fas*: no había ninguna norma sagrada para la que no se hubiera inventado algún modo de eludir el cumplimiento. La herencia medieval del derecho romano habría de ser fundamental en los siglos siguientes, y su peso se haría sentir al comienzo de la Modernidad.

El otro gran componente jurídico de la Edad Media, al lado del derecho romano, fue el derecho canónico. Se trataba claramente de un derecho teológicamente

---

aunque le ley sigue fundada sobre la religión, tiende a separarse de ella para fundarse sólo en la autoridad de la Ciudad-Estado.

## Capítulo V La voz pública de la religión

determinado. Sin embargo, como explica Weber ([1922]1993:609-621), el derecho canónico se encontraba en una situación especial en relación con los otros derechos sagrados, porque se hallaba más formal y racionalmente desarrollado que aquéllos. Y aunque el derecho canónico sufría de las peculiaridades específicas de la legislación teocrática, como la mezcla de motivos materiales legislativos y fines éticos materiales con los elementos formalmente relevantes de los diversos preceptos, era de entre todos los derechos sagrados el más orientado hacia una técnica jurídico-formal estricta. Este rasgo, junto con el carácter racional de *instituto* (es decir, de asociación cuyas ordenaciones estatuidas han sido *otorgadas* y rigen de hecho con respecto a toda acción que con determinadas características dadas tenga lugar en el ámbito de su poder) propio de la Iglesia Católica hizo que el derecho canónico fuera, para el derecho profano, una guía en el camino de la racionalización.

Al mismo tiempo, el hecho de que existiera un derecho romano heredado de un tiempo anterior y que tenía una gran perfección formal frenaba las pretensiones del derecho canónico que, como todo derecho teocrático, buscaba una dominación material de toda la vida.

Una hiper-valorización del derecho existente promovió la universalización del derecho romano, es decir, su consideración como realidad intemporal independiente de las condiciones sociales en las que se había originado y en las que había persistido. Pero al mismo tiempo, situó a las sociedades de la Baja Edad Media en un camino de des-tradicionalización.

Sin embargo, al menos en parte, el derecho continuaba fundándose sobre la religión. El derecho romano era una expresión de la razón y, como tal, expresión de una equidad natural. Por ello, se identificaba con el derecho natural que era, a su vez, una comunicación de la divinidad en la naturaleza de los hombres. En la etapa de transición, había una combinación de Modernidad y sociedad tradicional. La sobre-determinación del valor del derecho es un rasgo propio de las sociedades modernas; el mantenimiento del vínculo entre derecho y religión lo es de la pervivencia de las sociedades tradicionales.

En los siglos siguientes se produjo la orientación definitiva del derecho a la modernización, rompiendo con el pasado tradicional. Lo vimos más arriba al hablar de la teoría del derecho natural racionalista. Con la Revolución francesa, el derecho fue explícitamente proclamado como laico e igual para todos. Los grupos fueron destruidos en beneficio del individuo. El derecho pretendió, a partir de entonces, fundarse en una razón universal. Las conquistas napoleónicas que impusieron el Código Civil a toda Europa, y luego la expansión colonial, fueron de hecho el intento de imponer el derecho moderno y secular a territorios todavía dominados por sus derechos tradicionales.

Después de esta panorámica general sobre los procesos de secularización en relación con el derecho, y como anunciamos más arriba, en el subapartado siguiente



abordaremos un caso específico de secularización del contenido del derecho: la secularización del régimen jurídico del matrimonio. Veremos cómo los procesos cuyo origen describimos en este subapartado se prolongan hasta nuestros días, y cuáles son las tensiones que esta continuidad pone en funcionamiento.

## 1.2. LA SECULARIZACIÓN DEL MATRIMONIO

El proceso de secularización del derecho, vinculado a su racionalización y a su estatalización, ha cristalizado en los diferentes sectores del ordenamiento jurídico. En el caso de la regulación de la familia esto ha sido particularmente notorio. A lo largo de varios siglos, en la transformación de las formas jurídicas familiares se ha destacado un progresivo alejamiento del molde cristiano que las había encuadrado. Este es, pues, un campo propicio como laboratorio de pruebas del desarrollo general de la secularización del derecho.

No podemos ni queremos hacer aquí una historia general del matrimonio. Por ello, nos limitaremos a presentar las características generales del matrimonio cristiano, como punto de partida para el análisis de su secularización<sup>362</sup>. En particular, los cambios producidos por la secularización pueden descubrirse en la regulación del matrimonio en cuanto ha pasado de institución sagrada a una mera relación contractual entre dos partes.

La Iglesia Católica ha afirmado desde antiguo que el matrimonio pertenece a un doble orden: al natural y al sobrenatural<sup>363</sup>. El orden natural involucrado en esta concepción no es desde luego el del iusracionalismo moderno que mencionábamos antes, sino el de la concepción cristiana premoderna. Como en los primeros tiempos de su existencia la Iglesia Católica carecía de regulación integral del matrimonio, aceptó el matrimonio romano de la sociedad en la que se insertó, en la medida en que era compatible con su visión del derecho natural y divino<sup>364</sup>.

---

<sup>362</sup> Remitimos a algunas obras generales sobre la historia del matrimonio: Goody *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa* (2009); Bologne *Histoire du mariage en Occident* (1995); Beneyto Pérez *Una historia del matrimonio* (1993); Gaudemet *Le mariage en Occident* (1987).

<sup>363</sup> Pertenece, por un lado, al orden natural, que determina su esencia, fines y propiedades. Para esta concepción, el matrimonio es una realidad inscrita en la misma naturaleza humana, que orienta al hombre y a la mujer al matrimonio. Pero por otro lado pertenece también al orden sobrenatural, que determina que todo matrimonio entre bautizados es en sí mismo sacramento. El concepto de orden natural que aquí subyace es el propio del iusnaturalismo tomista clásico. En esta concepción, el orden sobrenatural excede al natural, y es el orden de la gracia.

<sup>364</sup> El matrimonio canónico se distinguió así del matrimonio romano en varios puntos. El matrimonio romano era, al igual que el canónico que lo suplantó, heterosexual y monogámico; pero a diferencia del matrimonio canónico, era puramente consensual, no formal y disoluble, además de no estar sometido a un ordenamiento jurídico religioso. Cuando decimos puramente consensual queremos decir que el matrimonio romano no tenía el carácter institucional que luego tendrá el canónico. El matrimonio romano no era concebido como una verdadera institución, sino como un mero hecho productor de efectos jurídicos. Para que existiera matrimonio era necesaria la *affectio maritalis*, entendida no como voluntad inicial de contraer, sino como voluntad constante y continuada de mantenerse en esa situación,

## Capítulo V La voz pública de la religión

A partir del siglo IV, con la transformación del cristianismo en religión oficial del imperio romano, apareció el matrimonio justiniano, como resultado de la cristianización del matrimonio romano. Así, la influencia de las clásicas definiciones de los juristas romanos (en particular Ulpiano y Modestino) se aprecia en la doctrina canónica, por ejemplo, a partir de las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el siglo XII. Desde el siglo X, el matrimonio canónico fue el único vigente en la Europa cristiana, sometido a la legislación y jurisdicción de la Iglesia Católica, con alguna intervención complementaria de la autoridad civil. A partir de ese momento, el matrimonio canónico estuvo ya doctrinariamente delineado en sus aspectos fundamentales, aunque terminó de fijarse definitivamente en torno del siglo XIII. En muchos lugares, sin embargo, el matrimonio canónico se combinaba con la subsistencia de diversas costumbres de origen germánico<sup>365</sup>.

Una primera característica de esta matriz cristiano-canónica del matrimonio es su íntegra regulación religiosa. La Iglesia reivindicó potestad legislativa y jurisdiccional sobre el matrimonio. En el pasado, esta potestad pretendía extenderse sin distinción de personas, lo cual era coherente con la concepción de una unidad político-religiosa católica: si todos los miembros de la comunidad cívica son y deben ser católicos, la Iglesia tiene potestad sobre todos los matrimonios. Luego de la quiebra de la unidad religiosa de Occidente, y de la resignación por parte de la Iglesia a esta situación, la potestad fue reducida al matrimonio de los católicos.

La regulación religiosa impone también una forma religiosa a la celebración del matrimonio. Dado que lo relevante para la existencia del matrimonio es el consentimiento, debería bastar la existencia de éste, sin ninguna formalidad, para la existencia del matrimonio. Por eso, en los primeros tiempos de la Iglesia, se reconocía validez tanto al matrimonio celebrado *in facie ecclesiae*, es decir, ante la autoridad eclesiástica, como al matrimonio clandestino, puramente informal. Este último, sin embargo, fue prohibido por el Concilio de Trento. El problema político (y económico) que se buscaba solucionar era el de la duplicidad de matrimonios, uno público y otro clandestino. Esto se logró mediante el establecimiento, como requisito indispensable para la validez del matrimonio, de su celebración pública y del registro del

---

manifestada por personas púberes titulares del *ius connubi*. A la *affectio maritalis* debía sumarse la *coniunctio*, o convivencia marital. Si cualquiera de ambos elementos desaparecía, el matrimonio se disolvía. Si estos elementos se daban entre dos personas que no eran titulares del *ius connubi*, el resultado no era el matrimonio sino el concubinato.

<sup>365</sup> Las fuentes fundamentales de regulación del matrimonio canónico, que recogen y ordenan las fuentes dispersas anteriores, son las siguientes. Iglesia Católica (1563): *Sesión XXIV del Concilio de Trento: doctrina sobre el sacramento del matrimonio, cánones del sacramento del matrimonio y decreto Tametsi sobre la reforma del matrimonio*. Iglesia Católica (1917): *Código de Derecho Canónico*. Iglesia Católica (1965): *Constitución Pastoral Gaudium et Spes sobre la iglesia en el mundo actual*. Iglesia Católica (1983): *Código de Derecho Canónico*.

## Capítulo V La voz pública de la religión

consentimiento matrimonial<sup>366</sup>. De este modo se pretendía dar respuesta al acuciante problema de la titularidad y transmisión de bienes. Paralelamente, y una vez que se impuso la forma pública como requisito de validez del matrimonio, perdieron relevancia los motivos por los cuales se contrae (amor, incremento patrimonial o alianza política).

Una segunda característica de la matriz cristiana de matrimonio es su carácter consensual-institucional. El matrimonio está basado en el consentimiento de los contrayentes: es el consentimiento de presente el que hace al matrimonio. Sin embargo, a diferencia del matrimonio romano que exigía el consentimiento continuado para la permanencia del matrimonio, para el derecho cristiano sólo interesa el consentimiento inicial, que además es irrevocable<sup>367</sup>. Sin embargo, el consentimiento matrimonial sólo tiene eficacia como acto generador de la relación matrimonial: no funciona para regular el contenido de tal relación. Hay libertad de contraer matrimonio, pero no libertad contractual para regular su contenido. Al aceptar, consensualmente, la entrada en el matrimonio, se acepta la entrada en el régimen de una institución cuyos contornos están regulados por la ley.

En tercer lugar, el matrimonio cristiano es monogámico, heterosexual (por su concepción del matrimonio como orientado a la procreación, según la doctrina medieval) e indisoluble (sólo puede ser disuelto por la muerte de uno de los cónyuges, en principio)<sup>368</sup>. Éstos son, pues, los rasgos esenciales de la matriz canónico-cristiana del matrimonio<sup>369</sup>, que irán mutando en el proceso de secularización.

El proceso de secularización del matrimonio se realizó por grados, afectando a distintos caracteres de la matriz cristiana recién esbozada<sup>370</sup>.

---

<sup>366</sup> Iglesia Católica (1563): *Sesión XXIV del Concilio de Trento, Decreto Tametsi sobre la reforma del matrimonio*.

<sup>367</sup> Según el conocido adagio *consensus facit nuptias* (adagio de Ulpiano reinterpretado por la doctrina canónica en sentido de consentimiento inicial, no continuado). El matrimonio es causado ni por la convivencia (*nuptias non concubitus, sed consensus facit*), ni por la mera consumación (*non coitus matrimonius facit, sed maritalis affectio*) ni por el amor (*liber consensus et non amor, facit coniugium*). Como es sabido, la controversia entre Pedro Lombardo (defensor de la teoría meramente consensual) y Graciano (defensor de la necesidad de que existiera consumación para el perfeccionamiento del matrimonio) fue saldada por el papa Inocencio III en el sentido de que el matrimonio se perfecciona por el solo consentimiento, pero que mientras no haya consumación puede, sin embargo, ser disuelto por justa causa. Por la misma razón se admite el matrimonio presunto: los esponsales de futuro seguidos de cópula equivalen al matrimonio, porque la cópula se interpreta como manifestación tácita de un consentimiento de presente.

<sup>368</sup> La indisolubilidad sólo se refiere al matrimonio rato y consumado, por lo que el matrimonio solo rato puede ser disuelto por el Romano Pontífice si hay justa causa. Además, por el privilegio paulino el matrimonio entre dos no bautizados se disuelve, si uno de ellos se bautiza y vuelve a casarse. Por otra parte, el varón o la mujer polígamos, que se bautizan, pueden decidir quedarse con un cónyuge distinto del primero, por lo que el primer matrimonio (en principio el único válido si lo que importa es el primer consentimiento inicial prestado) se disuelve. Finalmente, si un no bautizado casado se bautiza, y no le es posible restablecer la convivencia con su cónyuge no bautizado por razón de cautividad o persecución, puede contraer nuevas nupcias.

<sup>369</sup> Sobre el matrimonio canónico véanse los tratados jurídicos de López Alarcón *Curso de derecho matrimonial canónico y concordado* (2010) y Fornés de la Rosa *Derecho matrimonial canónico* (2006). Para la evolución histórica del matrimonio cristiano véase Navarro-Valls *Matrimonio y derecho* (1995).

<sup>370</sup> Una vez más, no podemos aquí sino hacer una referencia muy somera a este tema, cuya evolución histórica excede este trabajo. Remitimos a otros estudios en el campo del derecho y la teoría política.

## Capítulo V La voz pública de la religión

El primer paso apareció con la reforma protestante. El carácter afectado aquí fue el primero de los señalados, la sumisión del matrimonio a la legislación y jurisdicción religiosas. Para los protestantes el matrimonio no es sacramento. Por eso, aunque es celebrado en forma religiosa, su regulación y jurisdicción corresponden a las autoridades civiles. Esto viene a confirmar el rol del protestantismo como motor histórico de la secularización, por una vía distinta y complementaria a la de la clásica afirmación de corte weberiano sobre su naturaleza desmitificadora.

En las diferentes corrientes del protestantismo el matrimonio sigue siendo visto como una institución destinada a la procreación y al establecimiento de lazos familiares, a partir de un vínculo originariamente consensual. Sin embargo, el matrimonio no es un sacramento, sino más bien un estado social. El modelo luterano de matrimonio, que se desarrolló en Alemania en el siglo XVI y se expandió a Austria, Suiza y Escandinavia, enfatizaba la idea de que el matrimonio es una realidad terrenal, sujeta al Estado, y gobernado por las leyes de Dios a través de los magistrados. Para Lutero el matrimonio es un *asunto de este mundo*. Aunque fue instituido por Dios al crear a la primera pareja humana, no ha sido objeto de una revelación especial o de una legislación divina. Para los luteranos, la Sagrada Escritura reconoce la competencia de las autoridades civiles para la regulación del matrimonio, del mismo modo que les reconoce competencias generales para velar por la justicia en las sociedades humanas.

El carácter de vínculo social fue resaltado por la tradición matrimonial calvinista, aparecida en Ginebra y expandida en la segunda mitad del siglo XVI por Europa Occidental y América del Norte a través de los grupos hugonotes, pietistas, presbiterianos y puritanos. Aunque para los calvinistas el matrimonio es algo más que un contrato, tampoco para ellos es un sacramento. Es un compromiso social resguardado por las leyes civiles.

Algo parecido sucedió con el modelo anglicano, nacido en Gran Bretaña y exportado a América del Norte. De hecho, el matrimonio anglicano está regulado por los *Canons of the Church of England* y por leyes seculares. Incluso los *Canons* tienen carácter de leyes estatales, dado el estrecho vínculo entre la Iglesia Anglicana y el Estado inglés<sup>371</sup>.

---

Sobre la secularización del matrimonio puede verse el trabajo de Cobo Sáenz *La secularización del matrimonio en los países católicos: algunas referencias europeas y americanas* (2004) y el de Velasco Villar *El proceso de secularización del matrimonio canónico y su concreción técnico-jurídica* (1985). Conocemos algunos estudios específicos relativos a casos nacionales, como los de Rojo Álvarez-Manzaneda *El proceso de secularización del matrimonio en Portugal* (2001); Fernández-Coronado *El proceso de secularización del matrimonio* (2004); Fernández-Coronado *La evolución jurídica del sistema matrimonial español desde la Constitución de 1978 a la admisión del matrimonio homosexual* (2006); Navarro Floria *Matrimonio civil y matrimonio religioso en Argentina* (2004a).

<sup>371</sup> Sobre estos modelos véase Witte *From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition* (1997). Ver también Greiner *L'enseignement de Luther sur le mariage* (1990); Witte *John Calvin on Marriage and Family* (2007); y Kreiss *Pastorale du mariage* (2005).

## Capítulo V La voz pública de la religión

En los países católicos, en cambio, la regulación siguió siendo canónica hasta fines del siglo XVIII o principios del siglo XIX<sup>372</sup>. A partir de ese momento, el monopolio eclesiástico sobre la regulación y jurisdicción del matrimonio fue cediendo a favor del monopolio estatal sobre el mismo<sup>373</sup>. De este modo, a fines del siglo XVIII, coexistían en Europa diferentes tradiciones jurídicas en materia familiar. Éstas resultaban del juego de las divisiones religiosas, las especificidades consuetudinarias y la oposición entre los países de derecho civil y herencia romana, por un lado, y los países del *common law* por otro (Halperin, 2006:45-46). El elemento decisivo era, en todo caso, el religioso. A partir del siglo XIX, con la profundización del proceso de secularización del matrimonio, las diferencias entre los países europeos se fueron reduciendo.

La evolución secularizadora se manifestó también respecto de la forma del matrimonio, cuya concreción más clara fue la aparición de la forma de celebración civil. A partir de la Reforma protestante se había suscitado la cuestión de la competencia para la celebración del matrimonio, hasta entonces en manos de la autoridad religiosa católica. La forma civil apareció por primera vez en Holanda, a fines del siglo XVI, para permitir a los disidentes calvinistas celebrar su matrimonio ante el magistrado estatal. Pero el sistema no se impuso de modo general sino hasta el siglo XIX.

Hasta el siglo XVIII, los países católicos siguieron sometidos al matrimonio-sacramento, bajo la forma de celebración del derecho canónico. Los países protestantes impusieron, en muchos casos, una bendición por parte del pastor de la iglesia establecida. El anglicanismo estaba más próximo en este punto del derecho canónico católico que de las formas luteranas o calvinistas. Sin embargo, dado el carácter nacional y estrechamente vinculado al Estado que asumieron las iglesias protestantes, puede hablarse ya de un comienzo de secularización de la forma de celebración del matrimonio, en cuanto ésta quedó en manos de funcionarios religiosos que eran, de algún modo, también representantes del Estado. El matrimonio bajo forma estrictamente civil era todavía, a fines del siglo XVIII, marginal<sup>374</sup>: sólo estaba presente en los Países Bajos y en Francia, para los protestantes solamente, desde 1787.

---

<sup>372</sup> Incluso al día de hoy, para la Iglesia Católica el único matrimonio válido es el contraído según las normas canónicas, sin que se reconozca la unión entre católicos según el régimen puramente civil. Esta posición se refuerza por la caracterización del matrimonio como uno de los sacramentos. De todas formas, ante la realidad de la existencia de los regímenes matrimoniales civiles, la Iglesia ha debido encontrar fórmulas de compromiso.

<sup>373</sup> La cuestión es mucho más compleja de lo que se puede presentar aquí, dado que en algunos ordenamientos jurídicos el derecho estatal remite a las normas religiosas para la regulación de algunos aspectos del matrimonio. Así sucede, por ejemplo, con la remisión a la forma religiosa de celebración, de la que hablamos en los párrafos siguientes, pero también con la remisión a otros aspectos del régimen matrimonial, sobre los cuales no nos explayaremos.

<sup>374</sup> En algunos lugares existía una tolerancia excepcional hacia otras formas de matrimonio. Así, en algunos lugares se aceptaba la celebración judía e incluso musulmana, por aplicación del derecho personal a los súbditos otomanos.

## Capítulo V La voz pública de la religión

El rol de Francia fue aquí central: la Constitución de 1791 y el Código Civil Napoleónico sometieron el matrimonio a la forma civil de celebración. De todos modos, la evolución fue gradual. La primera ola de codificación, que dio nacimiento al Código General de Prusia (1794), al Código Napoleónico (1804) y al Código Civil Austríaco (1811), y luego a otros códigos inspirados por estos modelos, realizó un compromiso variable según los países entre la tradición jurídica existente y el aporte del movimiento racionalista. Así, el Código Napoleónico combinó la institución del matrimonio civil, único reconocido por la ley y anterior a un eventual matrimonio religioso, con instituciones más conservadoras, como un poder de corrección paterno que permitía el envío de los menores a prisión por orden del padre. Los códigos de Prusia y Austria mantuvieron el matrimonio confesional y prohibieron las uniones entre cristianos y no-cristianos.

El matrimonio civil se expandió luego por los territorios europeos, convirtiéndose en un factor de uniformidad del derecho de familia en este aspecto. Algunos países siguieron sometidos al régimen del Código Napoleónico después de 1814<sup>375</sup>; otros adoptaron el régimen civil con posterioridad<sup>376</sup>. La secularización de la forma de celebración del matrimonio (y, *a fortiori*, de su régimen jurídico) se asocia a la secularización de la concepción del poder y a la distinción del espacio privado y el espacio público (Baubérot, 1990a:461-462), sobre los que hemos insistido en el marco teórico de este trabajo. El Estado secular, que se separa de las autoridades religiosas y es imparcial respecto de las creencias, asume la regulación pública de la forma de celebración y del régimen matrimonial. Cualquier otra forma de celebración matrimonial, o cualquier otro efecto que las comunidades religiosas puedan atribuirle, corresponde al ámbito privado. Por eso, la instauración del matrimonio civil vino junto con la transferencia del registro del estado civil a las autoridades seculares, la secularización de los cementerios y la desaparición de los delitos religiosos, entre otras medidas secularizadoras.

La Revolución Francesa buscó romper con el antiguo modelo de familia en un intento de regeneración humana. Los lazos a los que daba lugar el modelo de familia del Antiguo Régimen eran vistos como la representación de los vínculos entre el rey y sus súbditos. El nuevo modelo de familia fundado sobre el matrimonio civil redobló su apuesta por un derecho secular. Prueba de esto es que, haciendo caso omiso de las prescripciones canónicas, admitió el matrimonio de los sacerdotes.

---

<sup>375</sup> Renania, Bélgica (independiente desde 1830) y los Países Bajos.

<sup>376</sup> El matrimonio civil apareció al lado del matrimonio religioso en Inglaterra, Noruega, Prusia y Suecia. Aparecido primero como opción para quienes no practicaban la religión dominante, el matrimonio civil se volvió la única forma jurídica válida en Italia, en Prusia y luego en toda Alemania en la segunda mitad del siglo XIX. El matrimonio religioso resistió en los Códigos de Portugal y España, en Polonia, en Rusia y en Grecia; y volvió a ganar terreno en Italia después de los acuerdos de Letrán en 1929.

## Capítulo V La voz pública de la religión

Hoy, junto con aquellos países en los que el matrimonio bajo forma civil es una opción al lado del matrimonio bajo forma religiosa están aquellos Estados que sólo reconocen la forma civil del matrimonio<sup>377</sup>, lo que ejemplifica el caso de mayor secularización del régimen matrimonial en este sentido. Pero incluso en el caso del régimen mixto hay un cierto grado de secularización de la forma, no sólo por la introducción de la forma civil como alternativa, sino porque el reconocimiento de la forma religiosa viene dado por la ley estatal, que hace una especie de *remisión* al orden interno de una confesión religiosa para determinar la forma de la celebración matrimonial. Este sistema es propio de algunos países católicos, en los que la forma civil coexiste con la forma canónica, produciéndose luego en algunos casos una apertura a los grupos minoritarios<sup>378</sup>. En estos países la posibilidad del matrimonio canónico para los católicos está además reconocida por concordatos con la Santa Sede.

Algo parecido sucede en algunos Estados protestantes, aunque el camino seguido aquí fue distinto. La secularización de la forma de celebración matrimonial se produjo mediante la asunción por la legislación estatal de la regulación de la forma religiosa del matrimonio, en razón del carácter nacional de las iglesias protestantes en esos territorios, juntamente con la regulación paralela de un matrimonio bajo forma civil. De este modo, el matrimonio civil fue introducido como una alternativa al matrimonio religioso, pero en un sistema en el que ambos tienen carácter inmediatamente estatal por los vínculos entre las iglesias nacionales y el Estado. Luego se aceptó también la posibilidad de la celebración bajo otras formas religiosas<sup>379</sup>.

Puede resultar paradójico señalar que las raíces de la secularización del régimen legal y de la forma de celebración del matrimonio se encuentran en la propia tradición cristiana. Sin embargo, aunque paradójica, esta perspectiva parece confirmar las intuiciones de las teorías clásicas de la secularización (que en este punto conservan su vigencia) respecto del hecho que fue la propia evolución de la tradición judeocristiana la que provocó el desarrollo de la secularización. De hecho, el Concilio de Trento, al exigir un determinado procedimiento público para la celebración del matrimonio, produjo una notable racionalización de su régimen. Como luego del Concilio de Trento las iglesias protestantes adquirieron un carácter nacional y en los países católicos el régimen matrimonial pasó a manos de la autoridad civil, el Estado asumió las funciones matrimoniales públicas antes definidas por el régimen canónico.

---

<sup>377</sup> En Europa: Alemania, Austria, Bélgica, Francia, Luxemburgo, Países Bajos. En América Latina: Argentina, Bolivia, Cuba, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Paraguay, Perú, Puerto Rico, Uruguay y Venezuela.

<sup>378</sup> En Europa: Italia, España, Irlanda, Portugal. En América Latina: Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Haití, Nicaragua, Panamá y República Dominicana.

<sup>379</sup> En Europa: Dinamarca, Finlandia, Suecia, Reino Unido. Sobre los diferentes sistemas matrimoniales puede verse Celis y Domínguez (2006) *Celebración del matrimonio en Latinoamérica desde la perspectiva de la libertad religiosa* y Moreno Botella (2002) *Libertad religiosa y sistemas matrimoniales en el derecho comparado*.

## Capítulo V La voz pública de la religión

Pero no deja de ser cierto que la secularización provocó sólo la transferencia a la autoridad estatal de unas formas matrimoniales pre-existentes, definidas por las actas conciliares de Trento<sup>380</sup>.

La indisolubilidad del matrimonio se vio afectada por la incorporación del divorcio vincular. Éste ya había asomado en la reforma protestante, aunque en modo no unánime en las distintas corrientes. La tendencia general era a admitirlo al menos en caso de adulterio. El régimen jurídico de la Revolución Francesa reconoció también el divorcio<sup>381</sup>. En las distintas legislaciones civiles que lo incorporaron a partir de entonces, el alejamiento del patrón de indisolubilidad fue mayor o menor, según el tipo de divorcio reconocido: divorcio por justa causa, divorcio por razones meramente objetivas (no convivencia durante un determinado lapso), divorcio consensual o incluso divorcio unilateral sin justa causa (lo que tradicionalmente se ha conocido como *repudio*).

La progresión de la admisión del divorcio fue lenta y compleja. En este camino se opusieron habitualmente los partidarios de la estabilidad de las familias y los partidarios de la libertad individual (Dekeuwer-Défossez, 2003:44). Hasta mediados del siglo XIX su aplicación estaba limitada a una zona reducida<sup>382</sup>. A fines del siglo XIX y principios del XX el divorcio se extendió en Europa occidental; y en Europa oriental después de la Primera Guerra Mundial<sup>383</sup>. En los países católicos, donde el divorcio encontró fuertes resistencias de la Iglesia, su reconocimiento fue muy posterior<sup>384</sup>.

El carácter consensual-institucional del matrimonio también se fue modificando, en lo relativo al último elemento del binomio. Las corrientes legislativas del siglo XX fueron permitiendo un mayor ámbito para la autonomía de la voluntad en cuestiones familiares, lo que dio lugar a un doble proceso de contractualización y privatización del matrimonio. El origen de la radicalización del carácter contractual del matrimonio debe verse en la Revolución francesa. Para los revolucionarios franceses, liberar a los ciudadanos implicaba, en primer lugar, liberarlos en el ámbito de su vida privada. Por ello, la Revolución transformó el derecho matrimonial, fortaleciendo el principio de la autonomía de la voluntad en las relaciones familiares. Sin embargo,

---

<sup>380</sup> Una segunda afectación del carácter relativo a la forma fue, con mucha posterioridad, el reconocimiento de efectos jurídicos a la cohabitación no matrimonial que da lugar a una pareja de hecho, en el último cuarto del siglo XX. Aunque no se trata de un régimen matrimonial propiamente dicho, el reconocimiento de efectos jurídicos a las parejas de hecho es un paso más en la des-formalización de las relaciones de pareja.

<sup>381</sup> El divorcio fue introducido en 1792 con el matrimonio civil. Hubo sin embargo un movimiento de reacción bajo la Convención y el Directorio, que llegó hasta el Código Civil. Este último redujo las causas de divorcio, entendiéndolo además como mera separación de cuerpos. El divorcio vincular fue restablecido en 1884, durante el proceso laicizador de la III República.

<sup>382</sup> Renania y Bélgica, bajo el régimen del Código Napoleónico, aunque las rupturas matrimoniales eran pocas por el predominio de la religión católica; los países escandinavos, Escocia, algunos cantones suizos (Ginebra, Vaud, Neuchâtel, Zurich), los Países Bajos y Prusia, en donde predominaba la población protestante.

<sup>383</sup> A mediados del siglo XIX en Inglaterra. A fines del siglo XIX y principios del XX en Alemania y Suiza.

<sup>384</sup> En el último tercio del siglo XX en Italia, Portugal, España, e Irlanda.



## Capítulo V La voz pública de la religión

aunque la doctrina del matrimonio-contrato se desarrolló fuertemente en esta época gracias a un contexto de creciente contractualización de las relaciones civiles en general, hay que recordar que esta doctrina provenía ya del derecho romano (Durand, 2003:71).

En definitiva, el derecho comenzó a ver a la familia como una comunidad de individuos, de modo que el interés familiar colectivo pasó por la protección de los intereses individuales de los miembros del grupo. Ejemplos directos de esta desinstitucionalización pueden verse en la retirada del derecho penal del ámbito de las relaciones familiares, así como la reducción del rol del derecho civil en su regulación. Ejemplo indirecto es el que resulta de las uniones de hecho, estructuras cuasi-matrimoniales que como consecuencia de la informalidad de su origen, no se hallan sometidas al conjunto de derechos y deberes propios del régimen matrimonial.

En el apartado siguiente, al analizar el ejemplo que nos permitirá continuar nuestra indagación teórica, nos ocuparemos del paso más reciente en la secularización del régimen matrimonial: la desaparición de su carácter heterosexual. La heterosexualidad del matrimonio resulta indispensable en cualquier concepción cristiana no sólo por la explícita mención en las Sagradas Escrituras, sino también por la identificación de la reproducción como una de las finalidades del matrimonio<sup>385</sup>. Por esta misma vinculación existió durante largo tiempo en las iglesias cristianas, y se mantiene hoy todavía en la Iglesia Católica, una marcada hostilidad hacia las prácticas anticonceptivas (Isambert, 1976)<sup>386</sup>. Sin embargo, antes de estudiar el ejemplo, analizaremos la resistencia a la secularización.

---

<sup>385</sup> Artículo 1055.1 del Código de Derecho Canónico. Artículo B30 de los *Canons of the Church of England*. Para el luteranismo, Kreiss *Pastorale du mariage* (2005).

<sup>386</sup> Desde el siglo XVI la Iglesia Católica había tolerado, aunque manteniendo su oposición de principio, algunas prácticas como el *coitus interruptus*. Lutero y Calvino, en la línea agustiniana, también tenían ideas severas sobre las prácticas anticonceptivas. Sin embargo, el problema apareció en toda su amplitud en el siglo XIX, cuando se desarrolló la cuestión de la compatibilidad entre el equilibrio económico-demográfico y la fe cristiana. Aunque desde el siglo XVIII ya se pudo ver un cambio de actitud entre algunos pastores protestantes, fue recién en la década del 30 del siglo XX que la anticoncepción fue ampliamente aceptada por las iglesias protestantes. La Iglesia Anglicana siguió un camino semejante, y aceptó los métodos anticonceptivos en la misma época. En cambio, la postura de la Iglesia Católica se mantuvo rígida. En la encíclica *Casti Connubii* (1930), Pío XI recordaba la doctrina tradicional de la Iglesia y denunciaba el neo-maltusianismo. La encíclica admitía la licitud de las relaciones sexuales durante los periodos de infecundidad, aunque dejaba abierta la pregunta de si es lícito que las relaciones se limiten *conscientemente* sólo a esa época. En la encíclica pos-conciliar *Humanae Vitae* (1968), Pablo VI distinguió los métodos *naturales* de regulación de los nacimientos, que son lícitos, de las prácticas ilícitas de anticoncepción.

Como indica François Isambert (1976) en la línea del pensamiento weberiano, la aceptación de los métodos anticonceptivos por parte de las iglesias protestantes implica el paso de una moral en la que los actos están contados separadamente (cada uno de los actos conyugales tiene que ser susceptible de permitir la reproducción) a una moral de la conducta de conjunto, en la continuidad de un *habitus*. La primera forma guarda afinidad con la magia, en la medida en que lleva fácilmente a la constitución de una colección de actos favorables o prohibidos. De este modo, el carácter bondadoso o perverso de un acto se puede transformar por una práctica aislada, como un sacramento que asegura la absolución de los actos pecaminosos. La segunda posición, además de ser la de la mayor parte del protestantismo, también fue la de un sector de los estudiosos cuya actividad precedió a la encíclica *Humanae Vitae*, que proclamaba el carácter indiferente de los medios de regulación de los nacimientos, afirmando sólo de

### *1.3. LA RESISTENCIA A LA SECULARIZACIÓN*

Como hemos visto en el marco teórico, la tradición judeo-cristiana acarrea en sí el germen de los procesos de secularización. Esto es cierto también respecto de la secularización del derecho en general, y del derecho matrimonial en particular, como acabamos de ver. Sin embargo, cuando este proceso de secularización se ha planteado como una acción política deliberada por parte de actores que conscientemente buscaban reformar el derecho para darle una naturaleza secular, ha encontrado grandes resistencias en algunos grupos religiosos, particularmente cristianos, mayoritariamente apegados a la matriz tradicional del derecho. También aquí, la resistencia a los procesos de secularización del derecho matrimonial resulta un campo concreto que permite ver la actuación de las tendencias generales.

Una primera interpretación de esta resistencia puede intuirse en el carácter refractario de las organizaciones religiosas a la progresiva diferenciación funcional que caracteriza a la secularización. Es la tesis de Karel Dobbelaere (1999), para quien la diferenciación del subsistema religioso respecto de otros subsistemas sociales está asociada a particulares conflictos derivados de la resistencia religiosa a la diferenciación funcional. Volviendo al campo concreto con el que ejemplificamos: la evolución de la regulación jurídica del matrimonio en las sociedades cristianas no es sino una manifestación concreta de la tendencia global a la diferenciación de esferas funcionales en la sociedad moderna. En nuestro ejemplo, de lo que se trata es de la progresiva diferenciación del derecho de familia respecto del otrora omni-comprensivo sistema religioso, que ahora no es sino uno más de varios subsistemas sociales, lo que permite explicar la reacción de los grupos religiosos.

Al mismo tiempo que el subsistema político y jurídico se separa del religioso, se racionaliza, reduciendo el espacio de la autoridad carismática y tradicional a favor de la autoridad racional-legal. La secularización del matrimonio puede entonces leerse también en términos de declinación de la autoridad religiosa (tradicional) sobre el matrimonio, en provecho de la autoridad estatal (burocrático-racional).

Es posible una segunda interpretación, no necesariamente contradictoria con la primera. La secularización de las formas jurídicas viene de la mano de su

---

forma general la apertura matrimonial a la generación. Esta postura, como resulta obvio a partir de lo dicho, no fue finalmente adoptada por la encíclica.

La segunda posición puede considerarse como una forma de secularización, en la medida en que está atravesada por una racionalidad práctica. A medida que lo religioso se racionaliza, su especificidad parece verse reducida, a través de una aproximación entre lo religioso y lo profano. Hay además una transferencia de responsabilidad: la Iglesia ya no es juez de cada uno de los actos, sino de la orientación general de la acción y los individuos pueden decidir cuáles son los mejores medios a utilizar para realizar los fines propuestos.

## Capítulo V La voz pública de la religión

*societalización*. La *societalización* es la tendencia a la asunción, por parte de los subsistemas sociales, de las características propias de la *sociedad* por oposición a la *comunidad* (Dobbelaere, 1999). Esta tendencia es clara en la evolución del matrimonio que hemos trazado, en la que se ve un individualismo y una contractualización crecientes como características de la regulación familiar. Así las cosas, no parece que ambos procesos (*societalización* y secularización de la regulación jurídico-familiar) puedan disociarse<sup>387</sup>.

La resistencia a la secularización sería la muestra, paradójica, de que el proceso de secularización de las instituciones jurídicas sigue vigente y se asocia, precisamente, con una defensa de las antiguas estructuras comunitarias. Como sostiene Jean Baubérot (2003:455), en un contexto de secularización social, los individuos con *necesidades religiosas* buscan en sus comunidades religiosas algo más que una mera imitación del estado de cosas vigente en la sociedad secularizada en la que viven. Por eso es que las comunidades tienden a formar su identidad en ruptura con el mundo secular que las rodea. El éxito relativo de la contra-secularización se explicaría entonces precisamente como resistencia a una (también exitosa) secularización previa.

De hecho, la forma más radical de reacción contra la secularización moderna, el fundamentalismo religioso, puede comprenderse precisamente como un síntoma de la propia secularización. Aunque en la superficie puede catalogarse al fundamentalismo como un rechazo de los valores modernos, en especial de ciertas libertades públicas y de la distinción entre lo público y lo privado, en un análisis más profundo el fundamentalismo puede ser leído no simplemente en términos de reacción contra la modernización sino más bien, y de modo paradójico, de síntoma de ella (Bruce, 2003). Por ejemplo, la violenta reacción de la doctrina de la Iglesia Católica contra la Modernidad podría entenderse como el reconocimiento de su pérdida de influencia y su intento de recuperarla (Peces-Barba, Fernández García, De Asís y Ansuátegui, 2007:323).

Puede incluso irse más lejos en la explicación de la relación dialéctica entre secularización moderna y reacción anti-secular. Karen Armstrong (2004:21-29) ha llamado la atención sobre el hecho de aunque el fundamentalismo es una forma defensiva de espiritualidad que ha surgido como respuesta a una crisis amenazante (la de la Modernidad), los fundamentalistas religiosos que intentan la recuperación del

---

<sup>387</sup> Puede verse cómo la secularización, en el sentido de secularización de las conciencias, tiene correlato en la preferencia por un determinado modelo matrimonial. Estudios empíricos (Camarero Rioja, 2008) han mostrado que el grado de religiosidad de la población es relevante al momento de manifestar la preferencia por un determinado modelo matrimonial. Las personas más religiosas optan por el *matrimonio alianza*, forma tradicional del matrimonio correspondiente a su forma más institucionalizada. Por el contrario, las personas menos religiosas eligen preferentemente el *matrimonio asociación*, forma posmoderna del matrimonio en la que los individuos se niegan a renunciar a su libertad en pos de la unión matrimonial. En el medio, los indiferentes religiosos son favorables al *matrimonio fusión*, que favorece la negociación de las pautas de convivencia, pero que no tiene la flexibilidad del modelo anterior. El análisis comentado toma como referencia los resultados de un estudio empírico en Europa.

pasado han asimilado, en sus métodos, el racionalismo pragmático de la Modernidad. Piénsese por ejemplo en el uso de los *mass media* por los líderes religiosos. El fundamentalismo aparece así como un *experimento moderno*. Las transformaciones de la Modernidad han sido tan grandes, que incluso la religión se vio afectada, y esto llevó a que la reacción religiosa a la Modernidad sea, paradójicamente, una reacción moderna.

En condiciones de Posmodernidad, la resistencia de los grupos religiosos se ve reducida en su fuerza. Esta tendencia está asociada a la pérdida de credibilidad general del mensaje religioso<sup>388</sup>. En un mundo de pluralización religiosa creciente, en el que se fortalece la conciencia de relatividad de los respectivos mensajes religiosos, éstos pierden su carácter objetivo y se debilitan sus pretensiones de verdad (Dobbelaere, 1999).

Si salimos del campo de la explicación social para entrar en el de los relatos políticos construidos en torno de los procesos explicados, hay que recordar que la secularización jurídica y política, a la que nos estamos refiriendo aquí, es un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas o basadas en la voluntad popular que afecta globalmente al derecho y a las instituciones políticas (Blancarte, 2004:17). El cambio producido en la regulación del régimen del matrimonio es, precisamente, una muestra de este giro en la fuente de la legitimidad de la unión familiar: de una legitimidad religiosa a una legitimidad estatal o, para retomar la terminología que usamos más arriba, de una legitimidad tradicional a una legitimidad racional.

En términos políticos, la reacción frente a la secularización de las instituciones viene de la mano de una postura que Martha Nussbaum (2009:48-57) ha calificado como *establishmentarian*. Para esta posición, el buen orden y la seguridad pública requieren un compromiso con una ortodoxia religiosa, es decir, con una tradición religiosa dominante. Es necesario afirmar qué es realmente la nación, de modo que cualquiera que quiera vivir en ella debe reconocer determinados valores y asimilarse a ellos. La postura *establishmentarian* dura, que persigue y encarcela a quien no comparte la verdad religiosa oficial, no se da hoy en los Estados democráticos. Pero sí se da una

---

<sup>388</sup> En una posición contraria, que cuestiona la pérdida de credibilidad del mensaje religioso, Liliane Voyé (1999) se refiere a las ambigüedades de la secularización señalando que la autonomía recíproca entre lo político-jurídico y lo religioso no es tan radical como habría podido creerse en una primera interpretación de la Modernidad. Antes de la Modernidad las cuestiones éticas eran de competencia exclusiva del sistema religioso. Esto cambió con la Modernidad. Pero hoy se verificaría sin embargo una tendencia a escuchar la opinión de las autoridades religiosas en los temas éticos que generan controversia (como la clonación o la eutanasia). Voyé dice que a los actores religiosos se les pide opinión en estos temas (por ejemplo, a través de la conformación de comités de ética con representantes religiosos). En cualquier caso, la indicación que hace sobre el lenguaje utilizado resulta de utilidad. En efecto, la autora sostiene que la intervención de los representantes religiosos, en particular se refiere a los de la Iglesia Católica, en estos debates se hace en términos des-dogmatizados y des-confesionalizados. El lenguaje no es el de la voluntad de Dios, sino el de los derechos humanos y los valores humanos compartidos. Como veremos más abajo, esta descripción puede ser discutida.

forma más débil, que admite la necesidad de que la nación adopte unos valores sustanciales principales, y tolera de mala gana a los que sean diferentes. Es la posición, por ejemplo, de quienes creen que la Unión Europea debe ser explícitamente cristiana y, en Estados Unidos, la posición de la derecha religiosa.

Para esta corriente, la religión puede proporcionar una base para la moralidad compartida mucho más sólida que las posibles alternativas seculares. Así, los valores religiosos podrían servir como fuentes de sentido para la deliberación pública y las decisiones colectivas plasmadas en el derecho. Esta postura no implica necesariamente que las políticas públicas deban apoyarse en doctrinas teológicas concretas, pero sí en ciertos principios básicos de una ética religiosa que puede incluso ser compartida por varias comunidades religiosas. En la raíz de este razonamiento se encuentra la idea de que existe un cierto consenso en la mayoría de la sociedad sobre tales principios, y que ellos son dignos de ser promovidos (Jelen, 1998:11-26).

## **2. UN EJEMPLO: DEBATES CONTEMPORÁNEOS SOBRE EL MATRIMONIO**

Como anunciamos más arriba, vamos a estudiar aquí las transformaciones de la regulación matrimonial, en relación con su ampliación subjetiva que permite las uniones entre personas del mismo sexo. Hemos de tener en mente que no es nuestra intención hacer un tratamiento pormenorizado de este tema en sí mismo (lo que habilitaría un estudio profundo e independiente). Nos interesa el tema en tanto involucra conflictos en la línea de la secularización de los sistemas jurídicos y de las instituciones políticas, a la que nos hemos referido. En efecto, el momento más contemporáneo del proceso de secularización ha sido el del debate sobre la extensión del matrimonio a las parejas del mismo sexo. Se trata de un paso más en la desestructuración de la matriz cristiana del matrimonio, por afectación del carácter de heterosexualidad.

Vamos a estudiar, pues, los debates sobre el matrimonio homosexual desde la perspectiva de la progresiva secularización del derecho (subapartado 1) para ver luego algunas de sus implicancias en relación con la libertad religiosa y la neutralidad del Estado (subapartado 2).

### *2.1. LOS DEBATES SOBRE EL MATRIMONIO HOMOSEXUAL*

La ampliación del concepto de matrimonio a las uniones homosexuales forma parte de su progresiva secularización, favoreciendo una visión individualista, voluntarista e inmanente del matrimonio contra una concepción tradicionalista,

## **Capítulo V** **La voz pública de la religión**

instrumentalista y metafísica del mismo, que correspondía al modelo religioso que hemos descrito más arriba (Borrillo, 2005a; 2005b). Se produce así un avance a favor de una concepción de tipo liberal-contractualista, en un proceso de secularización que viene ligado a una progresiva aceptación de las prácticas homosexuales, así como a una disociación entre unión matrimonial y procreación (Borrillo, 2001). La homosexualidad ha pasado de ser una conducta ilícita a ser una práctica que recibía atención como mera conducta privada susceptible de entrar en el ámbito de reserva; y en un segundo momento a ser un modo de relación reconocido y tutelado por el derecho. En efecto, el abandono del modelo religioso de regulación matrimonial a favor de uno puramente contractual ha removido los obstáculos que podían existir a la ampliación del ámbito subjetivo en el que hasta ahora se había movido la figura matrimonial.

El tratamiento legal de las uniones homosexuales puede ser diverso, y sus características concretas dependen de la forma en que cada legislación nacional aborda el tema. En un plano ideal puede pensarse en distintas vías (Calvo Borobia, 2005:32-34). En primer lugar, posibilitar directamente el matrimonio entre personas del mismo sexo, equiparando las uniones homosexuales a las heterosexuales, tanto en lo referente a los efectos jurídicos cuanto en lo referente a los alcances simbólicos. En segundo lugar, regular la existencia de parejas de hecho, mediante una regulación aplicable tanto a las parejas heterosexuales como a las homosexuales. Dentro de esta posibilidad cabe pensar en leyes de parejas de hecho de máximos (que las equiparan al matrimonio en lo relativo a los efectos jurídicos, aunque no se identifique las dos formas en un plano simbólico); y leyes de parejas de hecho de mínimos (con efectos jurídicos disminuidos respecto del matrimonio). En tercer lugar, regular la existencia de una unión civil homosexual, como estado civil específico para las uniones homosexuales<sup>389</sup>.

En el caso de Europa, la evolución de la consideración de la homosexualidad que acompaña a la secularización del matrimonio es manifiesta en la evolución de la jurisprudencia de las instancias europeas de derechos humanos en la materia, que han avanzado sin embargo menos que las legislaciones nacionales. En un primer momento, la Comisión Europea de Derechos Humanos consideraba que no era contrario a la Convención Europea de Derechos Humanos que los Estados castigaran las prácticas homosexuales, ya que la vida privada podía ser objeto de injerencias destinadas a la protección de la salud y la moral. Recién en 1977 la Comisión consideró admisible una petición contraria a la ley inglesa sobre sodomía que cuestionaba su compatibilidad con el derecho a la vida privada, y en 1981 el Tribunal declaró que la prohibición de actos homosexuales realizados en privado constituye una violación de la Convención. Sin

---

<sup>389</sup> Esta última posibilidad puede ser o no discriminatoria según el contexto político en el que nos movamos. Así, algunos Estados (como el Reino Unido, Noruega o Finlandia) tienen una tradición de reconocimiento de derechos diferenciados, de modo que una regulación específica no suscitaría un problema de discriminación; distinto es el caso de aquellos países (como Francia, España o Portugal) con modelos de ciudadanía igualitaria (Calvo Borobia, 2005:38).

## Capítulo V La voz pública de la religión

embargo, la jurisprudencia europea todavía no ha dado el último paso: el de reconocer a la homosexualidad no sólo como práctica lícita en el ámbito privado, sino como forma de vida familiar tutelada por el derecho a la vida familiar. Igual tendencia se aprecia en el Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas, hoy Tribunal de Justicia de la Unión Europea<sup>390</sup>.

En los Estados europeos la legislación se movió en el mismo sentido. El caso que tuvo más amplia cobertura mediática fue el del reconocimiento del matrimonio homosexual en Holanda en 2001. De este modo, los Países Bajos se convirtieron en el primer país en el mundo en reconocer el matrimonio de personas del mismo sexo, otorgando igualdad con las parejas heterosexuales en lo relativo al matrimonio en sí, al divorcio y a la adopción. Otros países han establecido sistemas de unión civil, han extendido el régimen de las parejas de hecho tanto a las parejas homosexuales como a las heterosexuales o han aprobado, con posterioridad, la posibilidad del matrimonio entre dos personas del mismo sexo<sup>391</sup>.

Francia aprobó en 1999 una ley sobre el Pacto Civil de Solidaridad<sup>392</sup>, abierto tanto a las parejas homosexuales como a las heterosexuales, que constituye un contrato

---

<sup>390</sup> Reconocimiento al derecho a la vida privada en la Comisión Europea de Derechos Humanos. Comisión Europea de Derechos Humanos: *Kerkhoven, Hinke y Hinke c/Países Bajos* (19/05/1992); Comisión Europea de Derechos Humanos: *X. e Y. c/Reino Unido* (03/05/1983); Comisión Europea de Derechos Humanos: *B. c/Reino Unido* (12/10/1983); Comisión Europea de Derechos Humanos: *Rööslí c/Alemania* (15/05/1996); entre otros.

Jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Dudgeon c/Reino Unido* (22/10/1981); Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Rees c/Reino Unido* (17/10/1986); Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *C. y L. M. c/Reino Unido* (09/10/1989); Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Cossey c/Reino Unido* (27/09/1990).

En el Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas (hoy Tribunal de Justicia de la Unión Europea), en el sentido de que, en el estado actual del derecho comunitario europeo, la no equiparación entre parejas heterosexuales y homosexuales no constituye una discriminación en razón del sexo. Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas: *Lisa Jacqueline Grant c/South West Trains Ltd.* (17/02/1998).

<sup>391</sup> Algunos países europeos aprobaron leyes de parejas hecho. Fue el caso de Hungría (1996), Francia (1999), Croacia (2003), Luxemburgo (2004) y Andorra (2005). Holanda aprobó en 1998 una ley de parejas de hecho, y en 2001 permitió el acceso al matrimonio, como mencionamos. También Bélgica había aprobado una ley de parejas de hecho (1998) y permitió luego el acceso al matrimonio (2003); idéntico camino siguieron Portugal (pareja de hecho, 1999, 2001; matrimonio, 2010) e Islandia (pareja de hecho, 1996; matrimonio, 2010). Otros países regularon formas específicas de unión civil: Dinamarca (1989, siendo el primer país del mundo en dar protección jurídica a las uniones del mismo sexo), Alemania (2001), Finlandia (2001) y Suiza (2004). Noruega y Suecia regularon uniones civiles específicas (1993 y 1995 respectivamente), aunque luego permitieron el matrimonio (2009). Sobre las uniones de hecho, las uniones civiles y el matrimonio para las parejas homosexuales en Europa véase: Festy *Legal recognition of same-sex couples in Europe* (2006); Digoix y Festy *Same-sex couples, same-sex partnerships and homosexual marriages. A focus on cross-national differentials* (2004); Waaldijk *Others may follow: the introduction of marriage, quasi-marriage, and semi-marriage for same-sex couples in European countries* (2004) y *More or less together: Levels of legal consequences of marriage, cohabitation and registered partnership for different-sex and same-sex partners* (2005). Para los casos nacionales pueden verse los estudios de Digoix *Scandinavie. Le concept nordique d'égalité entre différentiation et universalisme* (2008); Herbrand *Belgique. Les mutations du mariage et de la parenté* (2008); Weeks *Royaume-Uni. Le partenariat civil, un compromis très british...* (2008); además de la bibliografía que se menciona más abajo.

<sup>392</sup> Loi 99-944 sur le Pacte Civil de Solidarité. Sobre el Pacto Civil de Solidaridad, en sus aspectos jurídicos, véase Dekeuwer-Défossez *Pacs et famille* (2001). Sobre la evolución reciente del derecho civil francés en materia de familia, puede consultarse la síntesis de Bosse-Platière (2005) *L'avenir du droit civil de la famille: quelques conjectures*. Sobre el Pacto Civil de Solidaridad, en sus aspectos sociológicos,

## Capítulo V La voz pública de la religión

de efectos más reducidos que el matrimonio. Ese mismo año el Consejo Constitucional descartó que existiera violación de principios constitucionales en este nuevo régimen jurídico<sup>393</sup>. El legislador francés quiso dar al Pacto un carácter claramente contractual, separándolo de los contornos institucionales que todavía mantiene el matrimonio.

En España los primeros debates se remontan a fines de los años '80. Desde fines de los años '90, algunas leyes de parejas de hecho de nivel autonómico incluyeron también a las parejas homosexuales<sup>394</sup>. A comienzos de los años 2000 los partidos de izquierda presentaron proyectos de reforma al Código Civil para permitir el matrimonio entre personas del mismo sexo. Estos proyectos fueron rechazados<sup>395</sup>. El matrimonio homosexual fue finalmente incorporado a la legislación española en el año 2005<sup>396</sup>.

Estas transformaciones del régimen matrimonial van de la mano de otras medidas tendientes a asegurar la igualdad de derechos de los colectivos homosexuales en Europa. Sin embargo, según un reciente informe, las diferencias son todavía importantes en lo relativo a los niveles de protección entre los diferentes países y algunos países europeos (incluyendo a un Estado miembro de la Unión Europea) están todavía por debajo de los niveles que podrían considerarse mínimos aceptables<sup>397</sup>. Diversas instituciones europeas se han pronunciado por la no-discriminación de los colectivos homosexuales<sup>398</sup>.

---

véanse los trabajos de Rault *Nouvelles formes d'union, nouveaux rituels* (2007a), *Entre droit et symbole. Les usages sociaux du Pacte Civil de Solidarité* (2007b) y *Ce que le PACS fait au mariage gai et lesbien* (2008).

<sup>393</sup> Conseil Constitutionnel: *Décision 99-419 DC* (09/11/1999).

<sup>394</sup> Así sucedió con las leyes de Andalucía; Aragón; Asturias; Baleares; Canarias; Cantabria; Castilla-La Mancha; Castilla-León; Cataluña; Extremadura; Galicia; Madrid; Navarra; País Vasco; Valencia. Ver, respecto de los aspectos estrictamente jurídicos: Sánchez Martínez *Constitución y parejas de hecho* (2000); Martínez Gómez *Las parejas de hecho* (2003). Para un análisis más amplio, ver Picontó *Un análisis socio-jurídico del proceso de reforma de la normativa sobre parejas de hecho en España* (2001a) y *La regulación jurídica de las parejas de hecho en España: Un análisis socio-jurídico* (2001b).

<sup>395</sup> Se ha producido una pluralización de los modelos de vida en pareja, y el debate ideológico y político se ha visto estimulado por las exigencias de reconocimiento de las parejas de hecho. Sobre el tema puede verse el trabajo de Picontó (2005) *Cohabitation: The Ideological Debate in Spain*.

<sup>396</sup> Ley 13/2005 que introduce reformas al Código Civil estableciendo la igualdad de requisitos y efectos del matrimonio homosexual y el matrimonio heterosexual. La exposición de motivos hace referencia al hecho de que si bien el matrimonio ha sido tradicionalmente heterosexual, el legislador debe también reconocer la evolución social; además, se presenta la ley como una vía para luchar contra la discriminación en razón de la orientación sexual. Para una perspectiva jurídica (crítica) sobre la reforma ver los artículos de Tirapu Martínez *La cuestión no cerrada del matrimonio homosexual* (2011) y *Perplejidades y contradicciones del pretendido matrimonio homosexual* (2005); y el artículo de Cañamares *El reconocimiento jurídico del matrimonio homosexual: un debate todavía abierto* (2007b). Ver también Pichardo Galán *Espagne. Le mariage homosexuel au pays de la famille* (2008).

<sup>397</sup> *Rainbow Europe Map and Index – Legal situation for lesbian, gay, bisexual and trans people in Europe*, editado por la sección Europa de *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association (ILGA)*, con apoyo del *European Community Programme for Employment and Social Solidarity* (2011).

<sup>398</sup> Artículo 21 de la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea; Resolución 756 del Consejo de Europa (1981) relativa a la discriminación de las personas homosexuales; Recomendación 934 del Consejo de Europa (1981) relativa a la discriminación hacia las personas homosexuales; Recomendación CM/Rec(2010)5 del Comité de Ministros del Consejo de Europa a los Estados miembros sobre medidas tendientes a combatir la discriminación basada en la orientación sexual y la identidad de género (2010); Recomendación 1728 (2010) de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa sobre la discriminación basada en la orientación sexual e identidad de género (2010); Resolución del Parlamento Europeo relativa a la discriminación en el ámbito del trabajo (1984); Resolución del Parlamento Europeo



## Capítulo V La voz pública de la religión

En los Estados Unidos el debate se abrió cuando en 1993 la Corte Suprema de Hawai declaró que la ley local que prohibía el matrimonio entre personas del mismo sexo era inconstitucional, a menos que el Estado demostrara que había una razón suficiente para establecer una diferencia con las parejas heterosexuales. A partir de entonces, hubo reacciones en sentidos opuestos. Más de 40 Estados aprobaron leyes conocidas como *DOMA (Defense of Marriage Acts)* que impiden reconocer matrimonios homosexuales, de las cuales hoy quedan 36 en vigor. Una ley semejante fue adoptada en el ámbito federal en 1996<sup>399</sup>. Además, 29 Estados incorporaron enmiendas constitucionales que prohíben el reconocimiento del matrimonio homosexual celebrado en otro Estado. En cambio, las Cortes Supremas de algunos Estados reconocieron el derecho de las parejas homosexuales al matrimonio o a la unión civil. Algunos Estados reconocieron legalmente un estatuto de unión civil; o de unión de hecho para todo tipo de parejas. Otros admitieron directamente el matrimonio homosexual<sup>400</sup>.

En Canadá, por otra parte, la evolución comenzó con la aceptación de la extensión del régimen de las uniones de hecho también a las parejas homosexuales, primero por el gobierno de Québec (1999) y luego por el gobierno federal de Canadá (2002)<sup>401</sup>. Un paso importante fue franqueado cuando varias provincias aceptaron un régimen de unión civil intermedio entre el simple concubinato y el matrimonio. Unos años después, algunos tribunales comenzaron a cuestionar que la definición del matrimonio, que es competencia del gobierno federal, no abarcara también las parejas homosexuales, y dictaron sentencias obligando a los funcionarios competentes a la celebración de matrimonios entre personas del mismo sexo. Esta situación fue uniformizada con la aprobación, en 2005, de la extensión del régimen matrimonial a las parejas homosexuales por una ley federal<sup>402</sup>.

---

A3-0028/94 (1994) sobre la igualdad de derechos de los homosexuales y lesbianas en la Unión Europea; Resolución del Parlamento Europeo B4-824 y 0852/98 (1998) referente a la igualdad de derechos para las personas homosexuales y lésbicas de la Unión Europea; Recomendación del Parlamento Europeo a favor de los derechos de los homosexuales, en particular las uniones del mismo sexo (2001); Resolución del Parlamento Europeo contra la homofobia (2006); Directiva 2000/78/CE del Consejo Europeo (2000) relativa al establecimiento de un marco general para la igualdad de trato en el empleo y la ocupación.

<sup>399</sup> *The Defense of Marriage Act* (1996).

<sup>400</sup> Según la organización *Marriage Equality in USA* había a comienzos de 2012 seis Estados y un distrito que aceptaban el matrimonio homosexual, cinco Estados que habían aprobado un estatuto de unión civil y nueve que habían aprobado un régimen de parejas de hecho que se aplicaba a los grupos homosexuales. Véase la lista completa, con una descripción de la situación en cada uno de los Estados, en las páginas web de *Marriage Equality in USA* y de *Lambda Legal*, dos organizaciones de lucha por la igualdad de derechos. Pueden contrastarse los datos de estas dos organizaciones progresistas con el reporte de la organización conservadora *Tradicional Values Coalition*. Véase una síntesis histórica en Masci A *Contentious Debate: Same-Sex Marriage in the US* (2009).

<sup>401</sup> *The Civil Marriage Act* (2005).

<sup>402</sup> Ver para el caso de Canadá el estudio de Chamberland y Lebreton *L'homosexualité au bureau. À l'heure des transformations du droit conjugal et familial canadien* (2008). Ver también, Tahon *Mariage homosexuel, bimaternité et égalité: la loi québécoise instituant l'union civile* (2005).

## Capítulo V La voz pública de la religión

En América Latina algunos países permitieron el registro de parejas de hecho sin distinguir entre parejas homosexuales y heterosexuales o habilitaron un mecanismo de unión civil accesible tanto a las parejas homosexuales como a las heterosexuales. En algunos casos, estos regímenes reconocían sus antecedentes en sentencias de los órganos jurisdiccionales en su más alta instancia que, por imperativo del principio de igualdad, se referían a la necesidad de la equiparación entre las parejas homosexuales y las heterosexuales<sup>403</sup>. En otros países se trató de medidas de tipo legislativo o incluso constitucional<sup>404</sup>.

El primer país en la región en reconocer el matrimonio homosexual fue Argentina. Aquí se desarrollaron, en primer lugar, disposiciones locales que reconocían cierto estatuto jurídico a las parejas de hecho tanto homosexuales como heterosexuales<sup>405</sup>. En 2009 un juez declaró inconstitucional la prohibición de que dos personas del mismo sexo contrajeran matrimonio. En lo que se refiere a la regulación legal de la cuestión, a nivel federal, el Congreso había tenido en tratamiento varios proyectos de matrimonio homosexual que no habían prosperado. Finalmente, el proyecto de ley que autoriza los matrimonios entre personas del mismo sexo fue aprobado en 2010<sup>406</sup>.

\*\*\*\*\*

Es fundamental insistir en que la regulación del matrimonio homosexual significa un paso más en la secularización del matrimonio, aunque sea cierto que las demandas de los grupos homosexuales no tenían como objetivo directo la secularización, sino el reconocimiento jurídico de su derecho al libre desarrollo de su personalidad (Fernández-Coronado, 2006:106). Es decir, las demandas de los colectivos homosexuales no buscaban secularizar el matrimonio, no era la suya una lucha por alejar el matrimonio del modelo religioso, aunque de hecho estas demandas tuvieron ese resultado.

La relación entre las reformas del régimen matrimonial que llevaron a una ampliación de su contenido subjetivo y las creencias y prácticas de las comunidades religiosas puede analizarse desde un doble punto de vista: externo e interno. En primer

---

<sup>403</sup> Corte Constitucional de Colombia: Sentencia C-029/09 (28/01/2009); Tribunal Supremo Federal de Brasil: Sentencia de 05 de mayo de 2011. Ambas equiparan las uniones de hecho homosexuales y heterosexuales.

<sup>404</sup> Uruguay (2007); Ecuador (2008); Estados de México (2006) y Coahuila (2006), en México.

<sup>405</sup> Provincia de Río Negro y Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

<sup>406</sup> Para algunos comentarios jurídicos (críticos) a la reforma legislativa argentina, ver Navarro Floria *Presente y desafíos del derecho eclesialístico en la Argentina* (2011). Para una visión anterior a la ley, ver Capella Ottone y de Lorenzi *Uniones de hecho homosexuales en el derecho argentino: Visión prospectiva* (2004).

Para más información sobre la situación legal en relación con las parejas homosexuales en el mundo véase: Masci, Lozano-Bielat, Ralston y Podrebarac *Gay Marriage around the World* (2009).

## **Capítulo V**

### **La voz pública de la religión**

lugar, los debates sobre la reforma al régimen matrimonial resultan externos a las comunidades religiosas en el sentido de que se trata de la modificación del régimen civil del matrimonio, y no de un cambio en la concepción teológica o espiritual que la comunidad religiosa pueda tener al respecto. Una reforma al régimen civil sobre la familia de ninguna manera exige de las comunidades religiosas que modifiquen su propia concepción al respecto ni las obliga a celebrar uniones que no encajan dentro de los requisitos que ellas han definido para esas celebraciones.

Sin embargo, a pesar de este carácter externo, hay al menos dos puntos de contacto entre los debates sobre la modificación del matrimonio y las comunidades religiosas. El primer punto de contacto es que, en los Estados democráticos, las organizaciones religiosas son instituciones de primer orden en la configuración de la opinión pública, e intervienen en la esfera pública participando en los debates que allí tienen lugar. Se plantea así para las comunidades religiosas la cuestión de la toma de posición a este respecto. El segundo punto de contacto es menos general, y se refiere al régimen legal de aquellos países (como los Estados Unidos) en los que los ministros religiosos actúan en carácter de funcionarios públicos en la celebración de los matrimonios. Aquí el problema que se les plantea a las comunidades religiosas es si sus ministros pueden (y en su caso, si deben conforme a sus reglas de funcionamiento) oponerse a la celebración de un matrimonio que, aunque satisface los requisitos establecidos por la ley civil para la celebración, se aparta de la concepción teológica dominante en el seno de esa comunidad religiosa.

El aspecto interno se refiere a los debates que pueden darse al interior de las propias comunidades religiosas, sobre cuál es la aproximación más adecuada a la situación de las parejas homosexuales desde la propia tradición. Además, en el caso de aquellas comunidades religiosas en las que existen opiniones divergentes, aparece la cuestión de si es posible imponer algún tipo de sanción a quienes no se ajustan a la posición dominante dentro de la comunidad. En este trabajo sólo nos enfocaremos en los aspectos externos, haciendo alguna mención puntual al aspecto interno cuando sea necesario.

El posicionamiento de las organizaciones religiosas frente al cambio del régimen legal del matrimonio en su ampliación a las parejas homosexuales, o incluso al reconocimiento de otros regímenes jurídicos equiparables (parejas de hecho, uniones civiles) en cuanto están abiertos a las uniones homosexuales ha ido desde el rechazo frontal hasta, en algunos casos, su aceptación abierta. Sin embargo, en mayor o menor medida la mayoría de ellos se han opuesto a la mutación del régimen legal, y han desplegado, tanto en el ámbito interno como en el internacional, su capacidad de expresión y de presión para evitar los cambios que mencionamos más arriba, con resultados diversos.

## Capítulo V La voz pública de la religión

En línea con lo que señalábamos sobre la resistencia a la secularización, la oposición de estos grupos puede leerse como un rechazo a las tendencias que llevan a una pérdida de influencia sobre las características de la regulación familiar. El protagonismo religioso en las discusiones parlamentarias y en los debates mediáticos denota una estrategia de conservación de sus poderes institucionales. Dadas las dificultades que los grupos religiosos experimentan en impartir las coordenadas de sentido en las sociedades contemporáneas, el accionar de las entidades religiosas hegemónicas, que han conformado a este respecto una suerte de ecumenismo de valores, es una manifestación de su ofensiva en la esfera pública (Esquivel, 2010c).

Sin embargo, como también decíamos, aunque parezca paradójico, lo que lleva a las religiones a salir a escena es su propio retroceso. Como explica Marcel Gauchet (2003a:38-39), el avance de la secularización como separación entre lo religioso y lo político las obliga a mostrar su identidad diferenciada frente a esas tendencias. La reaparición de lo religioso bajo estas características no corresponde, entonces, a un *retorno de lo religioso*, sino más bien a la adaptación de la fe religiosa a las condiciones modernas y posmodernas de la vida social y personal que no implican una estructuración religiosa de la experiencia humana.

En primera fila, la Iglesia Católica se ha manifestado a través de su Catecismo y de otros documentos rechazando de plano la posibilidad de un régimen jurídico de protección para las parejas homosexuales<sup>407</sup>. Esta posición se despliega en el contexto de su conocida afirmación de que sólo la familia basada en una unión matrimonial heterosexual es digna de protección. Por esa misma razón, la hostilidad de la doctrina católica no está limitada a las uniones homosexuales, sino a cualquier unión (incluso heterosexual), no basada en el matrimonio. Valga como ejemplo el siguiente extracto de una declaración del Pontificio Consejo para la Familia en respuesta a una resolución del Parlamento Europeo que llamaba a proteger las uniones de hecho, sean heterosexuales u homosexuales:

“Esta Resolución representa un grave y reiterado atentado contra la familia fundada en el matrimonio, como unión de amor y de vida entre un hombre y una mujer, de la cual naturalmente nace la vida. En tal unión matrimonial, como bien necesario que es, está sólidamente basada toda sociedad. Negar esta fundamental y elemental verdad antropológica llevaría a la destrucción del tejido social. Asimilar tales uniones de hecho, y más aún las homosexuales, a las uniones propiamente matrimoniales e invitar a que los Parlamentos

---

<sup>407</sup> Iglesia Católica (1997): *Catecismo de la Iglesia Católica*, números 1601-1666; Congregación para la Doctrina de la Fe (2003): *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*. Resulta obvio decir que esta oposición a la regulación civil de cualquier forma de relación para-matrimonial se corresponde, en el ámbito interno de la Iglesia Católica, con la afirmación de la total ilegitimidad de este tipo de uniones.

## Capítulo V La voz pública de la religión

legislen en este sentido, ¿no constituye un desconocimiento de la profunda aspiración de los pueblos en su más honda identidad?”<sup>408</sup>.

Lo mismo ha sucedido en las Conferencias Episcopales nacionales, que se han manifestado contrarias a las reformas que culminaron en la adopción del Pacto Civil de Solidaridad en Francia<sup>409</sup>, del matrimonio homosexual en España<sup>410</sup> y del matrimonio homosexual en Argentina<sup>411</sup>, por citar algunos ejemplos. Algo parecido ha pasado en Estados Unidos<sup>412</sup>. También en Italia, durante las discusiones (fracasadas) sobre la adopción de un régimen de protección a las uniones de hecho<sup>413</sup>. El propio papa ha insistido sobre la vinculación entre sexualidad y reproducción, al afirmar (con no poca paradoja si se tienen en cuenta antiguas luchas del catolicismo contra la ciencia moderna) que la *evolución produjo la sexualidad* justamente para permitir la reproducción de la especie (Ratzinger, 2010:199).

Los documentos en los que la Iglesia Católica expresa su posición se dirigen a los católicos en general, y a los políticos católicos en particular. Estos últimos tendrían el deber de expresarse clara y públicamente en contra de tales regulaciones. Pero los documentos también están dirigidos a los no católicos, ya que pretenden basarse en argumentos racionales que podrían ser compartidos por todos (sobre este punto volveremos más abajo). Por otra parte, si bien se reconoce que sólo la autoridad legítima tiene potestad para establecer las normas regulatorias de la vida social, se hace hincapié en que todos pueden y deben colaborar con la exposición de ideas para que esas normas respondan a los principios de justicia, lo que legitima la toma de posición por parte de la Iglesia.

La posición católica es un rechazo del momento más contemporáneo de secularización del matrimonio: la secularización por eliminación del requisito de diversidad de sexo entre los contrayentes. Como hemos visto, la secularización se desarrolla en el sentido del alejamiento de la matriz cristiano-canónica del matrimonio y su aproximación a un modelo liberal-contractualista. Este modelo no sólo supone una

---

<sup>408</sup> Pontificio Consejo para la Familia (2000): *Declaración acerca de la Resolución del Parlamento Europeo del 16/3/2000 sobre equiparación entre familia y 'uniones de hecho', incluso homosexuales.*

<sup>409</sup> Conseil Permanent de la Conférence des Évêques de France (1998): *Le PACS : une loi inutile et dangereuse.* Declaración del Arzobispo de Lyon, presidente de la Conférence des Évêques de France (13/10/1999).

<sup>410</sup> Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española (1994): *Matrimonio, familia y 'uniones homosexuales'*. Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española (2004): *En favor del verdadero matrimonio.* Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española (2005): *Acerca de la objeción de conciencia ante una ley radicalmente injusta que corrompe la institución del matrimonio.*

<sup>411</sup> Comisión de Justicia y Paz de la Conferencia Episcopal Argentina (2009): *Matrimonio y bien común.* Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina, (2009): *Declaración sobre los proyectos de ley de matrimonio homosexual.* Conferencia Episcopal Argentina (2010): *Comunicado de prensa que insta al Gobierno porteño a apelar el fallo que autoriza el matrimonio de personas del mismo sexo.*

<sup>412</sup> US Conference of Catholic Bishops (2003): *US Catholic Bishops' Administrative Committee Calls for Protection of Marriage.* US Conference of Catholic Bishops (2006): *Bishops' Administrative Committee Reaffirms Support for Federal Marriage Amendment.*

<sup>413</sup> Para una crítica de la posición de la Iglesia Católica ver Zagrebelsky *Contra la ética de la verdad* (2010:55-58).

## Capítulo V La voz pública de la religión

ruptura directa con uno de los caracteres esenciales del matrimonio cristiano, como es su carácter heterosexual, sino que indirectamente afecta también el carácter institucional del matrimonio al ampliar el campo de elección del otro contrayente.

La des-institucionalización, a su vez, se enmarca en un contexto de creciente personalización de las relaciones familiares. En un marco de protección de los derechos fundamentales, el *ius connubii* es un derecho constitucional que encuentra una de sus canalizaciones posibles, pero no la única, en el matrimonio. Así, el matrimonio es sólo una de las opciones para el libre desarrollo de la personalidad de los individuos, pero de ningún modo la única vía institucional a la cual deba subordinarse la libertad de éstos (Montesinos, 2006:177).

He ahí porqué la Iglesia Católica choca tan frontalmente con este tipo de reformas. No se trata sólo de la variación de uno de los caracteres del matrimonio. Se trata de un paso más en el camino de la des-institucionalización de una entidad que la Iglesia concibe precisamente bajo el prisma de su carácter institucional, y cuyos rasgos esenciales cree que están fuera de toda disponibilidad tanto por parte del legislador como por parte de los propios contrayentes<sup>414</sup>.

Por otra parte, la cruzada de la Iglesia Católica se incardina en su ya larga lucha contra la Modernidad. De hecho, como hemos tenido ocasión de ver en el marco teórico, la Iglesia Católica llevó adelante una lucha encarnizada contra el liberalismo modernizador del siglo XIX y no reconoció sino hasta fecha muy reciente, y con reservas, la libertad de religión. En el ámbito propiamente matrimonial, la Iglesia Católica se opuso tanto a la regulación del matrimonio civil por parte del Estado como a las reformas que llevaron a la incorporación del divorcio. También se opuso a las leyes de educación laica, de registro civil y de cementerios civiles.

En este sentido, el Concilio Vaticano II representa un momento ambiguo en la relación de la Iglesia con el mundo moderno. Por un lado es verdad que supuso una reconciliación, al menos parcial, de la Iglesia con la libertad de religión y el Estado democrático liberal. De hecho, para los progresistas, el Concilio fue el punto de partida para futuras reformas dentro de la Iglesia y fuera de ella. Por otro lado, sin embargo, luego del Concilio tuvo lugar una reacción conservadora manifestada en los papados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Para los conservadores, por ello, el Concilio no es un programa a desarrollar, sino un límite máximo a no traspasar (Kepel, 2005). La sutileza y ambigüedad de muchos de los textos que de él emanaron habilita este juego a dos bandas del mundo católico.

La postura asumida por la Iglesia pos-conciliar durante el papado de Juan Pablo II hace pensar en la posibilidad de que estemos frente a la tercera gran crisis de la relación de la Iglesia con la Modernidad (la primera fue la lucha contra el liberalismo

---

<sup>414</sup> Para un análisis más en detalle de la posición de la Iglesia Católica puede verse el artículo de O'Leary *La théologie catholique face au mariage homosexuel* (2010).

## Capítulo V La voz pública de la religión

del siglo XIX, patentizado en el *Syllabus* de Pío IX y la segunda la lucha contra el modernismo de principios del siglo XX). Se trataría de una nueva etapa en la lucha del catolicismo contra el mundo moderno, en la que reaparecen los sectores convencidos de poseer la verdad frente al error de los adversarios. En esta nueva corriente de lucha contra la Modernidad, cuya vanguardia está constituida por los sectores integristas, las cuestiones morales son uno de los campos de batalla predilectos. Y entre los temas morales, todo lo relativo a la sexualidad recibe una atención especial (Kienzler, 2000:64-73).

La nueva reacción antimoderna forma parte del proyecto de re-evangelización de Europa y de América emprendido por la jerarquía romana. A comienzos de los años '90, Gilles Kepel ([1991]2005) señalaba que la crisis de la Modernidad comenzada a mediados de los años '70 había puesto en el tapete la necesidad para la Iglesia Católica de *re-cristianizar* Europa. La crisis económica, el creciente peligro atómico y ecológico, y luego la caída del bloque comunista como última gran utopía terrestre, hacían necesario buscar un nuevo horizonte de sentido y la Iglesia Católica se mostraba lista a proveerlo, con un proyecto de reconquista de la esfera pública. Esta reconquista se realizaría desde abajo, recreando marcos de existencia comunitaria; y también desde arriba, produciendo movimientos generadores de influencia política<sup>415</sup>.

Como plantea Fortunato Mallimaci (2010) respecto al rol jugado por la Iglesia Católica en la discusión del matrimonio homosexual en Argentina, la posición católica es una reacción *integralista, antiliberal, super-ortodoxa y conservadora* contra la Modernidad. La Iglesia Católica estaría sobreactuando su posición, como reacción a la situación de pérdida de fieles y de devaluación de su discurso moral. En definitiva, se trata de una pérdida de su autoridad moral, fundamentalmente hacia el exterior, pero también al interior de la propia Iglesia.

Como hemos insinuado en el marco teórico, el núcleo de las críticas que la postura re-cristianizadora de la Iglesia dirige al mundo contemporáneo estriba en el peligro de la soberbia de la razón y, más concretamente, de la razón heredada del Siglo de las Luces. La Iglesia se ve a sí misma como el único recurso eficaz contra el Estado totalitario que nació de la Ilustración. Efectivamente, en los discursos religiosos católicos sobre las reformas matrimoniales no son infrecuentes las acusaciones de totalitarismo dirigidas al Estado. Hay que señalar además que el enemigo de la fe

---

<sup>415</sup> La re-cristianización de América Latina tiene características particulares. La posición que adopta la Iglesia Católica tiene que ver con los desafíos que para ella supuso la nueva situación democrática posterior a las dictaduras, que vino acompañada por un pluralismo religioso floreciente, en el que los católicos practicantes se han convertido en una clara minoría. La puesta en discusión de la hegemonía religiosa católica, juntamente con el creciente pluralismo democrático, hace cada vez más difícil a la Iglesia Católica el imponer su agenda moral. En esta situación, la Iglesia Católica tiene dificultades para aceptar su estatus no hegemónico y renunciar a su proyecto de una esfera pública basada en una moral religiosa. Aunque ella se ha acostumbrado poco a poco a la democracia, todavía no se ha acostumbrado a un contexto de reconocimiento de las libertades civiles y derechos de las minorías. En definitiva, le cuesta aceptar la pérdida del estatus de *iglesia*, en el sentido weberiano del término (Freston, 2010).

## Capítulo V La voz pública de la religión

católica está muy bien elegido: la contractualización del régimen matrimonial es una clara consecuencia de una opción liberal ilustrada sobre el matrimonio<sup>416</sup>.

Esta necesidad de re-cristianización se hace urgente en aquellos territorios que habían sido históricamente católicos y que están hoy afectados por un creciente proceso de secularización, no sólo individual y social, sino también política. La lucha por la mención de las raíces cristianas de Europa, que nombramos en el marco teórico, es un buen ejemplo de ello. La cruzada por el mantenimiento de la matriz cristiana del matrimonio, en países de tradición católica como España o Argentina, también lo es.

Esta actitud de la Iglesia Católica se identifica en su oposición a algunos proyectos de reforma social y política, y se interpreta en términos de defensa nostálgica de un régimen en el que ella tenía una posición preponderante o excluyente. La Iglesia Católica estaría aferrada a una cultura premoderna y tradicional, que la hace verse a sí misma como depositaria y custodia de verdades eternas basadas en la esencia inmutable de un Dios que se presenta como racionalidad suprema (Peces-Barba, 2008b:6-7). Adquiere así toda su significación el rechazo de la Iglesia Católica a la reforma matrimonial, incardinada en una trayectoria de oposición a los movimientos de la secularización política (Mallimaci, 2010).

\*\*\*\*\*

La diversidad de posiciones entre las comunidades protestantes, por contraposición a la unidad católica, es una consecuencia del pluralismo y de la descentralización del protestantismo. Esta diversidad se expresa tanto en el plano interno (bendición de parejas homosexuales, celebración de matrimonios homosexuales) como en el plano externo (apoyo o rechazo de las iniciativas de regulación civil). En general las comunidades luteranas han tenido una posición de mayor aceptación, permitiendo desde la bendición de las parejas homosexuales hasta su matrimonio religioso en algunos casos<sup>417</sup>, aunque no hayan sido los promotores de las

---

<sup>416</sup> En 2011, mediante la Carta Apostólica en forma de Motu Proprio *Icumque et Semper* (2010) Benedicto XVI instituyó el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización. En la Carta se hace referencia a la situación de *pérdida preocupante del sentido de lo sagrado* y se señala que *urge en todas partes rehacer el entramado cristiano de la sociedad humana*.

Sobre las estrategias de re-evangelización de América Latina, ver el artículo de Graziano *L'Église Catholique et la théologie de la prospérité en Amérique Latine* (2007).

<sup>417</sup> La Iglesia Luterana de Suecia (que dejó de ser iglesia oficial en el año 2000) aceptó, luego de la incorporación a la legislación estatal, la celebración de matrimonios de personas del mismo sexo (ver el informe sobre el tema elaborado por la Iglesia Luterana de Suecia: *Information on the decision regarding same-sex marriages*). La Iglesia Luterana de Noruega (iglesia nacional), está dividida en cuanto a la consideración teológica de la homosexualidad (ver la resolución del sínodo de obispos de 2007 *Appointment and ordination in the Church of Norway of homosexuals living in partnership. Consequences of the Doctrinal Commission's 2006 statement*). La Iglesia Luterana de Finlandia (iglesia nacional), no celebra matrimonio ni bendice uniones homosexuales, pero aprobó una oración de intercesión para estos casos (ver *The General Synod approved guidelines on facing same-sex couples* de 2010). La Iglesia Luterana de Dinamarca (iglesia nacional) acepta la bendición de las parejas homosexuales, aunque los



## Capítulo V La voz pública de la religión

transformaciones en la legislación civil. Las iglesias de la familia anglicana se muestran divididas<sup>418</sup>. También las iglesias reformadas (de origen calvinista) tienen opiniones diversas<sup>419</sup>.

La posición pública de las iglesias protestantes, en aquellos países en los que se discutió la adopción de un estatuto legal que permitiera la unión civil o el matrimonio entre personas del mismo sexo, es muestra de su diversidad teológica y política. Las iglesias protestantes estadounidenses tienen posiciones divididas. De hecho, el tratamiento de la homosexualidad, la ordenación de ministros gays o lesbianas y la celebración de uniones de personas del mismo sexo constituyen, desde los años '80, una de las principales causas de división de las iglesias estadounidenses (Coulmont, 2004:47).

En razón del hecho de que en muchos Estados los ministros religiosos tienen competencia para la celebración de matrimonios bajo el régimen civil o de uniones civiles, la adopción de un régimen legal que permite el acceso a esas figuras por parte de parejas homosexuales obliga a las iglesias a tomar una decisión sobre su futura actuación. Así, mientras algunas iglesias han aceptado este nuevo rol conferido por la legislación estatal, otras han solicitado salir del sistema o al menos obtener excepciones respecto de las parejas homosexuales (Coulmont, 2008:74-75).

---

ministros individuales pueden oponerse por razones teológicas (ver el informe de prensa de la Iglesia *The Danish Government: Same-sex couples are to be able to marry in church*). La Iglesia Protestante Unida de Holanda (resultado de la fusión de la Iglesia Reformada de Holanda, la Iglesia Evangélica Luterana y el grupo de Iglesias Reformadas en Holanda) llama a la no discriminación de los homosexuales y, aunque no les permite el acceso al matrimonio, sí otorga bendiciones a las uniones homosexuales (ver la información *The Uniting Protestant Churches in the Netherlands and homosexuality*). Las iglesias luteranas en Alemania se expresan en el sentido de la preeminencia del matrimonio heterosexual, pero en contra de la discriminación de las parejas homosexuales y a favor de permitir la bendición de este tipo de uniones (ver los documentos *EKD supports blessing for homosexuals as part of pastoral care* y *Improve the legal status of homosexual partnerships*).

<sup>418</sup> La Iglesia de Inglaterra tiene una posición semejante a la de la Iglesia Católica, según la cual la única forma lícita de ejercicio de la sexualidad se da en el matrimonio, que es a su vez una unión heterosexual (ver la resolución episcopal sobre las uniones civiles *House of Bishops issues pastoral statement on Civil Partnerships*). En un sentido semejante se expresó la Iglesia Anglicana de Sudáfrica, luego de que la Corte Suprema de ese país extendiera el concepto de matrimonio del *common law* a las parejas homosexuales (*Statement from The Church of the Province of Southern Africa*). En cambio, los obispos de New Westminster, en Canadá, aprobaron la posibilidad de otorgar la bendición a las parejas homosexuales (*New Westminster Synod and Bishop approve same-sex blessings*). Sobre la Iglesia Episcopaliana (rama estadounidense de la comunión anglicana) ver más abajo.

<sup>419</sup> Ver la diversidad de opiniones al interior de la Iglesia de Escocia (*A challenge to unity: same-sex relationships as an issue in theology and human sexuality*). La Federación de Iglesias Protestantes de Suiza se mostró a favor de la aprobación de la ley sobre uniones civiles (ver el documento *Couples du même sexe. Loi sur le partenariat enregistré*). Ver más arriba las menciones a las iglesias reformadas en Alemania y Holanda; y más abajo las menciones a las iglesias reformadas estadounidenses.

## Capítulo V La voz pública de la religión

Las iglesias bautistas<sup>420</sup>, las metodistas<sup>421</sup> y los mormones<sup>422</sup> se oponen frontalmente a cualquier reconocimiento de las uniones homosexuales. En cambio, las iglesias episcopalianas<sup>423</sup>, las evangélico-luteranas<sup>424</sup> y las presbiterianas<sup>425</sup> se ubican en posiciones más flexibles. A las posiciones rígidas de las iglesias protestantes estadounidenses ha estado aliado el presidente George W. Bush durante su mandato. Bush se manifestó públicamente en contra del reconocimiento de la nueva forma matrimonial<sup>426</sup>, e incluso promovió una enmienda constitucional, que no prosperó, para definir el matrimonio como unión entre un hombre y una mujer<sup>427</sup>.

Tal vez la mejor manera de abordar este tema no sea partir de las fronteras inter-denominacionales, sino analizar los diferentes grupos que se forman al interior de las iglesias protestantes (e incluso del catolicismo estadounidense) y sus estrategias de acción. En efecto, parece correcto decir que la distinción entre liberales y conservadores atraviesa el interior de la mayoría de las denominaciones, por lo que no es extraño ver la formación de grupos de activistas homosexuales que, desde fines de los años '60, intentan modificar las prácticas internas de las iglesias a las que pertenecen (Coulmont, 2003:74-75). Paralelamente, no se puede descartar que las posturas más aperturistas de algunas denominaciones sean una estrategia destinada a aumentar (o al menos, a evitar una disminución en) el número de fieles (Coulmont, 2003:81). En términos de las teorías de la elección racional que desarrollamos en el capítulo I, esta situación podría ser descrita como la adecuación del producto para ampliar el número de potenciales clientes.

En Estados Unidos, la oposición proveniente de algunos *think tanks* y *lobbies* de orientación conservadora refuerza la de las comunidades religiosas. Es significativo

---

<sup>420</sup> American Baptist Churches USA (2009): *Responses / Actions Pertaining to Homosexuality*.

<sup>421</sup> United Methodist Church (2009): *Council Rejects Resolution on Same-Sex Marriages*. United Methodist Church (2008): *What is the Denomination's Position on Homosexuality?*

<sup>422</sup> The Church of Jesus Christ of Later-day Saints (1995): *The family: A Proclamation to the World*. The Church of Jesus Christ of Later-day Saints (2006): *Same-Gender Attraction*. Aunque no sea estrictamente una iglesia protestante, hemos decidido incluirla aquí por su cercanía con las posiciones más rígidas de estas iglesias.

<sup>423</sup> Episcopal Church (2010): *Standing Commission on Liturgy and Music Response to 2009 Resolution C056: Liturgies for Blessings*.

<sup>424</sup> Evangelical Lutheran Church in America (2009): *Social Statement: Human Sexuality: Gift and Trust*. Evangelical Lutheran Church in America (1996): *Sexuality: Some Common Convictions*.

<sup>425</sup> Presbyterian Church (2010): *Civil Unions and Marriage Issues: Questions and Answers*. Presbyterian Church: *Family Paper Approved: Assembly also Adopts Call Affirming Civil Rights of Same-Sex Couples*. Las iglesias Unitarias celebran uniones de personas del mismo sexo y permiten la ordenación de ministros gays y lesbianas. Los Congregacionalistas, aunque dan gran autonomía a las asambleas locales, permiten en general tanto las celebraciones como la ordenación de pastores homosexuales y lesbianas. Entre los Presbiterianos hay divergencias de opinión, pero muchos aceptan las uniones homosexuales. Sobre esto ver Coulmont *États-Unis. Le mariage religieux des couples de même sexe* (2008).

<sup>426</sup> Discurso de George W. Bush del 27/02/2004.

<sup>427</sup> En 2002 y 2003 se presentaron sendos proyectos en la Cámara de Representantes y en el Senado, respectivamente. Ambos proyectos introducían una definición constitucional del matrimonio como la unión de un hombre y de una mujer, y prohibían que se interpretara la Constitución federal o las Constituciones de los Estados en el sentido de permitir la extensión de los derechos del matrimonio a las parejas no casadas. Ambas propuestas fracasaron. En 2006 hubo un nuevo intento, que también fracasó.

## Capítulo V La voz pública de la religión

consultar las agendas de organizaciones como *Christian Coalition of America*, *Christian Voice*, *The Traditional Values Coalition* o *The Heritage Foundation*. Ellas incluyen la defensa del matrimonio *tradicional* y de las DOMA que se han ido aprobando en los diferentes Estados<sup>428</sup>. Muchos de estos grupos tienen declaraciones de principios que los califican dentro en la categoría de fundamentalistas, y sostienen que las modificaciones en el régimen del matrimonio llevan a una destrucción del matrimonio tradicional que conlleva, a su vez, la muerte de la cultura y el caos social<sup>429</sup>.

La postura de radical oposición tanto en algunas comunidades protestantes estadounidenses como, más claramente, en los *lobbies* conservadores de raíz cristiana se encuadra en la histórica ubicación de estos grupos en contra de la homosexualidad. El énfasis en las cuestiones sexuales existía ya en los fundamentalistas de comienzos del siglo XX, que rechazaban el darwinismo no sólo porque suponía un cuestionamiento de su interpretación literal de la Biblia, sino también porque, creían ellos, rebajaba al ser humano al nivel de la animalidad (y en particular, de la bestialidad sexual). Para muchos grupos fundamentalistas, el feminismo y la homosexualidad son enfermedades contra las que hay que luchar. El miedo fundamentalista a la incertidumbre se traduce en este campo como temor a las transformaciones sexuales de la época, del mismo modo en que se manifiesta como temor a los cambios científicos (Armstrong, 2004:348-392).

Las cruzadas de los fundamentalistas estadounidenses por la preservación del pudor femenino, en contra del aborto y de la homosexualidad (no sólo del matrimonio homosexual, sino más simplemente de la despenalización de las prácticas homosexuales) se asocian a su lucha por la preservación de los roles de género tradicionales. El énfasis puesto en estos temas parece sugerir la intensidad del vínculo que ellos ven entre la supervivencia de la sociedad y el mantenimiento de los roles tradicionales de género (Armstrong, 2004:348-392).

Como sabemos, el fundamentalismo ataca la Modernidad, en tanto ésta obliga a la religión a reducir su alcance y limitarse a la esfera personal y doméstica, renunciando a la dirección de la cosa pública. El fundamentalismo es un rechazo del discurso de la Modernidad que implica no sólo la igual libertad de todos, sino también la distinción entre lo público y lo privado.

Sin embargo, estas campañas tienen pocas perspectivas de éxito, por las propias contradicciones internas del protestantismo. En efecto, muchas de las cosas a las

---

<sup>428</sup> Véase la posición de *Christian Voice*, *Christian Coalition*, *Traditional Values Coalition* y *The Heritage Foundation*.

<sup>429</sup> Pueden verse, a título ejemplificativo, los informes de la *Traditional Values Coalition* en donde aparecen las afirmaciones antes mencionadas. En muchos casos estos informes contienen afirmaciones genéricas que son, precisamente por su generalidad, insostenibles. Por ejemplo, la afirmación de que el matrimonio ha sido universalmente entendido como la unión entre un hombre y una mujer. Tan palmariamente insostenible es esta afirmación que puede negarse con sólo recurrir a la Biblia judeocristiana (cuyos valores estos grupos defienden) en donde la poligamia aparece como corriente en los primeros tiempos históricos.

## Capítulo V La voz pública de la religión

que los protestantes radicales se oponen, utilizando su prédica religiosa, no son manifestaciones meramente incidentales de las sociedades modernas, sino que están enraizadas en las propias bases individualistas y liberales de estas sociedades. Bases individualistas y liberales cuyo surgimiento, como hemos dicho en el marco teórico de este trabajo, está íntimamente ligado al nacimiento y desarrollo del mismo protestantismo (Bruce, 2003).

En cualquier caso, hay que insistir en que no todas las comunidades protestantes estadounidenses se han opuesto a las transformaciones del régimen matrimonial y que no toda oposición es una manifestación de un irreductible fundamentalismo. Como vimos, algunos grupos religiosos no sólo son favorables a la ampliación del matrimonio civil, sino que incluso permiten la bendición de las parejas homosexuales por parte de sus ministros. Otras organizaciones religiosas, incluso algunas que no reconocen el matrimonio religioso entre personas del mismo sexo, apoyan el matrimonio homosexual civil, o la equiparación de derechos a favor de las parejas homosexuales, o al menos no se oponen a la denegación de derechos igualitarios para este tipo de parejas. Por otra parte, si la opción teológica de la comunidad religiosa consiste en no bendecir uniones ni celebrar matrimonios homosexuales, como elección puramente interna, no puede calificarse de fundamentalista. El fundamentalismo consiste, en cambio, en el intento de imponer la propia opción teológica como opción política.

En qué medida las posiciones de las comunidades protestantes estadounidenses pueden verse trasladadas a otras comunidades protestantes en el resto del mundo es una cuestión abierta. Sigamos con los ejemplos. En España, la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas se pronunció a favor del reconocimiento de ciertos derechos a las parejas homosexuales, pero no dentro del régimen jurídico del matrimonio, sino de una institución especial que se cree al efecto. Al expresar su punto de vista las iglesias evangélicas españolas dejaron expresa constancia de que la gran mayoría de los protestantes defiende la separación entre la iglesia y el Estado, lo que tiene como corolario la no confesionalidad y la obligación del Gobierno de legislar a favor de todos los ciudadanos, tengan o no convicciones religiosas, y aunque el sentido de esa legislación no coincida con la visión cristiana que ellos profesan<sup>430</sup>.

La Federación Protestante de Francia también tiene una posición matizada. Aunque sostiene que no se puede equiparar una pareja homosexual a una heterosexual,

---

<sup>430</sup> Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (2005): *Consideraciones sobre el proyecto de ley para la equiparación de derechos de las uniones matrimoniales entre personas del mismo sexo*. Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (s/f): *Modificación del Código Civil en materia de matrimonio para conseguir la equiparación matrimonial de las parejas homosexuales*.

## Capítulo V La voz pública de la religión

llama la atención sobre la necesidad de afrontar los nuevos desafíos de la época<sup>431</sup>. Una posición semejante se encuentra en el Consejo Nacional de los Evangélicos de Francia<sup>432</sup>.

Un ejemplo de oposición radical puede hallarse en la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de Argentina<sup>433</sup> y en la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (también de Argentina)<sup>434</sup>. Estas dos organizaciones convocaron una manifestación en contra de la aprobación legislativa del matrimonio homosexual, postura de la que se desvinculó expresamente la tercera gran organización evangélica argentina (y la más antigua de todas), la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas<sup>435</sup>.

\*\*\*\*\*

Este rápido análisis nos permite hablar de tres grandes posiciones posibles frente a la regulación de las uniones homosexuales. En primer lugar, podemos encontrar la situación de oposición radical a cualquier tipo de regulación que implique conferir a las parejas homosexuales, total o parcialmente, derechos que tradicionalmente han sido reconocidos al matrimonio. Esta ha sido la posición de la Iglesia Católica, de algunas ramas del protestantismo estadounidense (metodistas, bautistas) y de algunos grupos de la comunión Anglicana (Iglesia de Inglaterra).

Esta fuerte oposición, sin embargo, no ha impedido que se regularan regímenes de protección de los colectivos homosexuales en aquellos lugares en los que estos grupos religiosos tienen una posición dominante. Así, no deja de ser significativo que dos de los países que han dado el máximo grado de protección, mediante la regulación del matrimonio para las personas del mismo sexo, hayan sido países católicos: España y Argentina. También en algunos Estados de México, otro país católico, se ha dado esta situación. Pareciera como si en algunos países católicos se reprodujeran los patrones de secularización que tuvieron lugar a fines del siglo XIX y principios del XX, menguando la incidencia religiosa en el orden jurídico contra la oposición de la religión dominante.

---

<sup>431</sup> Commission d'éthique de la Fédération Protestante de France (1997): *L'homosexualité : éléments de réflexion*. Fédération Protestante de France (2002): *Église et homosexualité : dossier de travail – document de base*.

<sup>432</sup> Conseil National des Évangéliques de France (s/f): *Que croient les évangéliques ?*

<sup>433</sup> Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina (2003): *Aborto y homosexualidad, la postura de las Iglesias Cristianas Evangélicas afiliadas a ACIERA*. Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina (2003): *Preocupación frente a la Ley de Unión Civil*. Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina (2003): *Homosexualidad: reafirmando valores evangélicos*. Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina (2009): *Postura de ACIERA respecto al matrimonio y la homosexualidad*.

<sup>434</sup> Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (2010): *El lunes 31 de mayo todos al Congreso!* Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (2010): *Masiva concurrencia evangélica a la plaza de los dos Congresos*. Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (2010): *Después de la movilización del 31 de mayo*.

<sup>435</sup> Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (2010): *La FAIE no adhiere ni apoya la marcha 'Un mensaje de los niños: Queremos Mamá y Papá'*.

## Capítulo V La voz pública de la religión

En los Estados Unidos, dado un panorama religioso mucho más diverso, es más difícil hacer afirmaciones generales. Sin embargo, pueden señalarse algunas correlaciones interesantes. Así, la totalidad de los Estados sureños del *Bible Belt* han aprobado prohibiciones constitucionales de reconocimiento de matrimonios homosexuales y otros tipos de uniones homosexuales, prohibiciones constitucionales de reconocimiento de matrimonios homosexuales o prohibiciones legales de reconocimiento de matrimonios homosexuales. Y ninguno de ellos ha regulado ningún tipo de unión civil o registro para tales parejas<sup>436</sup>. También han sido aprobadas esas prohibiciones en los Estados donde la presencia de los mormones es fuerte.

En cambio, los Estados del Noreste en los que se ha aprobado el matrimonio homosexual muestran una fuerte presencia de grupos católicos, que son entre el 30% y el 40% de la población, por encima de las iglesias protestantes. Esto mostraría una menor efectividad de los católicos para hacer valer sus posturas en las discusiones públicas<sup>437</sup>. Esta idea vendría a ser confirmada por el hecho de que aquellos Estados que han aprobado estatutos de uniones civiles no matrimoniales son ya Estados de predominio católico, ya los Estados del Este donde se encuentran los niveles de indiferencia religiosa más altos de los Estados Unidos.

Finalmente, resulta interesante señalar que el entrecruzamiento de posiciones ha llevado a la conformación de peculiares alianzas entre los grupos religiosos. Así, por ejemplo, en Argentina, la Iglesia Católica ha mantenido en las últimas décadas una mejor relación con el protestantismo *histórico* que con el protestantismo Pentecostal. Sin embargo, dado que los protestantes históricos eran mucho más flexibles que el catolicismo respecto de los matrimonios homosexuales, la Iglesia Católica se vio en un curioso acercamiento a la posición más radical del Pentecostalismo.

La segunda posición está ejemplificada por aquellas comunidades protestantes que adoptan posturas favorables al reconocimiento de las uniones homosexuales, cuyo caso más radical sea tal vez el de la Iglesia Luterana de Suecia, que acepta incluso celebrar matrimonios homosexuales. No deja de tener significación que se trate de las iglesias luteranas de aquellos países que mejor se adecuan a la descripción clásica de la secularización, tal como la hemos descrito en el capítulo I.

Finalmente, la tercera categoría es intermedia a las dos anteriores, y corresponde a las iglesias cristianas que caen entre los dos polos del espectro. Resultaría

---

<sup>436</sup> La distinción es importante, dado que un Estado podría prohibir el reconocimiento de los matrimonios homosexuales celebrados en otro Estado, pero admitir un estatuto de unión civil o registro de parejas en su propio territorio. El único caso que podría hacer excepción es Illinois, que aunque prohíbe el matrimonio sí estableció un estatuto de unión civil; pero su pertenencia al *Bible Belt* no es clara, ya que la presencia de los fundamentalistas cristianos se da sólo en el sur del Estado. Los datos de pertenencia religiosa pueden ser consultados en el *Pew Forum on Religion and Public Life*.

<sup>437</sup> Un caso particular está representado por Iowa, donde se ha aprobado el matrimonio homosexual a pesar del predominio protestante. Claro que se trata de un protestantismo diferente de aquel del sur fundamentalista.

muy interesante hacer una comparación de estas aproximaciones cristianas con las de otras religiones como el judaísmo o el Islam, pero tal análisis nos alejaría de nuestro objetivo en este trabajo<sup>438</sup>.

Los partidarios de la secularización política pueden haber sido sorprendidos por las apariciones de los grupos religiosos en el debate sobre el matrimonio. Tal vez hayan sido sorprendidos, más genéricamente, por el renovado protagonismo de la religión en la política. Seguramente buena parte de esa sorpresa se haya debido a la extensa difusión de las teorías clásicas de la secularización que habían pronosticado una retirada más o menos definitiva.

Sin embargo, como dijimos en el marco teórico, la secularización ha de interpretarse no como un proceso lineal de desaparición de lo religioso, sino como un proceso de transformación, en el que algunas formas religiosas desaparecen, mientras se desarrollan reacciones contra esa tendencia y nuevas formas religiosas toman su lugar. La permanencia de lo religioso en sociedades modernas y posmodernas, y en particular de lo religioso fundamentalista, se relaciona con el despliegue de una *ética de la separación*: la creación de una contracultura opuesta a la corriente secular (Armstrong, 2004:393-453). La continuidad contemporánea de la secularización en sus dimensiones de diferenciación funcional y privatización religiosa (de las que la transformación de la regulación matrimonial es un caso paradigmático) no significa una paralela desaparición de las creencias religiosas como motivación de las conductas.

## 2.2. LIBERTAD RELIGIOSA Y NEUTRALIDAD ESTATAL EN LAS REFORMAS MATRIMONIALES

En el subapartado anterior nos hemos ocupado de analizar los debates sobre la reforma del régimen matrimonial que ha permitido, en diferentes lugares del mundo, la ampliación subjetiva del matrimonio para incluir en él a las parejas homosexuales. Hemos encuadrado estas reformas en un proceso de progresiva secularización del matrimonio, que forma parte del proceso de secularización del derecho en general. En este subapartado volveremos sobre el mismo tema, pero bajo el ángulo de la libertad

---

<sup>438</sup> El Islam condena, mayoritariamente, la homosexualidad. Algunas corrientes reformistas, como la ejemplificada por el intelectual Tariq Ramadan (2011:125-126), al tiempo que rechazan las uniones homosexuales porque no cuadran con el plan divino para los seres humanos, se manifiestan a favor del respeto por las personas homosexuales.

Entre los judíos, los reformistas apoyan la extensión de derechos, incluido el matrimonio, a las parejas homosexuales, aunque permiten a los rabinos decidir si offician los matrimonios o no. Entre los conservadores la posición es la contraria: no se acepta el matrimonio homosexual en general, pero se deja libertad a los rabinos. Entre los ortodoxos, finalmente, no hay lugar para el matrimonio entre personas del mismo sexo. Por ejemplo, en los Estados Unidos hay grupos judíos (como *Alliance for Jewish Renewal*, *Central Conference of American Rabbis*, *Reconstructionist Rabbinical Association*, *Reform Judaism*) que están a favor de la protección jurídica de las parejas homosexuales o que incluso dan su bendición a este tipo de uniones.

## Capítulo V La voz pública de la religión

religiosa y de la neutralidad del Estado. Veremos entonces cuáles son las implicancias recíprocas entre estos dos conceptos y las reformas del derecho matrimonial que hemos visto. Debe quedar claro, una vez más, que aquí utilizamos los conceptos de libertad religiosa y neutralidad del Estado en un sentido muy abstracto, con prescindencia de las diferencias de contexto histórico, político y jurídico que las particularizan en cada país (a algunas de las cuales hacemos tangencialmente mención). Un análisis más profundo, pero por ello menos general, exigiría hacer una lectura contextualizada de estos conceptos para un caso nacional en concreto.

Vamos a comenzar con una discusión general sobre la reforma matrimonial en el contexto de las libertades públicas, lo que nos permitirá llegar hasta la secularización del concepto mismo de matrimonio en el ámbito jurídico. Veremos luego el tema bajo el ángulo de la neutralidad del Estado y, finalmente, de la libertad religiosa.

Un primer elemento movilizado por los grupos que promueven la regulación jurídica de las uniones homosexuales de un modo semejante a los matrimonios heterosexuales ha sido la idea de igualdad ante la ley (Tebbe y Widiss, 2010). Incluso admitiendo que no existe una obligación estatal de regular el matrimonio de tal o cual manera o, más aún, que siquiera existe una obligación estatal de regularlo, se afirma que si el Estado establece un régimen jurídico para el matrimonio debe hacerlo de modo que se garantice que todos tendrán iguales posibilidades de acceder a sus beneficios.

Desde luego, quienes se oponen al reconocimiento a las parejas homosexuales de los mismos derechos de los que gozan las parejas heterosexuales afirman que el principio de igualdad exige igualdad en paridad de circunstancias, y que habría una diferencia esencial entre una pareja heterosexual y una pareja homosexual que justificaría el trato diferenciado. La jurisprudencia constitucional de diferentes países es, a este respecto, muy variable: ya sea reconociendo que el principio de igualdad exige la equiparación entre las parejas homosexuales y las heterosexuales, ya sea negándolo<sup>439</sup>.

---

<sup>439</sup> En los Estados Unidos, sobre la base del principio de igualdad, algunas Cortes Supremas estatales reconocieron la existencia de un deber del Estado de garantizar igual protección a las parejas heterosexuales y a las homosexuales, aunque no necesariamente mediante la extensión a estas últimas del régimen matrimonial. Otras Cortes llegaron incluso a decir que debía extenderse el régimen matrimonial. Otras, finalmente, rechazaron que existiera tal derecho en las Constituciones estatales. El tema no ha llegado todavía a la Corte Suprema federal.

Primer tipo de decisión: Tribunal Supremo de Vermont: *Baker v. State* 744 A.2d 864 (Vt. 1999), entendiendo que si bien no había un derecho constitucionalmente exigible por parte de las parejas homosexuales a contraer matrimonio, sí era contrario al principio de igualdad negarles los beneficios propios de la institución matrimonial, de modo que ordenó al poder legislativo que en un plazo razonable de tiempo diera una solución adecuada (ya sea extendiendo el matrimonio a las parejas homosexuales, ya sea por otro medio que les asegurara los mismos beneficios). Idéntica solución adoptó el Tribunal Supremo de Nueva Jersey: *Lewis v. Harris*, 188 N.J. 415, 908 A.2d 196 (N. J. 2006).

Segundo tipo de decisión: Tribunal Supremo de Hawái: *Baehr v. Lewin* 852 P.2d 44 (Haw. 1993), entendiendo que la igualdad constitucional era fundamento suficiente para otorgar el acceso al matrimonio de personas del mismo sexo, salvo que el Estado demostrara que la prohibición se fundaba en un interés estatal prevalente y que era constitucionalmente necesaria. Sin embargo, entretanto, el Congreso del Estado había aprobado una enmienda que permitía al Congreso reservar la institución matrimonial a las parejas del mismo sexo, y otra norma (*Hawai Reciprocal Beneficiaries Act*) que extendía muchos derechos del matrimonio a las parejas registradas conforme a ese régimen. En razón de estas nuevas



## Capítulo V La voz pública de la religión

Un segundo argumento constitucional a favor de la protección jurídica de las uniones homosexuales es el del respeto de la vida privada o de la intimidad, según el vocabulario constitucional en cada caso. También este elemento ha sido resaltado por quienes promueven la regulación. Aquí los oponentes han señalado que aunque el respeto de la vida privada o de la intimidad puede ser una base suficiente para reconocer que las personas homosexuales no deben ser discriminadas o sufrir perjuicios por causa de su orientación sexual, esto no es suficiente para decir que las parejas homosexuales han de gozar de igual protección y acceder a las mismas ventajas que las parejas heterosexuales<sup>440</sup>.

---

normas, cuando el Tribunal Supremo volvió a examinar el asunto, no hizo lugar al reclamo. El Tribunal Supremo de Massachussets: *Goodridge v. Dept. of Public Health* 798 N.E.2d 941, 949 (2003), reconoció un derecho constitucional a contraer matrimonio por parte de parejas homosexuales sobre la base del derecho a la igualdad, ordenando al legislativo que realizara las reformas necesarias para reconocer este tipo de uniones matrimoniales. La misma decisión por la Corte Suprema de Iowa: *Varnum v. Brien*, 763 N.W.2d 862 (Iowa 2009) y por la Corte Suprema de Connecticut: *Elizabeth Kerrigan et al. v. Commissioner of Public Health et al.* (SC 17716 [2008]). También la Corte Suprema de California decidió en un sentido parecido en *In re Marriage Cases* (2008) 43 Cal.4th 757 [76 Cal.Rptr.3d 683, 183 P.3d 384], pero esta decisión fue luego invalidada por una enmienda constitucional que limitó el matrimonio a las parejas heterosexuales.

Tercer tipo de decisión: El Tribunal Supremo de Nueva York: *Samuels v. New York State Department of Health* 811 N.Y.S.2d 136, denegó la pretensión de inconstitucionalidad dirigida contra la ley que regulaba el matrimonio como unión heterosexual. Igualmente, la jurisprudencia ha avalado las leyes y enmiendas constitucionales estatales, en virtud de las cuales sólo se reconocen efectos al matrimonio heterosexual. Tribunal Supremo de Minnesota: *Baker v. Nelson* 191 N.W.2d 185 (Minn. 1971). Tribunal Supremo de Kentucky: *Jones v. Hallahan* 501 S.W.2d 588, 63 A.L.R.3d 1195 (1973). Corte de Apelación de Washington: *Singer v. Hara* 11 Wash.App.247, 522 P.2d 1187 (1974) y Tribunal Supremo de Washington: *Anderson v. King County* 138 P3d 963. Tribunal Supremo de Georgia: *Perdue v. O'Kelley* 632 S.E.2d 110. Tribunal Supremo de Maryland: (*Deane & Polyak v. Conaway*). Muy parecida fue la situación en Alaska, donde mientras el Estado apelaba una decisión que entendía que la prohibición de matrimonio entre personas del mismo sexo era contraria al derecho constitucional de igualdad, el Congreso estatal aprobó una enmienda constitucional en virtud de la cual el Estado sólo reconocía como válido el matrimonio entre un hombre y una mujer, de modo que cuando el asunto llegó al Tribunal Supremo, fue rechazado (Tribunal Supremo de Alaska: *Brause v. Bureau of Vital Statistics* 3AN-95-6562 CI, 1998 WL 88743, [Alaska Super. Ct. Feb. 27, 1998]).

En Argentina, aunque el asunto no llegó a la Corte Suprema de Justicia, máximo órgano de control de constitucionalidad, jueces de tribunales inferiores han declarado que es inconstitucional limitar el matrimonio a las uniones heterosexuales con base en el principio de igualdad.

En España se ha dado un caso en el que se requería que el Estado reconociera en las parejas homosexuales, aunque no fuera el derecho a contraer matrimonio, al menos la posibilidad de acceder a las ventajas a él asociadas. El Tribunal Constitucional entendió que no era inconstitucional que el matrimonio se regulara como unión heterosexual y se le concedieran ciertos privilegios (en el caso, en materia de seguridad social): no habría una violación del principio de igualdad, porque el matrimonio, que ha de entenderse como matrimonio heterosexual en la economía constitucional, goza del favor de la Constitución que lo declara como derecho (Tribunal Constitucional: Auto 222/1994).

En Francia también hubo un planteo de inconstitucionalidad luego de la aprobación del Pacto Civil de Solidaridad. El Consejo Constitucional no encontró violación alguna a los principios constitucionales que se sostenía que habían sido violados, en particular el principio de igualdad (Conseil Constitutionnel: *Décision 99-419 DC* [09/11/1999]).

Tampoco la opinión previa a la modificación legal por parte del Consejo de Estado de Bélgica encontró violación del principio de igualdad (Conseil d'État: *Avis 32.008/2* [12/11/2001]).

<sup>440</sup> En los Estados Unidos existe una tradición jurisprudencial de protección del derecho constitucional a la intimidad en relación con las prácticas homosexuales. En *Griswold v. Connecticut*, 381 US 479 (1965), la Corte Suprema estadounidense sostuvo que es contrario a la privacidad la prohibición de la venta y uso de métodos anticonceptivos. En *Loving v. Virginia*, 388 US 1 (1967) se declaró la inconstitucionalidad de la prohibición de los matrimonios interraciales tanto sobre la base de la enmienda de igual protección como de la existencia de un derecho al matrimonio. En *Eisenstadt v. Baird*, 405 US 438 (1972) se aplicó el mismo criterio de *Griswold* a personas no casadas. Sin embargo, en *Bowers v. Hardwick*, 478 US 186

## Capítulo V La voz pública de la religión

Un tercer argumento sería decir que hay un derecho constitucionalmente protegido a acceder al estado matrimonial. Esto podría funcionar en aquellos Estados cuyas Constituciones protegen el matrimonio<sup>441</sup>. Sin embargo, el argumento es de doble filo, ya que la mención constitucional podría interpretarse como referida exclusivamente al matrimonio heterosexual, cerrando así la posibilidad de reconocimiento de las uniones homosexuales<sup>442</sup>.

Desde luego que hay una distancia importante entre decir que regular el matrimonio sólo como unión heterosexual es constitucionalmente admisible, y decir que regularlo sin distinción del género de los contrayentes es constitucionalmente inadmisibile. Si se interpreta constitucionalmente que el matrimonio heterosexual debe ser protegido, de ahí no se sigue necesariamente que una extensión, total o parcial, de los efectos de este tipo de unión a las parejas homosexuales sea inconstitucional. No vamos a entrar en estas sutilezas del derecho constitucional, variables además en cada caso nacional<sup>443</sup>. Sí nos detendremos en el concepto mismo del matrimonio y en su

---

(1986), la Corte sostuvo que el derecho constitucional a la privacidad no incluye un derecho a mantener relaciones homosexuales, ni siquiera en privado, por lo que las normas estatales que las penalizan no son inconstitucionales. Sin embargo, este criterio cambió en 2003, en el caso *Lawrence v. Texas*, 539 US 588 (2003).

<sup>441</sup> Tal es el caso de la Constitución española. En cambio, en los Estados Unidos no hay mención expresa y resulta problemático decir que el matrimonio es en sí mismo un derecho al que todos pueden acceder ya que no es reivindicable un *derecho al matrimonio* como se puede invocar, por ejemplo, un *derecho a la privacidad* (Tebbe y Widiss, 2010).

<sup>442</sup> En España la inconstitucionalidad se ha invocado en general con base en que la protección constitucional otorgada al matrimonio ha de entenderse referida al matrimonio heterosexual. Entidades religiosas señalaron la cuestión, y diversos operadores jurídicos se manifestaron en ese sentido, llegando incluso al Tribunal Constitucional. Sin embargo, hasta ahora, no ha habido invalidación por parte de la jurisprudencia constitucional. Antes y después de la aprobación de la ley 13/2005 se discutió largamente sobre la constitucionalidad de la ampliación de la figura del matrimonio. El Consejo de Estado se manifestó en contra del proyecto de reforma legislativa, por considerar que resultaba afectada la forma constitucionalmente protegida del matrimonio (Dictamen de 16 de noviembre de 2004). Del mismo modo se pronunció, frente al proyecto, el Consejo General del Poder Judicial (Informe de 26 de enero de 2005). También se pronunció en contra la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación. Una vez aprobada la ley, se plantearon tres cuestiones de inconstitucionalidad, en las que se sostenía la eventual violación constitucional por afectación de la protección constitucional del matrimonio. Las cuestiones fueron rechazadas por razones formales (Tribunal Constitucional: Auto 505/2005; Tribunal Constitucional: Auto 508/2005; Tribunal Constitucional: Auto 59/2006). Si bien el Tribunal Constitucional ha rechazado pronunciarse en estos casos por motivos formales, en otro caso ha dicho, aunque en *obiter dictum*, que no hay obstáculo constitucional para que el legislador extienda a los convivientes homosexuales los beneficios del matrimonio (Tribunal Constitucional: Auto 222/1994, FJ 2). Por otro lado, se presentó un recurso de inconstitucionalidad, admitido a trámite por el Tribunal Constitucional. El recurso se basa, entre otros agravios constitucionales, en que la diversidad sexual de los contrayentes es un requisito esencial del matrimonio, tal como éste aparece regulado en el artículo 32.1 de la Constitución Española.

<sup>443</sup> En Bélgica, el Consejo de Estado sostuvo, en su opinión consultiva, que la regulación de las uniones homosexuales bajo la figura del matrimonio suponía una desnaturalización tan radical de esta última que se rompía la coherencia del sistema jurídico, ya que se utilizaba la misma figura para dos realidades completamente diferentes (Conseil d'État: *Avis 32.008/2* [12/11/2001]).

En Argentina se ha invocado un argumento semejante respecto de la protección constitucional del matrimonio para invalidar el matrimonio entre personas del mismo sexo pero, hasta donde sabemos, no ha tenido todavía repercusión en la máxima instancia de control constitucional. Al argumento se ha respondido que la Constitución Argentina reconoce el derecho a casarse a todas las personas físicas, y éste sólo puede hacerse efectivo si la persona puede elegir entre casarse y no casarse y, en su caso, con quién casarse. Además, muchos tratados internacionales que forman parte del bloque de constitucionalidad garantizan el derecho a contraer matrimonio de las *personas*, sin decir expresamente que el matrimonio debe ser una unión heterosexual. Y aquellos tratados que mencionan el derecho *del*

## Capítulo V La voz pública de la religión

entrada en la exégesis constitucional, porque permite ver las traducciones jurídicas de la secularización de la concepción del matrimonio.

Con este tercer argumento podemos volver a los procesos de secularización del derecho y de las instituciones políticas. Porque en aquellos países cuyas constituciones protegen el *matrimonio*, sin hacer más menciones respecto de su carácter obligatoriamente heterosexual, se plantea la discusión respecto del contenido que ha de darse al precepto constitucional considerado. Se trata, evidentemente, de un problema de exégesis constitucional.

Como hemos visto al comienzo de este capítulo, la extensión del concepto de matrimonio a las uniones homosexuales va de la mano de una modificación de las características fundamentales del matrimonio. Si tuviéramos que resumirlo en unas pocas palabras, podríamos decir que es el pasaje de un modelo institucional (el matrimonio es, respecto de los individuos, una institución cuyo contenido no pueden modificar; y respecto del derecho estatal, un dato externo, cuyas características esenciales le vienen dadas por una práctica social preexistente ligada a una concepción religiosa) a un modelo contractual (el matrimonio es, respecto de los individuos, un contrato; y respecto del derecho algo independiente de la concepción religiosa vigente o las concepciones religiosas vigentes). La posibilidad, entonces, de interpretar el concepto de matrimonio constitucionalmente protegido como algo distinto del matrimonio en su forma religiosa tradicional depende, en primer lugar, del arraigo social de la nueva forma de concebir el matrimonio; y, en segundo lugar, de la fuerza con la que esa nueva concepción del matrimonio haya logrado penetrar el espíritu de los operadores jurídicos.

Esta breve presentación pone en evidencia el peso que las definiciones socialmente dominantes pueden tener en la configuración del escenario jurídico a la luz del cual se resolverá el asunto. De allí la importancia que se ha dado, en ciertos ámbitos académicos, a la definición misma del matrimonio<sup>444</sup>. En cualquier caso, la evolución

---

*hombre y de la mujer a contraer matrimonio no dicen que se trate del derecho de contraer matrimonio de un hombre con una mujer o de una mujer con un hombre. Y no vale el argumento de que la significación etimológica del matrimonio corresponde a la unión de un hombre con una mujer, porque el significado de las palabras no se rige sólo por la etimología. Si así fuera, la patria potestad debería seguir desempeñándola sólo el varón, y el patrimonio familiar debería ser administrado sólo por el padre, y no por la madre. Estos argumentos pueden verse en los informes del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo.*

En el planteo de inconstitucionalidad contra la regulación del Pacto Civil de Solidaridad, el Consejo Constitucional Francés no encontró violación de los principios que regulan el matrimonio republicano. Al mismo tiempo, sostuvo que la admisión de la ruptura unilateral no significa una afectación de los principios fundamentales del derecho de los contratos. Finalmente, el Consejo Constitucional tampoco encontró afectación del principio de salvaguarda de la dignidad humana, ni del derecho al respeto de la vida privada, ni de los derechos del niño y la familia como están constitucionalmente establecidos (Conseil Constitutionnel: *Décision 99-419 DC* [9/11/1999]).

<sup>444</sup> El teólogo y moralista católico Xavier Lacroix (2004; 2007) señala que la definición del matrimonio que se impone hoy es la del matrimonio como reconocimiento de un vínculo afectivo. Se trataría de una definición minimalista y subjetivista, en la línea de un puro reconocimiento de una identidad reivindicada. El matrimonio sería una opción puramente privada, una mera opción heredada de un pasado religioso. Su

social que acompaña las reformas matrimoniales parece mostrar la tendencia a una caracterización cada vez mayor del matrimonio en términos de derechos subjetivos e igualdad entre los individuos.

Dejando de lado la cuestión de la secularización del concepto de matrimonio en su dimensión jurídica, podemos entrar a ver el argumento constitucional que presenta, para nosotros, mayor interés. Se refiere a la compatibilidad entre la existencia de una figura matrimonial derivada del matrimonio religioso y un Estado neutro en el tratamiento de las religiones. En efecto, podría pensarse que la prohibición del matrimonio entre personas del mismo sexo significa una violación de la neutralidad del Estado, porque al restringir el matrimonio a las uniones heterosexuales, el Estado preserva la *santidad del matrimonio*, al tiempo que convierte a gays y lesbianas en ciudadanos de segunda clase. Además, el Estado estaría ubicando la idea religiosa de que el matrimonio es una unión heterosexual por encima de otras ideas religiosas o no religiosas (Anderson, 2008:33).

Aunque los grupos religiosos son libres de manifestar su convicción de que las uniones homosexuales son moralmente malas, el principio de la neutralidad estatal les impediría imponerlas a los demás con la fuerza del Estado (Olson, 2010). Y así como los grupos religiosos no pueden imponer su concepción del matrimonio, el Estado no está obligado a asumir en su legislación las características y propiedades que las confesiones religiosas asignan al matrimonio que ellas celebran, ya que por su carácter neutral el Estado no puede trasladar al ámbito civil las normas propias de una fe religiosa.

Quienes se oponen a las reformas que suponen alejar el matrimonio de su matriz cristiana original pueden contra-argumentar que no se trata de reforzar mediante el poder público la visión cristiana del matrimonio, sino simplemente de establecer el contenido de las leyes a través de las propias prácticas y tradiciones vigentes en la sociedad. Michael Novak (2004), un reconocido filósofo católico estadounidense, señala que el derecho común no ha de servir para formular los puntos de vista religiosos de las poblaciones a las que se aplica, pero sí para formular las convicciones y experiencias de

---

contrapropuesta es, evidentemente, volver a ubicar el matrimonio en términos de función social, es decir, de una institución que asegura la perennidad de la sociedad. El Estado no está obligado a tomar a su cargo la vida sentimental de las personas, ni a reconocer todas las variantes afectivo-sexuales. El precio a pagar por hacer del matrimonio un bien accesible a todos sería su neutralización, al punto de la pérdida de su reconocibilidad. Paradójicamente, el reforzamiento de lo afectivo que hace que algunos reivindiquen su acceso al matrimonio lleva a otros a alejarse de esta figura (piénsese en el crecimiento de las parejas de hecho heterosexuales).

Entre los protestantes, la atención teórica dirigida hacia el matrimonio es más reciente, ya que a diferencia de lo que sucede entre los católicos, para los protestantes el matrimonio no tiene carácter de sacramento. La atención que se presta a esta figura estaría en relación con un intento de poner freno a una declinación de la influencia religiosa, así como con la comprensión del carácter fundamental de la familia en el proceso de socialización religiosa.

Para una perspectiva jurídica ver Gavidia Sánchez *Uniones homosexuales y el concepto constitucional del matrimonio* (2001).

## **Capítulo V** **La voz pública de la religión**

esas poblaciones. Así, separar la formulación legal del matrimonio de su matriz cristiana no sería un intento por reforzar la separación entre las organizaciones religiosas y el Estado, sino por vaciar a las leyes del contenido real que resulta de las formas de vida de la sociedad.

Desde esta perspectiva, el simple hecho de que el contenido de la legislación estatal coincida con la visión de una religión o de un grupo de religiones determinadas sería insuficiente para calificar esa legislación como contraria al principio de neutralidad estatal. Si cualquier coincidencia resultara jurídicamente imposible, el Estado se volvería incapaz de garantizar las formas de vida de la población a partir del derecho, además de dejar de ser un Estado meramente secular para ser un Estado anti-religioso.

El problema es, entonces, hasta qué punto el Estado secular, para ser coherente consigo mismo, se ve obligado a excluir de su legislación todo vestigio de la presencia de una antigua regulación religiosa. En un ordenamiento secular, no es función de la ley civil tutelar la forma matrimonial de un grupo religioso particular. Un Estado secular coherente no puede adoptar consciente y decididamente la forma matrimonial de un determinado grupo religioso, imponiéndola a toda la población. Pero el solo hecho de que un régimen civil coincida con el sostenido por una determinada organización religiosa, ¿es suficiente para invalidarlo? Tal vez sea útil recordar, en este punto, que el principio de neutralidad estatal es susceptible de interpretaciones más o menos estrictas. Como señalamos en el capítulo IV, hay un secularismo fuerte y un secularismo débil que pueden intervenir en la interpretación de los principios jurídicos.

Como explica Martha Nussbaum (2009:338-350), en los términos del constitucionalismo estadounidense y en una interpretación que creemos acertada, el no reconocimiento del matrimonio homosexual no es contrario a la cláusula de no establecimiento, porque el rechazo de esta forma de matrimonio se halla en variadas tradiciones religiosas y no religiosas. Muchas religiones tienen razones para no aceptar las prácticas homosexuales y para no aceptar los matrimonios homosexuales, como también las tienen corrientes de pensamiento no religiosas.

De la comparación de algunas jurisprudencias nacionales parece surgir que la cuestión se ha ido resolviendo pragmáticamente, a medida que se ha ido presentando, incluso descalificando expresamente algunos rasgos de la figura matrimonial cuando se juzgaba que su presencia respondía a la finalidad de reforzar la posición de una confesión religiosa<sup>445</sup>. La cuestión de la constitucionalidad de las leyes de las que aquí

---

<sup>445</sup> Ver la jurisprudencia citada en las notas anteriores. En 1986 la Corte Suprema argentina dijo que la indisolubilidad matrimonial (tal como estaba establecida en la legislación argentina heredada de la matriz cristiana) era inconstitucional, pero no por una cuestión de separación entre las iglesias y el Estado. El voto de la mayoría se basó en dos argumentos principales. Uno, que es contrario a la dignidad humana no permitir que alguien cuyo fracaso matrimonial ha sido constatado por una sentencia judicial no pueda volver a formar una familia; dos, que esa solución es también contraria a la igualdad, ya que está en el

## Capítulo V La voz pública de la religión

hemos tratado es por supuesto mucho más compleja, y no hemos querido abordar en este apartado todos sus aspectos<sup>446</sup>.

Desde el ángulo que aquí nos interesa, el primer problema jurídico de magnitud que plantea la modificación de las estructuras matrimoniales se refiere a la neutralidad religiosa del Estado que recién hemos visto. El segundo está asociado a la libertad de religión. Las múltiples aristas de esta cuestión pueden ser abordadas, desde nuestro punto de vista, en tres pasos. El primero se refiere a la compatibilidad de los diferentes modelos de regulación matrimonial, abstractamente considerados, con la libertad de religión. El segundo, a la compatibilidad de la pervivencia, en la legislación civil, de determinadas características del matrimonio cristiano con esa misma libertad. Finalmente es posible preguntarse por los problemas de libertad de religión que puede suscitar la secularización del modelo matrimonial, es decir, el apartamiento del modelo cristiano de matrimonio.

El primer punto, el de la compatibilidad de los modelos matrimoniales con la libertad de religión, es una cuestión clásica en la disciplina jurídica. ¿En qué medida el establecimiento de un determinado régimen legal del matrimonio puede afectar la

---

espíritu constitucional el brindar a quienes son víctimas, aún de sus propios desaciertos, la posibilidad de recomponer su existencia (Corte Suprema de Justicia de la Nación: *Sejean c/Saks de Sejean*, Fallos 308:2268 [27/11/1986]). La cuestión que nos interesa fue tratada en dos votos concurrentes. Uno de esos votos entendió que establecer la indisolubilidad del vínculo matrimonial sería inconstitucional si implicara imponer la visión católica del matrimonio incluso a quienes no comparten tales creencias, porque la función del legislador no ha de ser la de imponer una moral particular, sino la de buscar un mínimo común denominador social que permita el ejercicio de las diversas creencias religiosas. Pero el sólo hecho de que el legislador se haya inspirado en unas creencias específicas o que el contenido de las mismas coincida con las de un grupo religioso particular no invalida el contenido de la legislación. Sería necesario además que se trate de la imposición a todos los habitantes de la Nación de los principios de un determinado culto. Y esta última consideración era por lo menos dudosa (Corte Suprema de Justicia de la Nación: *Sejean c/Saks de Sejean*, Fallos 308:2268 [27/11/1986], voto concurrente del juez Petracchi). En cambio, otro de los votos concurrentes, encontró que además de significar una violación del derecho constitucional a contraer matrimonio, por impedir ejercer el derecho más de una vez, había una violación de la neutralidad religiosa del Estado, por intentar imponer una forma matrimonial proveniente de la doctrina católica (Corte Suprema de Justicia de la Nación: *Sejean c/Saks de Sejean*, Fallos 308:2268 [27/11/1986], voto concurrente del juez Bacqué). En otro caso (Corte Suprema de Justicia de la Nación: *Ignacio Villacampa c/María Angélica Almos de Villacampa*, Fallos 312:122 [09/02/1989]) la Corte sostuvo que pretender que la legislación civil coincida en este punto con las pautas de la Iglesia Católica no se compadece ni con la separación entre el orden religioso y temporal, ni con la libertad religiosa).

<sup>446</sup> Para un análisis de los aspectos constitucionales en los Estados Unidos ver Masci y Merriam *The Constitutional Dimensions of the Same-Sex Marriage Debate* (2009).

Para un análisis en España ver Pérez Álvarez *El matrimonio entre personas del mismo sexo: ¿Una cuestión de inconstitucionalidad?* (2005); Barrero Ortega *Le débat sur la légalisation du mariage homosexuel en Espagne* (2007); Cañamares Arribas *El reconocimiento jurídico del matrimonio homosexual: un debate todavía abierto* (2007a); Bousta *Réflexions autour de la loi espagnole autorisant le mariage et l'adoption aux couples homosexuels* (2008).

Para un análisis comparado ver Celador (2008) *El matrimonio entre personas del mismo sexo en el estado de California, o de cómo el activismo judicial puede suplantar el papel del legislador. Análisis comparativo con el modelo matrimonial español*.

El reconocimiento de los matrimonios homosexuales por parte de algunos Estados y su no reconocimiento por otros genera además importantes problemas de derecho internacional privado, semejantes a los conflictos de leyes que en su momento generaba la prohibición de matrimonios interraciales en algunos Estados. Al respecto ver Silberman *Same-sex marriage: refining the conflict of laws analysis* (2005).

## Capítulo V La voz pública de la religión

garantía de la libertad religiosa? Para que hubiera tal afectación habría que demostrar que la forma de plantear ese régimen legal supone una interferencia con el ámbito de conductas amparado por la libertad religiosa, y que esta interferencia no está justificada.

La discusión clásica en este ámbito ha sido, sobretudo en los países de tradición católica, la de la regulación civil o religiosa del matrimonio. Un ordenamiento jurídico que sólo reconociera como válido un matrimonio religioso causaría un perjuicio a todo aquel que no profesara las creencias favorecidas<sup>447</sup>. Las mayores discusiones se plantean con la situación inversa, es decir, la de la existencia de un único matrimonio (el civil) con efectos jurídicos. Esto no sucede en los países anglosajones, como el Reino Unido o los Estados Unidos, en los que el Estado reconoce validez a los matrimonios celebrados por las organizaciones religiosas. Incluso ésta es la situación en algunos países de tradición católica, como España, donde también se admite esa pluralidad, pero no es el caso de todos, como muestran los ejemplos de Francia o Argentina.

Desde luego, prohibir a las confesiones religiosas la celebración de sus ritos matrimoniales sería contrario a la libertad religiosa. Pero no otorgar efectos jurídicos a esas formas de celebración, ¿es contrario a la libertad religiosa? La doctrina canónica católica ha desarrollado la tesis de que el ordenamiento jurídico de las organizaciones religiosas es un ordenamiento jurídico primario que, como realidad social, debe ser reconocido por el derecho. No reconocerlo sería aceptar el agnosticismo del Estado: el secularismo sería así equivalente a una forma de confesionalidad<sup>448</sup>.

Esta tesis, sin embargo, parece más bien una estratagema para garantizar la pervivencia de una forma de matrimonio ajena a la regulación del Estado secular. Paradójicamente, se hace uso de un concepto nacido en paralelo a los procesos de secularización, el concepto de libertad religiosa, para objetar el régimen jurídico matrimonial nacido de esos mismos procesos. De hecho, como vimos al comienzo de este capítulo, el matrimonio civil significó un paso mayor en la secularización del

---

<sup>447</sup> Una decisión en este sentido puede encontrarse en el Tribunal Constitucional español, en un caso en el que una pareja se vio impedida, por razones de conciencia, de contraer matrimonio. En la sentencia 180/2001, el Tribunal Constitucional trató el caso de la conviviente de un ex preso político del régimen franquista que, luego del fallecimiento de éste, pretendía que se le reconociera el derecho a la indemnización que la ley otorgó a los ex presos políticos y a sus cónyuges viudos. El ex preso fallecido (militante del partido comunista) y su conviviente superviviente no habían contraído matrimonio ya que, estando bautizados, sólo podían hacerlo por la forma canónica, lo que repugnaba a sus convicciones. El Tribunal Constitucional entendió que el no reconocimiento de la pensión de viudedad a quien no había podido contraer matrimonio a causa, precisamente de una violación a su libertad religiosa, implicaba perpetuar tal violación.

<sup>448</sup> La teoría apareció primero en el contexto de la relación entre la Iglesia Católica y el Estado, y se amplió luego a las relaciones de este último con otros grupos religiosos. Véase al efecto la obra del canonista español Hervada *Elementos de derecho constitucional canónico* (2001); *Introducción al estudio del derecho canónico* (2007); *El ordenamiento canónico: aspectos centrales de la construcción del concepto* (2008).

## Capítulo V La voz pública de la religión

régimen matrimonial, y se basó en la necesidad de que el Estado otorgue un trato igualitario a todas las confesiones religiosas<sup>449</sup>.

El segundo aspecto del problema es si la pervivencia de determinadas características del matrimonio cristiano, en el contexto de una sociedad secularizada, entra en contradicción con la libertad de religión de los ciudadanos. La raíz del cuestionamiento se halla en el hecho de que el Estado secular, al regular el régimen familiar, no lo hizo a partir de un sistema de raigambre propiamente secular (por ejemplo, mediante la inclusión en las leyes civiles de un régimen de unión familiar, pacto de solidaridad, o comoquiera que se llame), sino que asumió la regulación del matrimonio tal como existía en su forma cristiana. Sólo con posterioridad ésta se fue transformando. Así, ¿supone alguna violación de la libertad religiosa el hecho de que el matrimonio esté establecido, en la legislación estatal, con carácter indisoluble? ¿supone alguna violación de la libertad religiosa el hecho de que el matrimonio esté establecido con carácter heterosexual o monogámico?

La respuesta a esas preguntas dependerá de si se considera que la libertad religiosa ampara la realización de aquellas conductas que una tradición religiosa permite, la de aquellas conductas que la tradición religiosa fomenta o sólo la de aquellas conductas que la tradición religiosa define como obligatorias. En este último sentido, y respecto del caso en el que hemos centrado nuestro análisis, Martha Nussbaum (2009:338-350) señala que es difícil creer que el matrimonio homosexual pueda estar amparado por la cláusula de libre ejercicio de la religión, porque no hay ninguna religión entre cuyos preceptos figure el casarse con otra persona de su mismo sexo<sup>450</sup>. Inversamente, la Corte Suprema de Justicia argentina sostuvo que la inexistencia de divorcio vincular en la legislación argentina suponía una violación de ciertas libertades constitucionales, aunque no específicamente de la libertad religiosa<sup>451</sup>.

La pregunta tiene relevancia desde el punto de vista religioso en relación con la poligamia. Para algunas tradiciones religiosas, la poligamia es una conducta permitida (en muchas interpretaciones del Islam, por ejemplo) o incluso puede ser un deber

---

<sup>449</sup> El Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas entendió que aunque las libertades de conciencia y de religión obligan a permitir tanto la celebración religiosa como la civil, el hecho de que el Estado exija que un matrimonio celebrado según ritos religiosos se celebre, confirme o registre como matrimonio civil no es incompatible con el Pacto. Comité de Derechos Humanos (1993): *Comentario General* 22 CCPR/C/21/Rev.1/Add.4. Para el caso argentino véase Corte Suprema de Justicia de la Nación: *Jacinto Correa*, Fallos 53:188 (1893), en donde se decidió que el régimen de matrimonio civil de la ley 2393, que sólo reconocía como forma válida de celebración el matrimonio civil, no era contraria a la libertad religiosa reconocida en la Constitución. Véase también, Corte Suprema de Justicia de la Nación: *Carbonell, Luis Alberto*, Fallos 304:1139 (12/08/1982). Para España véase Fernández-Coronado *La evolución jurídica del sistema matrimonial español desde la Constitución de 1978 a la admisión del matrimonio homosexual* (2006:98).

<sup>450</sup> Aunque Nussbaum piensa que las razones de los que se oponen al matrimonio homosexual son infundadas y revelan una animosidad semejante a la que afectó a los mormones o los católicos estadounidenses en su día (y que también estaba vinculada con razones sexuales) no es posible decir que el matrimonio homosexual es directamente exigible en virtud de una cláusula constitucional.

<sup>451</sup> Corte Suprema de Justicia de la Nación: *Sejean c/Saks de Sejean*, Fallos 308:2268 (27/11/1986).



## Capítulo V La voz pública de la religión

religioso (los mormones la interpretaron así durante algún tiempo). En un caso clásico, la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos negó, a fines del siglo XIX, el derecho a la poligamia, incluso siendo como era en ese momento considerada como un deber por los mormones<sup>452</sup>. Martha Nussbaum (2009:310), aplicando el criterio recién mencionado, ha criticado la sentencia estadounidense.

Más allá de la cuestión jurídica de si la libertad religiosa alcanza para proteger este tipo de prácticas, aparece la cuestión política relativa a la conveniencia de su inclusión. Se trata de un problema de reconocimiento de las formas de vida de las minorías religiosas. Así, por ejemplo, en relación con el argumento histórico que es usado para oponerse a la reforma del régimen matrimonial, aparece también, en algunos documentos religiosos, el argumento de la *pendiente resbaladiza*. Es decir, el argumento de que abrir la puerta al matrimonio homosexual llevará a permitir otro tipo de uniones matrimoniales, como por ejemplo las uniones entre tres personas, o entre un grupo entero de personas<sup>453</sup>. La respuesta que se da desde una perspectiva liberal es que no hay razón alguna para no permitir este tipo de uniones en el futuro, si fueran frecuentes y hubiera un número suficiente de personas que las reclamaran (Herrero Brasas, 1997:47).

La cuestión reviste mayor interés vista desde el ángulo inverso, es decir, la utilización de la libertad religiosa no para promover reformas al régimen matrimonial que lo alejen de su matriz cristiana, sino para proteger a los grupos religiosos frente a estas reformas. De hecho, uno de los argumentos en boca de quienes se han opuesto a determinadas reformas en el sentido de la secularización del régimen matrimonial ha sido precisamente el de la libertad religiosa. Así, por ejemplo, en los debates en los Estados Unidos el concepto de libertad religiosa es crecientemente usado por quienes se oponen a las uniones homosexuales (Arana, 2009:19). Con esto llegamos al tercer punto: la libertad religiosa como protección frente a la secularización.

El argumento de los grupos conservadores para oponerse al matrimonio entre personas del mismo sexo es que este reconocimiento podría afectar su propia libertad religiosa. Las leyes de reconocimiento de derechos podrían implicar una carga para la libertad de ciertas personas, en particular una carga para la libertad de creencias (religiosas, pero también no religiosas) de esas personas. Desde luego que el solo hecho de que un gobierno apruebe una norma que desagrade a una parte de los ciudadanos no implica una carga en la libertad de esos ciudadanos. Para que exista tal carga hace falta algo más: que la norma obligue a actuar, o a no actuar, a esos ciudadanos de una determinada manera. Por ejemplo, la equiparación del matrimonio entre personas del mismo sexo al matrimonio entre personas de sexo diferente podría generar una carga en instituciones religiosas que intervienen en procesos de adopción de menores, y que se

---

<sup>452</sup> Supreme Court of the United States: *Reynolds v. United States*, 98 US 145 (1878).

<sup>453</sup> Ver al respecto Giménez Barbat *La legalización de la poligamia* (2007).

## **Capítulo V**

### **La voz pública de la religión**

verían obligadas a tratar a los matrimonios heterosexuales y a los matrimonios homosexuales de la misma manera, en contra de sus convicciones (Feldblum, 2006).

Así planteado el problema, resultaría entonces que ya no es posible salir del paso diciendo simplemente que este tipo de transformaciones amplían la libertad de unos sin limitar la libertad de otros. Podría potencialmente existir una limitación de la libertad religiosa de ciertas personas. El eje del problema se desplaza: no se trata ya sólo de decir que no hay afectación de la libertad; se trata de definir bajo qué condiciones esa afectación de la libertad puede estar justificada.

Los agravios que podrían aparecer para la libertad religiosa pueden agruparse en cuatro categorías (Tuttle y Lupu, 2009). En primer lugar, se podría ver afectada la libertad de las comunidades religiosas para decidir qué matrimonios van a celebrar y qué matrimonios no. Esta preocupación es típicamente estadounidense, dado el sistema matrimonial en el que los ministros religiosos celebran matrimonios en nombre del Estado. Allí donde hay un régimen de matrimonio civil, único o alternativo, este problema no existe, ya que no hay dudas de que el único modo de celebración del matrimonio homosexual será bajo el régimen civil (o bajo la forma religiosa de aquellas comunidades que lo admitan). Pero surge, en cambio, otro problema: la eventual oposición de los funcionarios civiles a una tal celebración, por motivos de conciencia.

En segundo lugar, los ministros religiosos que predicán contra la homosexualidad y el matrimonio homosexual podrían ser perseguidos por propósitos discriminatorios. Podría pensarse que la prédica contra un determinado tipo de conductas, incluso amparadas y reconocidas por el derecho, entra dentro de la libertad de expresión. En cualquier caso, no parece que el matrimonio homosexual agregue a esta materia mayores motivos que los que están presentes en cualquier otra legislación anti-discriminatoria.

En tercer lugar, podría pensarse que hay una eventual violación de la libertad religiosa porque las organizaciones religiosas que otorgan beneficios a las personas casadas se verán obligadas a otorgarlos también a los matrimonios entre personas del mismo sexo. Volviendo al ejemplo que dábamos más arriba, las organizaciones religiosas que actúan en el campo de la adopción se verían obligadas a permitir como padres adoptantes a las parejas homosexuales.

Finalmente, la regulación podría impactar en la actividad privada, imponiendo obligaciones de no discriminación. Por ejemplo, un fotógrafo que por razones religiosas se negara a tomar fotografías en una boda homosexual podría ser acusado de trato discriminatorio. Los promotores de la reforma admiten que efectivamente ella impone obligaciones de igualdad de trato, porque la ley no protege el derecho a dar trato diferente a quienes según la ley se encuentran en situaciones iguales (matrimonios heterosexuales y homosexuales) a quienes realizan actividades privadas, ya que quien

entra en el mercado como empleador o vendedor ve limitado su derecho a la libertad religiosa.

Algunos de estos escollos podrían ser superados mediante el reconocimiento de la objeción de conciencia a favor de quienes creen ver su libertad religiosa amenazada. La tradición jurídica anglosajona es propicia a reconocer situaciones de excepción, en particular basadas en cuestiones de conciencia. Los defensores del multiculturalismo anglosajón, como Tariq Modood (2010a:8), defienden la objeción de conciencia en casos como éste. Por otra parte, como hemos visto en el capítulo III, la articulación de islas de excepcionalidad religiosa frente a la generalidad de la legislación común es la médula de la actividad jurisdiccional de la Corte Suprema estadounidense en materia de libertad religiosa. En otros capítulos abordaremos con mayor profundidad teórica la objeción de conciencia. Aquí haremos algunas menciones en relación con nuestro ejemplo.

En el caso de los Estados Unidos, que mencionábamos, es difícil prever cuál puede ser la decisión de la Corte Suprema si la cuestión llega a sus estrados. Dado que la primera enmienda protege sólo frente a leyes que implican una carga específica en las conductas religiosas, parece que de los cuatro casos reseñados más arriba es la objeción a la celebración de los matrimonios la que tendría más chances de éxito (Tottle y Lupu, 2009). De hecho, varios Estados que han aprobado normas sobre el matrimonio homosexual han reconocido expresamente excepciones respecto de las comunidades religiosas, permitiéndoles que rehúsen la celebración de matrimonios entre personas del mismo sexo o la asistencia a las parejas homosexuales<sup>454</sup>.

También en Canadá la ley federal que permite el matrimonio homosexual contiene excepciones a favor de la libertad religiosa<sup>455</sup>.

En otros países, en particular los de la tradición continental, las leyes no han previsto excepciones fundadas en razones de conciencia<sup>456</sup>. La cuestión deberá ser

---

<sup>454</sup> En los Estados Unidos, varias leyes locales que reconocen el matrimonio homosexual establecen excepciones para las organizaciones religiosas. En Vermont, la ley establece que los ministros religiosos no están obligados a celebrar matrimonios homosexuales, que las organizaciones religiosas tienen el derecho a rechazar el uso de sus locales para la celebración de matrimonios homosexuales, y que las organizaciones religiosas de asistencia tienen el derecho de no dar sus prestaciones a las parejas homosexuales, si sus convicciones religiosas se lo impiden. La ley de Connecticut incluye las mismas excepciones, y agrega el derecho de las organizaciones religiosas de adopción a negar sus servicios a las parejas homosexuales, salvo si las organizaciones están financiadas con fondos estatales o federales. También la ley de Nueva York permite que las organizaciones de beneficencia y las organizaciones religiosas no sean obligadas a dar alojamiento, ventajas, facilidades o privilegios en relación con la celebración de un matrimonio. Les permite también a las organizaciones religiosas limitar el acceso al empleo u otros beneficios que ellas otorguen, a las personas que pertenezcan a la propia religión o que por su conducta promuevan los principios en los que se basa esa religión.

<sup>455</sup> Según la disposición, ninguna persona u organización puede ser sancionada o privada de ningún beneficio por su ejercicio, en relación con el matrimonio entre personas del mismo sexo, de su libertad religiosa, así como por afirmar, con base en la misma libertad, su convicción de que el matrimonio consiste en la unión de dos personas de sexo diferente. *The Civil Marriage Act* (20/07/2005).

<sup>456</sup> En el caso de España, al discutirse el proyecto de ley de reforma de la legislación civil, se presentaron enmiendas para introducir la objeción de conciencia, que fueron finalmente rechazadas. Tampoco la ley argentina reconoce excepciones.

resuelta entonces por los tribunales<sup>457</sup>. En general ha sido la Iglesia Católica la que se ha enfrentado a la regulación pidiendo el reconocimiento de la objeción de conciencia en nombre de sus convicciones sobre el derecho natural.

Cada uno de los aspectos de la libertad religiosa que hemos mencionado podría dar de sí para un estudio autónomo. Nuestra intención, sin embargo, ha sido mostrar las tensiones que produce la secularización del régimen matrimonial en relación con esta libertad. Sólo nos resta insistir en que nuevamente pueden señalarse aquí las diferentes variaciones que resultarán de la aplicación de un secularismo fuerte o un secularismo débil en la interpretación de la libertad de la que hablamos, como variantes generales en la interpretación de la libertad pública en relación con cada uno de los casos mencionados. En el capítulo VII volveremos con más detalle sobre la objeción de conciencia.

### **3. ARGUMENTOS RELIGIOSOS Y RAZÓN PÚBLICA**

Como ya sabemos, la secularización en tanto proceso de diferenciación funcional de esferas sociales afectó al ámbito del derecho y de las instituciones políticas y se plasmó jurídicamente en el principio de neutralidad estatal. Este principio se aplica a las actividades del Estado secular, es decir, incide sobre la esfera pública estatal. Una cuestión diferente es si la misma exigencia de neutralidad religiosa es aplicable también

---

<sup>457</sup> En España, luego de la reforma, la Iglesia Católica llamó a invocar la objeción de conciencia, porque consideraba que la ley era inmoral. Aunque la Iglesia presentó su postura como un llamado a la objeción de conciencia, en realidad lo que hacía era llamar a la desobediencia civil. No pedía una excepción a determinada ley por ser contraria a sus creencias, sino que decía que la ley es injusta y por lo tanto no debe ser obedecida. Después de la entrada en vigor de la ley, se presentaron cuestiones de inconstitucionalidad ante el Tribunal Constitucional, que éste rechazó por cuestiones formales. El Consejo General del Poder Judicial se pronunció en contra (acuerdo de 22 de noviembre de 2006), por entender que el principio de legalidad impide que un juez deje de aplicar el derecho por ser contrario a su conciencia. Los especialistas jurídicos están divididos al respecto: a favor de la posibilidad de invocar la objeción de conciencia en el derecho español: Navarro-Valls (2005); Martínez-Torrón (2005); en contra: Celador Angón (2008). Véase también Cañamares Arribas (2007b); Barrero Ortega (2007).

En Argentina también ha habido un movimiento católico en este sentido (ver por ejemplo la *Guía para la objeción de conciencia al 'matrimonio gay'*, publicado por la Agencia Informativa Católica en 2010). Aunque no conocemos pronunciamientos de los tribunales sobre el tema por el momento, puede citarse un caso relativo a una objeción planteada hace unos años, por los propios contrayentes, al carácter disoluble del matrimonio. Se pedía que se declarara que la libertad religiosa implicaba un derecho a que el régimen civil incorporara ciertos caracteres (en el caso, el de la indisolubilidad) propios del matrimonio en una confesión religiosa. La respuesta del máximo tribunal argentino fue negativa: consideró que el hecho de que una norma del código civil prohibiera renunciar anticipadamente a la posibilidad de pedir el divorcio vincular en nada afectaba la conciencia de los contrayentes, porque nada impedía que los contrayentes se abstuvieran, durante toda su vida, de pedir el divorcio, y cumplieran de este modo el mandato de su confesión (Corte Suprema de Justicia de la Nación: *Sisto, Verónica y Franzini, Martín s/información sumaria*, S 526 XXVI [05/02/1998]). Un solo voto disidente encuadró el caso como una objeción de conciencia e hizo lugar al reclamo (Corte Suprema de Justicia de la Nación: *Sisto, Verónica y Franzini, Martín s/información sumaria*, S 526 XXVI [05/02/1998], voto concurrente del juez Boggiano). Sin embargo, como bien señala Navarro Floria (2004a:21), difícilmente puede en el caso hablarse de objeción de conciencia, porque el ordenamiento jurídico no impone ninguna conducta frente a la cual se puedan invocar razones de conciencia.

## **Capítulo V**

### **La voz pública de la religión**

a la esfera pública no estatal. En otras palabras, si es aplicable a los ciudadanos particulares (entendiendo por tales aquellos que no actúan como agentes del Estado) cuando ingresan en la esfera pública.

Según buena parte de la teoría política moderna, los debates políticos en el seno de las democracias tienen la función de conformar una razón pública sobre la cual se asientan las decisiones colectivas de la organización social. El lugar de estos debates es la esfera pública no estatal, ámbito de discusión de las decisiones públicas. La participación política de todos es teóricamente incentivada por la estructura democrática, de modo que ella admite, en principio, todo tipo de actores. Esto incluye desde luego a los individuos creyentes que se identifican como tales en el ámbito público, así como a las organizaciones religiosas.

Sin embargo, esta misma teoría política democrática ha propiciado la introducción de algunas distinciones respecto del tipo de argumentos soportables por el debate público. En concreto, el nudo del problema se sitúa en saber si la secularización del ámbito estatal, como parte de los procesos de diferenciación de lo religioso y lo jurídico-político que ya hemos reiterado en varias ocasiones, lleva también a una necesaria secularización de la discusión pública.

Parece tal vez más relevante abordar este punto no tanto como una cuestión (descriptiva) respecto de la secularización de la esfera pública abierta al debate democrático, sino más bien como una cuestión (descriptiva) de secularización de la teoría política. En efecto, las perspectivas políticas que mencionaremos aquí en general (y sobre las que volveremos con mayor profundidad en el último capítulo de este trabajo) se plantean no como un intento de mostrar cómo funciona la esfera pública: no tienen una pretensión descriptiva de la esfera pública, sino más bien normativa sobre ella. De este modo, adoptando una perspectiva interna a esas teorías, podríamos colocarnos en el ámbito de lo normativo y preguntarnos sobre la legitimidad de las razones no seculares en los debates públicos democráticos. Aquí, en cambio, adoptaremos una perspectiva externa respecto de esas teorías, describiéndolas como un caso más de secularización por diferenciación: la secularización de la teoría política referida a la esfera pública democrática.

Para el estudio que nos proponemos en este apartado, nos apoyaremos en el ejemplo que hemos estudiado más arriba. Así como en el apartado anterior hemos adoptado un punto de vista descriptivo sobre el accionar de las organizaciones religiosas frente a la cuestión de las uniones homosexuales, en este subapartado adoptaremos el mismo punto de vista descriptivo para aproximarnos al contenido de sus intervenciones, confrontándolas con algunos elementos de la teoría política contemporánea que les conciernen. De este modo, intentamos un abordaje que permita la clarificación de las posturas de unos y otros, ubicándolas en el contexto más general de determinadas corrientes políticas. Igualmente, buscamos desentrañar algunas implicaciones de los

## **Capítulo V**

### **La voz pública de la religión**

posicionamientos de las comunidades religiosas, confrontándolas con algunos elementos tomados de ciertas corrientes de pensamiento político.

Aproximarse a las razones dadas por las organizaciones religiosas para su posicionamiento público permite calibrar el desarrollo del conflicto religioso en relación con las tensiones generadas por una creciente secularización del derecho. El debate democrático encauza la confrontación de modo no violento, de manera que el intercambio de puntos de vista, y la aceptación posterior de la victoria o la derrota del propio punto de vista por la aplicación de los procedimientos democráticos, representan un sucedáneo de las antiguas luchas religiosas.

La solución democrática de las grandes controversias sobre el contenido del derecho, de las que el caso del matrimonio es uno de los mejores ejemplos, se hace a partir de la ficción de la primacía del principio mayoritario, resguardando así la paz social. El grupo perdedor no sólo tiene el consuelo de haber disfrutado de una justa chance de hacer prevalecer su punto de vista, sino que también, en razón de que las disputas democráticas nunca quedan completamente cerradas, tiene la posibilidad de pedir un cambio más adelante (Miller, 2008).

El caso del matrimonio entre personas del mismo sexo, como ámbito de discusión y conflicto acerca de la secularización del derecho, sirve como campo de prueba para verificar la aceptabilidad de argumentos y razones en la esfera pública no estatal, en función de diferentes teorías políticas (más o menos marcadas por un intento secularizador). Aunque como ya dijimos volveremos con mayor profundidad a este tema en el capítulo IX, profundizando en las construcciones teóricas, podemos aquí plantear la disyuntiva de la siguiente manera.

Para una perspectiva secularista fuerte en teoría política no son admisibles las razones religiosas como argumentos en los debates públicos. Puede dentro de esta categoría distinguirse un secularismo sustantivo que excluye las razones religiosas porque cree que una opción secular sirve a valores sustantivos como la autonomía o la igualdad. Por otro lado, hay un secularismo de segundo orden (en el sentido de que no se justifica por sí mismo), que legitima el recurso al secularismo en tanto sirve o es el resultado de mecanismos procedimentales. Si queremos poner la cuestión en los términos teóricos que hemos visto en el capítulo IV, podemos decir que en la primera categoría podrían situarse varios autores de la corriente republicana; mientras que la segunda es la propuesta de los liberales clásicos.

Otros liberales admiten los argumentos religiosos, ya sea como refuerzo de los argumentos seculares o traducidos a lenguaje secular (por ejemplo, la igual dignidad de las criaturas como hijos de Dios puede traducirse en términos de dignidad humana). Usando nuevamente nuestra distinción, podríamos decir que estamos aquí frente a un secularismo débil. Finalmente, un tercer grupo de liberales, junto con algunos autores

## **Capítulo V**

### **La voz pública de la religión**

comunitaristas, admiten la legitimidad los argumentos religiosos, sin más, en la construcción de la esfera pública.

La primera cuestión que surge es si resulta legítimo hacer uso de argumentos explícitamente religiosos para promover determinadas decisiones públicas. Veámoslo a partir del ejemplo del matrimonio. Martha Nussbaum (2010b:678-679) propone un modo de analizar los argumentos del debate sobre las uniones homosexuales, en relación con las ideas religiosas que involucran y con su admisibilidad el lenguaje público. En primer lugar, hay que preguntarse si los argumentos verdaderamente pueden servir para justificar la restricción del matrimonio con la exclusión de las parejas homosexuales, o si por el contrario representan sólo actitudes de rechazo moral o religioso. En efecto, un razonamiento puede expresar una repugnancia moral o religiosa hacia las prácticas homosexuales, pero no tener el alcance necesario para justificar un punto de vista legal. En segundo lugar, hay que saber si los argumentos están formulados de modo que puedan ser comprendidos por todos, o si por el contrario están formulados en el lenguaje doctrinal de un grupo religioso particular. Finalmente, procede inquirir sobre la compatibilidad de los argumentos con los valores de la tradición constitucional en la que se enmarcan<sup>458</sup>.

Un ejemplo claro del uso del lenguaje religioso para la defensa de la propia postura en esta materia es la de decir simplemente que según la propia concepción religiosa del matrimonio, éste es la unión de un hombre y una mujer. Así, por ejemplo, si se invoca la autoridad del libro del Génesis para justificar el carácter heterosexual del matrimonio. Éste ha sido el argumento de muchas iglesias evangélicas<sup>459</sup>.

Desde una concepción secularista de la esfera pública este tipo de argumentos sería inaceptable, por ser expresión de una fe religiosa no compartida por todos los ciudadanos. No es lícito, para una tal concepción secularista, recurrir a argumentos religiosos que no resultan comprensibles por todos.

Los críticos de la restricción secular del lenguaje público consideran que no hay razón para aceptar esta regla, ya que los ciudadanos sin convicciones religiosas entran en la esfera pública del mismo modo que los ciudadanos religiosos: ambos llegan con una base de creencias que sostienen por una variedad de razones, ya sea que las hayan comprobado personalmente o que estén basadas en la opinión de autoridades de las que no dudan. Así, como afirma Francis Beckwith (2009), las disposiciones que

---

<sup>458</sup> La propuesta de Nussbaum es coherente con un liberalismo neutralista en cuanto sólo resultarían decisivos en el debate los argumentos seculares, o los que puedan ser traducidos a lenguaje secular, y que además puedan ser generalmente aceptados por cualquier interviniente en el debate. En el capítulo IX volveremos sobre la postura concreta de la autora. Aquí sólo nos interesa utilizar su marco teórico para clarificar las posiciones de los grupos religiosos.

<sup>459</sup> Esta postura fue sostenida, por ejemplo, por algunas iglesias evangélicas como la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de las Argentina y algunas iglesias estadounidenses como la Bautista y la de Jesucristo de Todos los Santos de los Últimos Días (mormones).

## Capítulo V La voz pública de la religión

restringen la libertad de las parejas homosexuales para casarse sobre la base de argumentos religiosos estarían en el mismo nivel que la restricción de libertad que resulta de la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo por razones no religiosas, y que hace que una organización católica que actuaba en el campo de la adopción decida retirarse de él para no verse obligada a dar niños en adopción a parejas homosexuales<sup>460</sup>.

Un secularista podría responder que las situaciones planteadas no son equivalentes. En primer lugar, los argumentos no religiosos tal vez no son aceptados por los ciudadanos religiosos, pero al menos son comprensibles por ellos, porque se trata de argumentos racionales. En segundo lugar, en el ejemplo no hay propiamente una restricción de la libertad de la organización religiosa católica. Ésta decide voluntariamente dejar de actuar en un determinado campo, porque no está de acuerdo con las reglas que el Estado impone para ello<sup>461</sup>.

Una forma de argumentación diferente puede ser la de llevar la discusión al terreno de la moral. Así, se puede rechazar la adopción de una determinada decisión pública por su carácter inmoral, porque fomenta conductas inmorales o algo por el estilo. Inversamente, podría promoverse la adopción de una decisión pública basándose en que ella promueve la moralización de la sociedad o de los individuos.

Apliquemos este criterio a nuestro ejemplo. El rechazo de la regulación del matrimonio homosexual puede provenir del carácter inmoral que se atribuye a las relaciones homosexuales. Según esta perspectiva, la ley civil no puede promover actos moralmente reprochables y los actos homosexuales son moralmente reprochables. La doctrina católica sostiene que la actividad homosexual es moralmente desordenada. Para esto se basa en la Sagrada Escritura y en la Tradición eclesial, pero también en argumentos racionales: la actividad homosexual es contraria a la ley natural porque cierra el paso al don de la vida, además de no implicar una verdadera complementariedad afectiva y sexual. Si bien es cierto que para la doctrina católica la ley civil no ha de abarcar todo el espectro de la ley moral natural (en otras palabras, no es necesario que todo aquello que es moralmente malo según la ley natural sea al mismo tiempo ilícito según la ley civil), es cierto también que la ley civil no puede promover actos contrarios a la ley moral. Así, es necesario distinguir entre el comportamiento homosexual como conducta privada, y el mismo comportamiento como público,

---

<sup>460</sup> Francis Beckwith es un profesor universitario estadounidense, de convicciones evangélicas primero y católicas después, activo oponente a la protección jurídica de las uniones homosexuales. Él critica lo que denomina *justificatory liberalism* de Rawls y Nussbaum.

<sup>461</sup> Véase también Beckwith *Legal Neutrality and Same-sex Marriage* (2005a) y *Marriage, Sex, and the Jurisprudence of Skepticism* (2005b).



legalmente previsto, aprobado y convertido en una institución del ordenamiento jurídico. El Estado puede tolerar lo primero<sup>462</sup>, pero no puede promover lo segundo.

Plantear la cuestión en términos de moral general, evitando de este modo una argumentación en el campo de la moral teológica, implica un esfuerzo de parte de las comunidades religiosas por traducir su concepción religiosa de la vida a términos seculares. Nótese bien el alcance de este argumento: se rechaza el matrimonio homosexual no por ser contrario a la propia concepción religiosa del mundo, sino por ser contrario a una moral natural que se estima aceptable por todos.

El rechazo a la *traducción* secular del argumento religioso puede adoptar dos formas. La primera es atacar caso por caso las traducciones seculares argumentando que están mal formuladas, porque el argumento presuntamente racional sigue exigiendo, para su comprensión, la aceptación de una fe religiosa. Esta crítica de los sectores secularistas significa imputar a la contraparte religiosa que el uso del lenguaje moral que está haciendo es una mala traducción de los argumentos religiosos a términos seculares, sin objetar que el mecanismo de traducción en sí mismo pueda ser utilizado. En otras palabras, que sólo se ha disfrazado el argumento religioso mediante una mala traducción y que por ello éste sigue siendo en esencia un argumento confesional. Esta forma de rechazo debería ser contra-argumentada caso a caso<sup>463</sup>.

La segunda forma de rechazo consiste más simplemente en decir que ninguna traducción es aceptable. Es la posición de los secularistas fuertes. Pueden señalarse, a su vez, algunas variantes de esta forma de rechazo.

La primera variante es no admitir la traducción de argumentos religiosos a un lenguaje moral porque se cree que este segundo esconde una motivación religiosa y que cualquier argumento religiosamente motivado resulta inadmisibles. Esta variante del rechazo podría ser contrarrestada, como de hecho intentan hacerlo algunos intelectuales de filiación religiosa, con una estricta distinción entre las motivaciones y los argumentos. Muchos intelectuales que se oponen, desde sus convicciones religiosas pero con argumentos racionales, a las uniones homosexuales afirman que aunque sea

---

<sup>462</sup> Al menos como mal menor. Véase la interpretación de Pope (2006:344). No hay que olvidar además que la ley tiene una función pedagógica. A la jerarquía católica parece preocuparle el hecho de que la aceptación del matrimonio homosexual rebaje las presiones sociales que encauzan a los jóvenes sexualmente inmaduros hacia la identidad heterosexual (Pope, 2006:348).

<sup>463</sup> Volviendo a la perspectiva de los actores que abordamos en el apartado anterior, no deja de ser significativo que el uso de argumentos pretendidamente comprensibles sobre una base racional por parte de los grupos religiosos manifiesta también una secularización del discurso de las iglesias. De hecho, como se ha señalado para el caso estadounidense (Coulmont, 2008:76-81) en una caracterización que podría extenderse más allá de él, la participación religiosa en los debates no fue estructurada en torno de antiguas categorías teológicas y jurídicas (como *fornicación* o *sodomía*), sino a partir de las reivindicaciones políticas de los grupos homosexuales. De hecho, el mismo concepto de homosexualidad (que aparece a fines del siglo XIX) se constituye socialmente en el momento en el que el proceso de secularización social y política se acelera. Durante el siglo XX, mientras que la medicina y el derecho consideran que la homosexualidad entra dentro de su campo de competencias (para considerarla como enfermedad o para castigarla), sucede lo contrario respecto del campo religioso, que se apropia así de conceptos seculares.

## Capítulo V La voz pública de la religión

cierto que muchas de las personas que se oponen al matrimonio homosexual actúan bajo una motivación religiosa, lo hacen dando argumentos (como el de la procreación y la continuidad generacional) que no son religiosos. Y lo verdaderamente importante no serían las motivaciones subjetivas sino los argumentos objetivos. Aunque esta distinción podría no ser suficiente para un secularista fuerte, podría ser aceptable para un secularista débil.

La segunda variante del rechazo sería decir que la traducción moral de los argumentos religiosos no es admisible en una sociedad secular, porque la ética en la que ella se funda es necesariamente una ética autónoma (en el sentido de que el hombre o la sociedad se dan leyes a sí mismos) y por eso no puede reconocer ninguna ley moral que se imponga desde el exterior a los individuos, como sería una ley moral que proviene de la traducción de un principio religioso; y mucho menos admitir que alguien se arrogue ser el intérprete auténtico de esa ley. La traducción moral del argumento religioso sería una interpretación moral basada en una concepción de los seres vivos como criaturas del creador, sometidos a una ley moral que es al mismo tiempo ley divina<sup>464</sup>.

Hay todavía una variante más radical, que implica un rechazo de todo argumento moral y no sólo de aquellos que aparezcan como la traducción de una previa convicción religiosa. En efecto, aunque se tratara de una correcta traducción de una moral religiosa a términos seculares, sería de todos modos una moral particular. Las convicciones morales de un grupo, como tales dignas de respeto, no podrían imponerse coactivamente por la vía de la ley civil por tratarse precisamente de la moral privada sólo de un grupo, es decir, de una doctrina comprensiva en la terminología rawlsiana.

En esta misma línea, se argumenta que la regulación legislativa del matrimonio entre personas del mismo sexo no supondría una afectación de los estilos de vida basados en esa moral privada, ya que no se trata de una norma que obliga o prohíbe, sino de una norma que faculta. De este modo, quienes consideren (conforme a su respetable moral privada) que se trata de un supuesto moralmente ilícito, siempre pueden abstenerse de recurrir a la facultad legalmente reconocida de contraer nupcias con una persona de su propio sexo<sup>465</sup>. En definitiva, se trata de elevar, frente a un argumento moral, el argumento de la autonomía personal. La autonomía personal implica que en el marco de un Estado democrático no puede haber planes de vida aprobados y desaprobados por el Estado.

El argumento de la moralidad o inmoralidad puede asumir una segunda formulación. Ésta consiste en afirmar que existe un orden jurídico natural en el que se encarna la moralidad, y que el derecho positivo debe respetar ese orden natural. Se trata, en definitiva, de la juridificación del orden moral.

---

<sup>464</sup> En este sentido, ver las críticas formuladas en diferentes contextos nacionales por Bovero (2007:77-79), Nussbaum (2010b:679) y Savater (2009).

<sup>465</sup> Esta es la posición, por ejemplo, de Llamazares Fernández (2005:14) y Bovero (2007:79).

## Capítulo V La voz pública de la religión

Volvamos a nuestro ejemplo. Se puede decir que el matrimonio homosexual no reúne los requisitos propios del matrimonio, porque la diferencia sexual hace que el matrimonio heterosexual exprese un valor de complementariedad y esté abierto a la fecundidad. Estas dos características estarían ausentes en el matrimonio homosexual. Dado que una pareja homosexual no está en condiciones, por sí misma, de asegurar adecuadamente la procreación y la supervivencia de la especie humana, se sostiene que en las uniones homosexuales están ausentes los elementos biológicos y antropológicos del matrimonio. El matrimonio homosexual no reúne los requisitos propios del matrimonio. La ley positiva no puede afectar esos requisitos propios porque el matrimonio, como realidad natural, antecede a la ley positiva.

Este segundo argumento es semejante al anterior, en el sentido de que se basa también en una determinada concepción de un orden moral. Y también aparece repetidamente en el magisterio de la Iglesia Católica. Pero mientras que antes se decía que el Estado no puede favorecer las prácticas homosexuales porque son inmorales (estamos todavía en el ámbito de la moral), este nuevo argumento juridifica el orden moral. En este sentido, ese orden moral natural tendría una porción propiamente jurídica, dentro de la cual habría una determinada configuración del matrimonio que la ley positiva debería respetar. Al ser una variante, de alguna manera, del argumento anterior, podrían aplicársele las mismas críticas que corresponden a éste: que es una mala traducción de una concepción religiosa o que, aunque fuera una buena traducción, las traducciones en sí no serían admisibles. Habría además otras críticas, que no corresponden a la forma general del argumento, sino al argumento en sí<sup>466</sup>.

La problemática es desde luego mucho más amplia de lo que podemos tratar aquí, y remite a la clásica oposición entre positivistas e iusnaturalistas. Sólo diremos, para completar este punto, que en los últimos años ha tenido cierto auge el movimiento denominado de *Nuevo Derecho natural*, dentro del cual se incluye a un grupo de autores<sup>467</sup> que reelaboran el iusnaturalismo tomista e intentan defender, desde argumentos estrictamente racionales, las doctrinas morales y políticas de la Iglesia

---

<sup>466</sup> Se trata de dos tipos de críticas dirigidas particularmente contra este argumento. Una de tipo general: se podría decir que el matrimonio no es una institución de derecho natural, sino una construcción social Borrillo (s/f). Por otra parte, la idea de que el matrimonio tiene, por imperativo natural, una esencia que debe ser respetada, se muestra como un argumento peligroso, en el sentido de que puede ser utilizado para imponer cualquier restricción al matrimonio. De hecho, quienes hace no mucho tiempo se oponían al matrimonio interracial también invocaban como argumento el derecho natural. Así lo resolvió en los años '60 el Tribunal Supremo de Georgia cuando convalidó la prohibición de los matrimonios interraciales por considerar que la mezcla de razas es antinatural. En 1967, en cambio, la Corte Suprema de los Estados Unidos entendió que la prohibición de matrimonios interraciales era discriminatoria (*Loving v. Virginia*, 388 US 1 [1967]). La crítica más específica sería la siguiente. Incluso que el matrimonio tuviese una naturaleza que debe ser respetada, parece difícil aceptar que dentro de esa naturaleza se encuentre la finalidad procreativa. Si así fuese, habría que excluir de la posibilidad matrimonial a las parejas heterosexuales que no quisieran o no pudieran tener hijos; y habría que favorecer las uniones poligámicas. Paralelamente, no está fuera de toda discusión que la pareja heterosexual sea el único ámbito en el que pueda desarrollarse la educación de los hijos (Nussbaum, 2010b:679-680).

<sup>467</sup> Entre los más destacados autores de esta corriente se encuentran John Finnis y Robert George. Veremos algunas de sus tesis en el último capítulo de este trabajo.

## Capítulo V La voz pública de la religión

Católica (Colomer, 2008:319). La posición sostenida por estos autores considera que el objeto o fin de la acción legislativa y de gobierno es una idea del bien común político constituido en gran parte por el bien personal de los ciudadanos. Sin embargo, la idea de bien común del Nuevo Derecho natural se distancia de sus antecedentes aristotélicos y tomistas al admitir que la acción del gobierno debe ser subsidiaria respecto de las acciones de los ciudadanos sobre sus propias vidas. De estas premisas, y aplicándolas a nuestro ejemplo, los teóricos del nuevo derecho natural concluyen que aunque el Estado no está autorizado a prohibir y sancionar los comportamientos sexuales inmorales como los actos homosexuales, si son consentidos entre adultos y realizados en privado, sí tiene autoridad para desalentar la conducta y la orientación homosexuales (Colomer, 2008:319-321)<sup>468</sup>.

En la categoría de los argumentos no religiosos, junto al de la inmoralidad y al de la contradicción con la ley natural, hay un argumento de carácter histórico. Se trata de defender una determinada decisión pública porque, en el pasado, se han adoptado decisiones semejantes.

En el caso de nuestro ejemplo, este argumento también ha sido utilizado por varios grupos religiosos. A lo largo de la historia el matrimonio habría sido heterosexual. La diversidad sexual siempre habría sido tenida en cuenta para definir legislativamente la esencia y finalidad del matrimonio. Contra el argumento de la esencia histórica del matrimonio, pueden dirigirse dos tipos de críticas. Puede discutirse

---

<sup>468</sup> Para los teóricos del nuevo derecho natural, el matrimonio es un bien básico que se vive en la unión sexual de sus miembros, entendida como la unión sexual que se da entre varón y mujer de modo adecuado a la reproducción. Para estos autores, los actos sexuales pueden ser sólo de dos clases: o bien realizan una unión marital; o bien sólo buscan la satisfacción sexual. Fuera de la unión marital, la relación sexual carece de cualquier otro objeto valioso. En efecto, el sexo por mero placer sería malo, en primer lugar, porque se trata de un fin que nos motiva sin conexión con un bien humano real. Y en segundo lugar, porque busca placer en la utilización del cuerpo como mero medio para la obtención de sensaciones o experiencias (Colomer, 2008:324-332).

José Luis Colomer (2008:332-342) ha realizado una aguda crítica de los argumentos del Nuevo Derecho natural en este punto. Para demostrar el valor de la unión marital entre varón y mujer habría que demostrar que el coito vaginal tiene por sí mismo (como algo distinto al placer que proporciona, pero también distinto a la finalidad procreadora, esto último para poder justificar el matrimonio entre personas estériles) el significado moral que los autores pretenden darle, y que es suficiente como para excluir cualquier otro tipo de relación sexual como inaceptable. Las razones aducidas por los teóricos del Nuevo Derecho natural podrían sintetizarse así: 1) la existencia de finalidad reproductiva. Sin embargo, aunque puede aceptarse el valor de la procreación y de la vida en pareja como compromiso de estabilidad en el afecto, no es tan fácil aceptar que ese valor corresponde solamente a la unión no anticonceptiva de órganos genitales. 2) la afirmación según la cual la unión marital realiza el bien común, mientras que otras uniones sólo realizan bienes individuales. Pero el argumento es errado, porque salta de la afirmación de que las uniones homosexuales no pueden realizar el bien marital tal como él lo entiende, a la afirmación de que no pueden realizar ningún bien. 3) el mal de la homosexualidad consistiría en el daño que su reconocimiento público causa al auténtico matrimonio. Pero el argumento contiene una notoria *petitio principii*, muy extendida en los alegatos conservadores contra el matrimonio homosexual: 'sólo la forma o modalidad X del matrimonio es valiosa, cualquier modificación o alternativa a la forma X daña a X, luego cualquier modificación o alternativa a X es disvaliosa'. El razonamiento tiene como primera premisa el enunciado que precisamente está en discusión. Además, la segunda premisa es un enunciado ambiguo que, si se entiende en sentido fáctico ('se observa que las formas de relación distintas al matrimonio dañan a éste en su número, duración y prestigio') es apresurado y sin sostén empírico; y si se entiende en sentido normativo ('lo que es malo desde la perspectiva de la moral sexual daña o se opone al bien moral del matrimonio') es una afirmación vacía de contenido.

## Capítulo V La voz pública de la religión

que el matrimonio haya sido, a lo largo de la historia, como los opositores al matrimonio homosexual dicen que ha sido. De hecho, la evolución histórica que hemos trazado más arriba parece poner en duda que exista una esencia inmovible del matrimonio a lo largo de los tiempos<sup>469</sup>. Y en cualquier caso, si hay algo que caracteriza al matrimonio de nuestro tiempo histórico, es su carácter contractual basado en la voluntad de los contrayentes (Borrillo, 2005a).

Pero esta es una crítica menor, porque acepta la viabilidad del argumento histórico, aunque lo descarte en el caso concreto. La crítica más profunda está en la admisión de la esencia histórica del matrimonio, discutiendo el valor normativo del pasado. Es decir, puede ponerse en duda que el hecho de que la institución haya tenido una determinada forma en el pasado es un argumento a favor del mantenimiento de esa forma. Si el pasado fuera un argumento normativo, cualquier reforma legal (como la que posibilitó la igualdad de las mujeres, por poner uno entre miles de ejemplos) resultaría ilegítima.

Para Ronald Dworkin (2006:8-9), el argumento histórico tendría un carácter totalitario. Según el argumento, el matrimonio como institución es un recurso cultural único y de enorme valor, cuyo significado se ha ido construyendo a lo largo de los siglos. De permitirse la unión entre personas del mismo sexo, el matrimonio se convertiría en una institución muy diferente. De la misma manera que se lucha para mantener el valor de cualquier otro recurso natural o artístico, habría que luchar para mantener este recurso cultural. Este argumento puede ser cuestionado sobre la base de la distinción entre dos tipos de actos que modelan la cultura: por un lado, las pequeñas decisiones que las personas hacen día a día; por otro lado, el derecho y las grandes decisiones tomadas por la colectividad. Quienes se oponen al matrimonio homosexual creen que la colectividad tiene derecho a decidir sobre las instituciones de la cultura; quienes por el contrario son favorables al matrimonio homosexual, creen que la cultura ha de ser moldeada a partir de las pequeñas decisiones que los individuos realizan todos los días, de modo que el legislador ha de limitarse a permitir esas pequeñas decisiones. La primera de las perspectivas es contraria a la dignidad humana, dice Dworkin, ya que lleva a una situación de subordinación de las opciones personales de sus miembros al poder de la comunidad. Es paradójico que aquellos sectores que se oponen al matrimonio homosexual admitan en este campo la regulación centralizada de la comunidad sobre las decisiones del individuo, pero no estén dispuestos a admitir ese control centralizado en otras áreas, como la economía o la religión<sup>470</sup>.

---

<sup>469</sup> Se ha intentado incluso demostrar la existencia de matrimonios homosexuales en la Roma imperial y en la Edad Media, aunque estas conclusiones son dudosas (Hererro Brasas, 1997:48).

<sup>470</sup> Véase una defensa del argumento de tradición a favor del matrimonio puramente heterosexual en Holloway *Same-sex marriage and the death of tradition* (2009).

## Capítulo V La voz pública de la religión

En definitiva, intentar imponer una determinada forma de matrimonio por encima de las opciones individuales sería equivalente a intentar imponer una determinada forma de religión a los individuos: en ambos casos se trata de productos culturales formados a lo largo de una evolución de miles de años. La crítica puede ser puesta más simplemente en otros términos. El simple hecho de que algo se haya hecho siempre de una determinada manera esto no quiere decir que siempre deba permanecer así (Olson, 2010).

Detrás del debate sobre la aceptabilidad de los argumentos religiosos, morales, de derecho natural o históricos en la argumentación pública late una cuestión más profunda: la de la posibilidad de invocar, en el debate público, la defensa de *valores sustantivos*. Al respecto son posibles varios tipos de posturas, que aquí simplificaremos en cuatro categorías.

La primera es la perspectiva perfeccionista, para la cual el valor de las leyes depende del valor sustantivo de las conductas que prohíben o amparan y, en definitiva, de su congruencia con una determinada teoría sustantiva de la vida buena, formulada por expertos morales. La segunda es la perspectiva neutralista, según la cual el valor de esas leyes no depende de un juicio sustantivo sobre las mismas sino del modo en que garantizan el respeto de la autonomía de los individuos<sup>471</sup>. La tercera perspectiva es el moralismo legal: el valor de la ley depende de su congruencia con los valores de la moral socialmente vigente en un lugar y momento determinados (no con una moral crítica ideal). La cuarta perspectiva es la de la aplicación lisa y llana del principio mayoritario: el valor de la ley depende de que haya sido aceptada por la mayoría.

Veamos estos cuatro supuestos en el caso que estudiamos. Un perfeccionista puede sostener que hay que castigar las prácticas homosexuales porque ellas son contrarias a su concepción de lo que es el fin propio de la persona humana, o su bien moral, o algo por el estilo. O inversamente, promover activamente la regulación jurídica de los matrimonios homosexuales por considerar que ellos son un ámbito idóneo para el cultivo de las relaciones de pareja, la formación de una familia, etc. Un neutralista, favorecerá aquellas prácticas que permitan la mayor amplitud posible a la autonomía del individuo (seguramente será más favorable a las prácticas homosexuales e incluso a su reconocimiento público, siempre que no entrañen daño a terceros). Para el moralista legal, habrá que castigar las prácticas homosexuales o, por el contrario, *premiarlas* con un reconocimiento matrimonial según que crea que la moral social prevalente se inclina en un sentido o en otro. Finalmente, para el demócrata puro habrá que estar simplemente a lo que resulte de un recuento de votos.

Las posturas de rechazo a la regulación de las uniones homosexuales por parte de los grupos religiosos que hemos visto pueden encuadrarse dentro de la categoría del

---

<sup>471</sup> Michael Sandel (2008:171) denomina estas dos posiciones, respectivamente, como perspectiva ingenua y perspectiva sofisticada.

perfeccionismo: si las uniones homosexuales no son dignas de protección, en igual grado o al menos a semejanza de las uniones heterosexuales, es porque en las primeras no están presentes los elementos que justifican la protección de las segundas. Sea que los grupos religiosos recurran a argumentos propiamente religiosos, a argumentos morales o argumentos de derecho natural, su postura es de carácter sustantivo (el argumento histórico tiene otro estatus, como veremos). A esta postura subyace la idea de que la función del gobierno es garantizar que los individuos lleven vidas moralmente valiosas.

Una crítica que los conservadores religiosos dirigen a los grupos progresistas es que los segundos recurren a un discurso moral sustantivo para oponerse a la pena de muerte o defender la ecología, pero rechazan que sus oponentes puedan recurrir a argumentos de contenido moral en un debate como el presente. Dicho en otros términos, ¿por qué no sería aceptable que los grupos religiosos usen el proceso político para oponerse al matrimonio homosexual a partir de argumentos sustantivos, pero sí se reconoce la intervención loable de estos mismos grupos y con argumentos del mismo carácter en las luchas por los derechos civiles en los años '60 o contra la proliferación nuclear en los '80? (Cochran, 1998:xv).

El argumento histórico, también utilizado por algunos grupos religiosos, tiene otro estatus. De hecho, tiene que ver con lo que hemos llamado moralismo legal. Es aquí donde los grupos religiosos muestran su carácter propiamente conservador (en el sentido estricto del término) al oponerse a la regulación jurídica de las uniones homosexuales. El recurso a la tradición como argumento decisivo en este debate se entronca con una cuestión clásica en la teoría jurídica y política, como es la de la relación entre la regulación jurídica y la moral positiva vigente en una sociedad determinada. Como dijimos más arriba, para el moralismo legal la ética pública en la que se basa la regulación jurídica ha de coincidir con la moral positiva mayoritaria vigente en un tiempo histórico. Se justifica la intervención coactiva del Estado para preservar ciertos valores morales materiales que corresponden a la moral de hecho vigente en la sociedad.

En el análisis del moralismo legal es clásica la anécdota del contrapunto entre el juez Patrick Devlin y el filósofo del derecho Herbert Hart respecto de la permisividad de la homosexualidad en Gran Bretaña. Un informe de expertos (el *informe Wolfenden*) había aconsejado la despenalización de la homosexualidad, basándose en argumentos derivados del principio de daño a terceros de John Stuart Mill. El juez Devlin, en reacción al informe, sostuvo la necesidad de proteger la *esencia* de la sociedad británica, según cuyos patrones morales la homosexualidad es una práctica reprochable. Hart,

## Capítulo V La voz pública de la religión

desde bases liberales, criticó la posición de Devlin<sup>472</sup>. El tema, desde luego, excede largamente el objeto de este trabajo.

---

<sup>472</sup> Las ideas centrales que desarrolla Devlin se hallan en la recopilación *The Enforcement of Morals* (1965) y se remiten a la idea de que la cohesión social de una sociedad se basa en la existencia de un conjunto de creencias morales compartidas. Este conjunto de creencias es el que hace posible la integración social, de modo que todo aquello que tienda a afectar estas creencias morales degrada la cohesión social. Y esto con prescindencia de si, desde una perspectiva de moral crítica ideal, se considera esas creencias morales socialmente expandidas son buenas o malas en sí (en el ejemplo del debate, con independencia de que se considere que la homosexualidad en sí misma es buena o mala). Basta con decir que la sociedad británica considera ese tipo de actos como reprochables y, dado que la sociedad se basa en un conjunto de creencias morales compartidas, es legítimo reprimir los atentados a esa moral social.

Devlin adopta en su concepción de la moral una perspectiva no cognitivista. La moral ha de entenderse como moral positiva, y esta puede tener dos fuentes. O bien está basada en la creencia de una fuente divina que la justifica, o bien se reduce a sentimientos amparados por el sentido común. Aunque admite por supuesto que ésta no es la visión del ciudadano medio (que identifica con el hombre de la calle, *the man in the Clapham omnibus*). Al actuar conforme a los principios morales de hecho vigentes en la sociedad en la que vive, el ciudadano cree que está obrando según un criterio objetivo de bondad y maldad moral, y no meramente a partir de una creencia o sentimiento. Es sin embargo acertada la crítica que hace Robert George (1993:56-57) en el sentido de que el argumento de Devlin sí encierra una cierta concepción objetiva de la moral. Porque Devlin cree que no hay criterios de moral crítica para juzgar a la moral positiva vigente, pero afirma sin embargo que el derecho *debe* garantizar esta moral positiva. Así, si la razón no puede juzgar la moralidad de la poligamia, ¿cómo puede juzgar la moralidad de la prohibición de la poligamia en pos de la cohesión social?

El argumento de Devlin, en cualquier caso, no era tan absolutamente radical como podía parecer a primera vista: se refería a la necesidad de protección sólo de mínimos morales y reconocía que ellos son cambiantes. Por ello es que la tesis de Devlin es diferente del perfeccionismo moral (de Páramo, 1994:576). De hecho, ella no dice que para hacer a la gente moralmente buena hace falta hacer cumplir la moral positiva, ni que la moral positiva sea intrínsecamente buena y por ello merezca ser coactivamente reforzada, ni confunde la legitimidad democrática con la corrección moral de sus decisiones. La tesis de Devlin es más moderada: se basa simplemente en sostener que la moral positiva es instrumentalmente valiosa para la integración social. El perfeccionismo moral busca resguardar una moralidad ideal, que el Estado considera la moral correcta; el moralismo legal de Devlin busca resguardar la moral positiva fácticamente vigente. Además, el perfeccionismo moral es una perspectiva radical que intenta imponer la integridad de la opción moral; el moralismo legal busca sólo resguardar el núcleo de valor de la moral fáctica que se quiere proteger.

Hart, en cambio, se opuso a la justificación moralista de la coacción jurídica, con argumentos liberales más clásicos. En su libro *Law, Liberty, and Morality* (1971), Hart sostuvo que la tesis de Devlin de que la tolerancia de actos que son considerados inmorales lleva a la desintegración social puede entenderse de dos maneras. O bien como una afirmación empírica, lo que obligaría a encontrar una prueba fáctica de la que se adolece. O bien como una verdad puramente analítica, en el sentido de que por definición la sociedad se identifica con su moral de modo que la destrucción de ésta conlleva la de la sociedad toda. Claro que esto llevaría a decir que en cada caso en que hay un cambio de moral no hay una desintegración social, sino más bien la desaparición de una sociedad y el nacimiento de una nueva. Por eso Hart cree que la tesis de Devlin, más que como tesis de desintegración, puede entenderse como una tesis simplemente conservadora: habría algo valioso que se pierde en cada caso que hay un cambio en la moral positiva de la sociedad. Pero en este último caso habría que considerar el sentido de cada cambio, que algunos podrán considerar positivo y otros negativo, con lo que no se sostendría la tesis de Devlin de la protección de la moral positiva por sí misma.

El punto de vista de Hart no coincide exactamente con el del principio del daño a terceros de Mill. Su perspectiva es más amplia, e incluye la justificabilidad de la coacción tanto en los casos de paternalismo débil como en los que suponen ofensas a otros (es decir, no solamente daño, sino también perturbación a terceros).

La cuestión es un clásico de la jurisprudencia estadounidense. En 1986 la Corte Suprema de los Estados Unidos aceptó la constitucionalidad de una ley que prohibía la sodomía con el argumento de que según el criterio de la mayoría, tales actos eran inmorales (Corte Suprema de los Estados Unidos, *Bowers v. Hardwick*, 478 US 186 [1986]). De hecho, desde el siglo XIX la Corte Suprema norteamericana había aceptado la constitucionalidad de la *morals legislation* de los Estados, es decir, de la legislación estatal que daba fuerza jurídica a ciertos parámetros de moralidad como ésta era tradicionalmente entendida. La constitucionalidad de la *morals legislation* fue aceptada por la Corte Suprema hasta bien entrado el siglo XX. Sin embargo, desde los años '60, con la Corte Warren, las exigencias para la convalidación constitucional son entendidas de modo cada vez más estricto. Por ejemplo, en los casos *Griswold v.*



## Capítulo V La voz pública de la religión

La postura que hemos denominado de democracia pura o de simple primacía del principio democrático afirma que la regulación legal de una figura como el matrimonio ha de quedar en poder de la decisión de las mayorías sociales. Se aseguraría así el respeto al principio mayoritario que está en la base del sistema democrático. El punto de vista sobre las uniones homosexuales que adopta cada Estado reflejaría el resultado de su propio proceso político. En tanto que las posturas asumidas por los grupos religiosos pueden ser calificadas, en términos generales, como perfeccionistas, no es sorprendente ver su insistencia en señalar los límites al principio mayoritario.

Finalmente, el neutralismo se opone a cualquiera de las tres posiciones anteriores. Lo fundamental, desde este punto de vista, es ampliar al máximo el ámbito de autonomía de los individuos. La postura neutralista, como explica Michael Sandel (2008:172-173), puede adoptar a su vez dos variantes. Un neutralismo voluntarista dice que el Estado debe ser neutral respecto de las concepciones de vida buena, para permitir a las personas una libre elección, porque valora la libre decisión de las personas en sí misma. Un neutralismo pragmático o minimalista dice que el Estado debe ser neutral porque, como las personas discrepan respecto de cuestiones morales y religiosas, la neutralidad garantiza mejor el acuerdo político y la cooperación social.

Así, mientras que una postura voluntarista se manifestaría a favor de la regulación jurídica de las uniones homosexuales porque es una forma de ampliar el ámbito de autonomía de unos sin restringir el de otros y, en definitiva, las personas deben ser libres para elegir las relaciones íntimas que deseen, con independencia de la virtud o de la popularidad de esas prácticas, siempre que no causen daño a terceros; una postura pragmática se manifestaría a favor de la regulación jurídica de las uniones homosexuales que permita hacer frente a las divergencias que existen en la sociedad respecto de cuáles son las formas de pareja valiosas de la forma menos conflictiva posible.

Sandel (2008:185) cree que la perspectiva minimalista, en contra de lo que podría parecer a primera vista, no excluye la adopción de un punto de vista moral, sino que da una respuesta moral implícita. De hecho, el propio argumento en favor de excluir del debate una determinada cuestión moral o religiosa puede estar basado en parte en una respuesta implícita a la misma polémica que pretende excluir. En el caso del aborto, por ejemplo, cuanto más convencido se esté de que los fetos son diferentes, en el sentido moral relevante, de los bebés, más fácil resultará dejar de lado la cuestión del estatus moral de los fetos a efectos políticos.

---

*Connecticut*, 381 US 479 (1965), y *Stanley v. Georgia*, 394 US 557 (1969). Sin embargo, la tendencia no era uniforme. En un caso de 1991, *Barnes v. Glen Theatre*, 601 US 650 (1991), la Corte aceptó la constitucionalidad de la prohibición de ciertos bailes desnudos por indecencia pública; sin embargo, cambió su criterio en el año 2000 en *Erie v. Pap's*, 529 US 277 (2000). En la exposición sobre el criterio de moralidad pública en la jurisprudencia estadounidense hemos seguido el estudio de Legarre *Ensayo de delimitación del concepto de moral pública* (2003).

## Capítulo V La voz pública de la religión

Además, siguiendo a Sandel (2008:193), aunque a primera vista los argumentos neutralistas pueden resultar atractivos porque ofrecen paz social y respeto por los derechos sin necesidad de ninguna conversión moral, pueden presentar dos puntos débiles. En primer lugar, no está claro que pueda alcanzarse una verdadera cooperación social confiando exclusivamente en la fortaleza de los derechos de autonomía y sin que exista algún grado de acuerdo sobre la aceptabilidad moral de las prácticas en cuestión. En segundo lugar, es dudosa la calidad el respeto que garantiza. En nuestro ejemplo, la defensa de las prácticas homosexuales puede tener lugar a costa de degradarlas al nivel de mal moral.

Las críticas de Sandel tienen puntos fuertes y puntos débiles; sin embargo, su análisis en detalle nos llevaría demasiado lejos. Aquí sólo vamos a decir que la última de sus críticas es dudosa, desde el momento en que la degradación moral de la conducta aceptada por imperativo del respeto de la autonomía de los individuos no ha de producirse *necesariamente*. De hecho, aunque muchos de los que aceptan los argumentos neutralistas puedan, en su foro interno, considerar a la homosexualidad como un mal moral, el núcleo del argumento neutralista consiste, precisamente, en prescindir de esa consideración al momento de argumentar públicamente.

La posición neutralista es la que mejor se condice con los presupuestos de una sociedad política secular, en la que las decisiones sobre los valores últimos son dejadas a los individuos. Como vimos en el capítulo I, la distinción moderna entre lo público y lo privado llevó a la que las opciones sobre los valores finales de la vida humana entraran en el segundo campo. Sin embargo, el problema con el neutralismo del Estado liberal es su difícil puesta en práctica. Para los neutralistas, el objetivo del Estado no es salvaguardar un determinado estilo de vida, sino permitir que los ciudadanos puedan elegir libremente sus estilos de vida. Pero al permitir un estilo de vida el gobierno está decidiendo que esa forma de vivir no es dañina para quienes la llevan ni tampoco para terceros. Y desde el punto de vista de quienes consideran que ese estilo de vida es moralmente malo, no puede decirse que el Estado asuma una posición neutral (Feldblum, 2006:79).

Como ya hemos anunciado, en el capítulo IX volveremos sobre el tema de las exigencias de neutralidad religiosa que puedan aplicarse en la esfera pública no estatal desde una perspectiva propiamente teórica.

**Capítulo V**  
**La voz pública de la religión**



***Capítulo VI***  
***El compromiso***  
***religioso***  
***de la esfera estatal***



## **Capítulo VI**

### **El compromiso religioso de la esfera estatal**

En este capítulo continuaremos con el estudio de las consecuencias de la secularización en el derecho y la vida política. Hemos comenzado esta tarea en el capítulo anterior, al hablar del modo en que el proceso de secularización afectó al derecho. Aquí continuaremos en la misma línea, viendo cómo la secularización de lo público se encarnó en el concepto de neutralidad estatal. Al igual que en el capítulo anterior, analizaremos también un campo concreto de la secularización de la esfera pública, enfocándonos ahora en la secularización de la educación (apartado 1).

Siguiendo con nuestra metodología de análisis a partir de ejemplos, abordaremos en este capítulo una comparación de algunos conflictos que pueden inscribirse en el proceso de secularización del derecho y de las instituciones políticas, desde el ángulo de su repercusión en los sistemas públicos de enseñanza. Nos referiremos a las tensiones provocadas por la presencia de símbolos religiosos en las escuelas públicas. Veremos también el modo en que estos conflictos se relacionan con los conceptos de neutralidad estatal y libertad religiosa (apartado 2).

Finalmente, el estudio del ejemplo nos permitirá un análisis más amplio, que parta de las implicaciones del proceso de secularización de la educación para evaluar la transformación de lo religioso de una institución obligatoria a una asociación privada y sus consecuencias respecto de la tensión entre cohesión social y autonomía individual (apartado 3).

## **1. SECULARIZACIÓN Y NEUTRALIDAD ESTATAL**

En el marco teórico, y haciendo un intento de clarificación conceptual, mencionamos que una forma de dar operatividad al concepto de secularización es presentarlo de una manera estratificada, de modo que en diferentes espacios y tiempos pueden darse uno o varios de los niveles que componen el concepto, pero sin que esto prejuzgue sobre la efectiva realización de los otros niveles. Una de las definiciones estratificadas, que nos pareció particularmente interesante, es aquella que ve en la secularización una combinación, en grados variables, de diferenciación funcional de lo religioso respecto de otras esferas sociales, privatización religiosa y pérdida de influencia de la religión en las conductas sociales.

Si se traslada este concepto de secularización a un registro jurídico-político, como también hemos mencionado, es posible encontrarse con dos ideas paralelas a los niveles de articulación del concepto de secularización. Así, la neutralidad religiosa del Estado es la traducción jurídico-política de la diferenciación funcional que afecta a la esfera pública estatal respecto de la religión; y la libertad religiosa es la consagración

## **Capítulo VI**

### **El compromiso religioso de la esfera estatal**

jurídico-política de la privatización religiosa. Desde luego, y como tendremos ocasión de ver, ninguno de estos conceptos ha de ser considerado como una unidad discreta, de todo o nada, sino que por el contrario se los ha de considerar como variables en función de las particulares circunstancias históricas en las que aparecen y se desarrollan.

En este primer apartado vamos a estudiar la secularización de la esfera pública estatal y el modo en que esta secularización se plasmó en el principio jurídico de neutralidad del Estado respecto de la religión. Hemos comenzado a ver esta evolución en el capítulo V, cuando nos referimos a la secularización del derecho como una de las formas de la secularización del Estado. En el capítulo IX volveremos, desde una perspectiva teórica, a estos mismos temas. Aquí abordaremos la secularización de la esfera pública estatal en general (subapartado 1) y luego nos avocaremos al estudio concreto de estos procesos de secularización en la educación (subapartado 2).

Tenemos que realizar dos aclaraciones. La primera es que la secularización del Estado y la neutralidad estatal son inseparables del otro par de conceptos mencionado: la privatización religiosa y la libertad religiosa. Así que haremos alguna mención también a este segundo binomio, en relación con el tema que aquí nos interesa. La segunda aclaración es que nos referimos en este capítulo a la neutralidad de la esfera pública estatal. La exigencia de neutralidad en la esfera pública no estatal suscita discusiones diferentes, que hemos mencionado en el capítulo V al tratar de la voz pública de las religiones, y sobre las que volveremos también en el capítulo IX desde una perspectiva teórica.

#### *1.1. LA SECULARIZACIÓN DE LA ESFERA PÚBLICA ESTATAL*

Las instituciones políticas confesionales anteriores a las transformaciones que dieron origen al Estado moderno no tenían ninguna pretensión de que sus decisiones y las normas que regían la vida pública fueran neutrales en relación con las formas de vida religiosa. Su ideal era, como vimos en el marco teórico de este trabajo, el de un Estado que cumpliera en la tierra las funciones necesarias para que los súbditos de la autoridad política pudieran ganar su acceso a los bienes de la salvación eterna.

Una de las consecuencias de las guerras de religión y del orden político que les siguió fue la aparición de la forma del Estado moderno, que poco a poco fue expandiéndose en los distintos lugares del planeta. Para evitar las duras confrontaciones que Europa occidental había conocido durante el periodo de luchas religiosas, la estructura política naciente se inspiró en el ideal de la neutralidad de la autoridad pública frente a las diferentes formas de vida religiosas (y también no religiosas) de los ciudadanos.

## **Capítulo VI**

### **El compromiso religioso de la esfera estatal**

La neutralidad del Estado es así la plasmación jurídica de uno de los aspectos de la secularización de los que hablamos en el capítulo I: es el resultado del proceso histórico de construcción del espacio público que tiene su origen en la Modernidad, entendida ésta a su vez, precisamente, como un proceso de construcción y diferenciación de diversas esferas y formas de poder (García Inda, 2008a:588).

La neutralidad estatal es la forma que la secularización adquiere en relación con las instituciones políticas y el derecho. La secularización implica una relativa y progresiva transformación de la pertinencia social e individual de los universos religiosos en relación con la cultura común. La secularización estatal se refiere al rol social de la religión en el campo institucional-estatal, así como a la diversificación y los cambios sociales del campo religioso en relación con el Estado (Baubérot, 2004:53).

Algunos trabajos teóricos han cuestionado la utilidad del concepto de neutralidad por dos razones (Cinotti, 2003). En primer lugar, la neutralidad sería un concepto vacío que podría llenarse con cualquier contenido y que por ello no resultaría operativo como concepto jurídico. De hecho, el autor citado llega a identificar una gran variedad de definiciones diferentes de neutralidad (neutralidad como no-hostilidad y no-promoción de la religión, que a su vez puede asumir la forma de neutralidad benevolente o neutralidad secular; como separación; como igualdad de trato; como igualdad de impacto; como neutralidad basada en un análisis económico), y extrae de ahí la conclusión de que el concepto de *neutralidad* puede significar prácticamente cualquier cosa. Además, y por esta maleabilidad del contenido, el concepto no resultaría operativo, porque para cualquier caso que se presentase podría usarse la neutralidad como argumento para resolver en un sentido o en otro. En segundo lugar, la neutralidad sería de hecho imposible porque toda decisión estatal implica una opción por un valor en desmedro de otro.

La primera crítica es aguda y su respuesta exigiría un tratamiento de una extensión que no podemos tener aquí. De hecho, ella involucra problemas generales en la teoría del derecho tales como el de la indeterminación del lenguaje del derecho, el del grado en que los operadores jurídicos se ven constreñidos o no por la norma jurídica, y otros semejantes.

Diremos solamente que es verdad que el concepto de neutralidad es un concepto maleable; pero también es verdad que es tan maleable como cualquier otro concepto jurídico. Todos los conceptos jurídicos tienen un mayor o menor grado de indeterminación como consecuencia del uso mismo del lenguaje. Si se trata de principios generales y amplios de carácter constitucional como el que estudiamos, esto es todavía más evidente. Hay que admitir que la interpretación del concepto debe ser, como lo advertimos en el capítulo IV, forzosamente contextual. Por otra parte, esto tampoco quiere decir que haya una única interpretación posible, sino que del contexto de interpretación podrá surgir más de una interpretación correcta. Cuál o cuáles sean la



## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

interpretación o las interpretaciones consideradas correctas en un determinado lugar y momento dependerá del consenso formado en esa comunidad respecto de la interpretación del principio.

Respecto de la segunda crítica, la de la posibilidad de la neutralidad, ya hemos dicho en el capítulo IV y volveremos sobre este tema en el capítulo VIII, que la neutralidad completa es imposible. Pero esto no quiere decir que el Estado no pueda construirse como un Estado no religioso y, en este sentido, neutral frente a la religión. Esto es posible, como argumentaremos más abajo, porque la opción política de un Estado neutral hacia la religión es la de ser un Estado secular.

Que sea posible no quiere decir que sea sencillo. Como veremos, las vacilaciones jurídicas en torno de los casos controversiales, que estudiamos en este capítulo y en otros de este trabajo, muestran efectivamente que la necesidad de mantener la cohesión social que asegura la cultura religiosa dominante balancea la fuerza de la exclusión de lo religioso del ámbito de lo público estatal exigida por el principio de neutralidad.

Según la perspectiva que aquí adoptamos, la secularización de la esfera pública estatal y su correlato, el principio jurídico de neutralidad, significaron la aparición de tres conceptos íntimamente relacionados (García Inda, 2008b:589-597; Zalone, 1982:885; Díaz-Salazar, 2008a:16-19; Taylor y Maclure, 2010:29-37). En primer lugar, una autonomía institucional del Estado en relación con las organizaciones religiosas, que implica la abolición de toda dependencia de poder entre las autoridades políticas y las autoridades religiosas. Esto es lo que puede denominarse la *separación* entre el Estado y las organizaciones religiosas. De este modo se busca resguardar no sólo la autonomía del poder civil respecto del poder religioso, sino también la autonomía de las comunidades religiosas frente al poder temporal. En segundo lugar, la *imparcialidad estatal*, es decir la diferenciación de las cuestiones de ética privada (entre las que están las religiosas) de las cuestiones políticas de ética pública, y la abstención del Estado respecto de las primeras. Imparcialidad quiere decir aquí que el Estado no puede favorecer ni perjudicar una determinada visión ética privada (como lo es una visión ética religiosa) en relación con otras visiones éticas privadas. En tercer lugar, la *igualdad jurídica* de todos los ciudadanos, sean cuales fueren sus creencias religiosas.

De la separación formal-institucional ya hemos hablado bastante en el marco teórico, en particular en el capítulo III. La igualdad, por su parte, rige el funcionamiento del sistema de derechos civiles y políticos, por el cual los ciudadanos han de ser objeto de la misma consideración sin importar cuáles sean sus creencias. El límite a las creencias de los ciudadanos (o, con más precisión, a las prácticas que manifiesten externamente estas creencias) ha de encontrarse en el concepto de orden público, como resguardo del piso mínimo de garantías de la subsistencia de ese estado de libertades. Finalmente, la imparcialidad estatal se funda en la distinción entre la pertenencia

## **Capítulo VI**

### **El compromiso religioso de la esfera estatal**

ciudadana y la religión. El derecho de pertenecer a una religión, cualquiera que ésta sea, o de no pertenecer a ninguna están en pie de igualdad; y la pertenencia ciudadana sustentada en una ética pública es indiferente a las opciones éticas privadas.

La imparcialidad estatal presupone la distinción entre la esfera pública y la esfera privada (y también, dentro de la primera, entre lo estatal y lo no estatal). Sin embargo, la sola consideración de esta distinción no alcanza para vislumbrar los principios que rigen las manifestaciones externas de la religión en cada uno de los ámbitos, porque la articulación concreta de ellos depende, una vez más, de las circunstancias de tiempo y lugar y de los criterios interpretativos ahí dominantes.

Por otra parte, la imparcialidad de la esfera pública estatal manifiesta una neutralidad generalmente sincrónica, y no diacrónica. Por ejemplo: la neutralidad del Estado puede exigir la supresión de las oraciones públicas y de los símbolos religiosos en determinados espacios públicos. Pero los monumentos religiosos de carácter público normalmente se mantienen. El conjunto de huellas del rol público jugado por la religión en la historia es mantenido, y habitualmente a nadie se le ocurre promover la destrucción del patrimonio histórico en nombre de una absoluta imparcialidad estatal.

Respecto de la neutralidad estatal dos cuestiones revisten interés. La primera, ya insinuada, es si ella alcanza sólo la esfera pública estatal, o si también se extiende a la esfera pública no estatal. De esto hemos hablado, al menos parcialmente, en el capítulo V, en el que problematizamos las posibles implicaciones de la intervención de las creencias y actores religiosos en la discusión de los asuntos públicos. Volveremos al tema en el capítulo IX.

La segunda cuestión es que, en un contexto de Posmodernidad, que atestigua la expansión de la esfera privada y el carácter cada vez más difuso de la distinción entre lo público y lo privado, aparece otra razón para interesarse por la presencia o exclusión de lo religioso en la esfera pública: identidades múltiples reivindican su visibilidad en este ámbito. La valorización de una identidad ligada a una religión o a una cultura permite así a los individuos constituirse puntos de referencia, resistir a la uniformización de los comportamientos debida a la globalización e identificarse con una historia colectiva particular (Baubérot, 2006). El pluralismo religioso abre una nueva dimensión para la secularización. Sobre estas cuestiones identitarias volveremos en el capítulo VIII, aunque aquí haremos una precisión teórica importante. Si los conflictos identitarios a los que nos referiremos en el capítulo VIII tienen alguna dimensión de publicidad, ésta está en el hecho de que se manifiestan en la esfera pública entendida como espacio físico. Así, estamos haciendo mención a un supuesto diferente de publicidad del que ocupamos en este capítulo, en el que usamos el concepto de esfera pública en su sentido conceptual (en el capítulo I hemos distinguido estas diferentes acepciones).

Volviendo a lo que señalábamos más arriba, aunque la secularización del Estado ha llevado a la neutralidad estatal, la neutralidad no es absoluta ni uniforme,

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

porque el contenido del principio de neutralidad depende de una operación de contextualización. De hecho, siempre existen formas de vinculación política entre el Estado y alguna organización religiosa. Incluso en sociedades altamente secularizadas como Suecia o el Reino Unido siguen existiendo formas de vinculación institucional entre el Estado y una o varias organizaciones religiosas, y consiguientemente formas peculiares de especificación de la imparcialidad estatal y del trato igualitario a los ciudadanos. El principio de neutralidad al que nos referimos aquí no es un concepto único aplicado uniformemente en los diferentes Estados que se han construido a sí mismos como Estados seculares. Se trata más bien de una abstracción hecha *a posteriori*, que permite ubicar dentro de una misma categoría teórica las diferentes variantes de aconfesionalidad, laicidad, no-establecimiento religioso, etc.

Para que el concepto pueda ser dotado de operatividad concreta y tenga capacidad explicativa de una situación histórica determinada (y al mismo tiempo, para que pueda tener un sentido comprensible por los actores políticos y jurídicos que hacen de él un uso polémico) debe ser materializado a través de las particulares circunstancias que rodean su nacimiento y aplicación en una sociedad concreta. Como hemos dicho más arriba, aunque útil como abstracción teórica, el principio de neutralidad al que nos referimos aquí sólo sirve si es interpretado de forma contextualizada.

En el capítulo IV, al hablar del lenguaje de los derechos, nos servimos de una distinción muy rudimentaria entre secularismo fuerte y secularismo débil en la interpretación de los principios jurídicos. Este binomio puede aplicarse al principio de neutralidad, para ver el modo en que se gradúan sus diferentes interpretaciones. Se trata de una simplificación teórica, útil para los efectos del análisis, pero que de ningún modo puede soslayar la debida consideración contextual. La misma distinción puede aplicarse al concepto de libertad religiosa. Nos apoyaremos nuevamente en esta distinción en el análisis que realizaremos más abajo.

La neutralidad religiosa del Estado se especifica en una multiplicidad de campos posibles, algunos ya mencionados a lo largo de este trabajo y respecto de los cuales corresponde la pregunta acerca de en qué medida el principio de neutralidad limita realmente el accionar del Estado. La respuesta a esta pregunta será determinada, una vez más, por la lectura contextualizada del principio de neutralidad.

Entre estos campos se incluyen la posibilidad o imposibilidad de que el Estado financie actividades de las comunidades religiosas, garantice por medio del poder público ciertos mandatos religiosos, transfiera el ejercicio de poderes estatales a las autoridades de las comunidades religiosas o se vincule simbólicamente a determinada organización religiosa.

La financiación pública a las comunidades religiosas es un tema clásico en los estudios jurídicos sobre las relaciones entre éstas y el Estado. Una de las consecuencias esenciales de la interpenetración de lo religioso y lo político es que el Estado financia la

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

actividad de uno o varios grupos religiosos que tienen de algún modo estatuto de oficialidad. La neutralidad del Estado tiende a reducir o eliminar este tipo de asistencia. Sin embargo, la interpretación de los principios constitucionales deja muchas puertas abiertas<sup>473</sup>.

Del mismo modo, la garantía de mandatos religiosos por medio del poder público es impedida por el principio de neutralidad estatal. El Estado no podría, por ejemplo, avalar jurídicamente la pretensión de que los fieles de una determinada religión (o más aún, todos los ciudadanos) deban cumplir con el mandato religioso de asistencia a determinados ritos periódicamente. Pero también aquí los casos pueden ser variados y muchas las interpretaciones del principio<sup>474</sup>.

La transmisión de potestades estatales a las comunidades religiosas también implicaría una cierta abdicación de la neutralidad del Estado. Pero tampoco éste puede ser un principio absoluto. De hecho, el reconocimiento de derechos colectivos, al que

---

<sup>473</sup> De hecho, aunque la neutralidad del Estado impida que éste financie las actividades *propriadamente religiosas de una confesión determinada*, ¿qué sucedería con la asistencia financiera del Estado a las organizaciones religiosas cuando las ayudas se dirigen a subvencionar actividades de otro tipo (por ejemplo social o cultural) que las organizaciones religiosas desempeñan? El Estado contemporáneo, aunque desfalleciente en su versión de Estado de bienestar, destina enormes sumas de dinero a asistir a grupos y asociaciones que realizan actividades de interés público. Si se excluye a las organizaciones religiosas de este tipo de ayudas, por el solo hecho de tratarse de organizaciones religiosas, ¿no se está acaso discriminando en contra de la religión? Inversamente, si se subvenciona la actividad social o cultural de las organizaciones religiosas, ¿no se corre el riesgo de que exista una excesiva implicación del Estado en materia religiosa?

Por otra parte, parecería que el principio jurídico neutralidad estatal, en asociación con la idea de igualdad que atraviesa los ordenamientos jurídicos contemporáneos, impide que el Estado privilegie a un grupo religioso por sobre otro. Pero, ¿y si el Estado beneficiara financieramente a todas las organizaciones religiosas? Se podría argumentar, por ejemplo, que la religión es una actividad valiosa (o que al menos es considerada intrínsecamente valiosa por una parte de la población), lo que justificaría que el Estado la promocionara económicamente, del mismo modo que el Estado promociona el deporte, la música o la investigación científica. Esta postura suscita al menos dos inconvenientes, además de su dudosa compatibilidad con el principio mismo de neutralidad. Por un lado, el problema de que la asistencia a *la religión en general* habrá de traducirse necesariamente como asistencia a las religiones concretas que conforman el espectro de esa determinada sociedad. Y habría que determinar alguna forma de decidir las proporciones en que esa ayuda se distribuirá, porque evidentemente los recursos del Estado no son infinitos. ¿Se ayudará más a los grupos más numerosos respetando así la proporcionalidad directa entre población y ayuda? ¿O por el contrario se romperá esa proporción, o incluso se recurrirá a una proporcionalidad inversa, para compensar la situación de desventaja de los grupos minoritarios? Por otro lado, la asistencia a los grupos religiosos también puede ser contestada por los sectores ateos, agnósticos o indiferentes. Una posible salida, aunque un poco rebuscada, sería financiar también a estos grupos, por ejemplo a través de ayudas a asociaciones de librepensadores y cosas por el estilo. Pero una vez más se reproduciría la necesidad de determinar la proporción en que tal ayuda debe darse.

<sup>474</sup> ¿Qué pasaría si existiera un interés secular en garantizar el cumplimiento de determinadas pautas religiosas? Por ejemplo, muchos grupos religiosos tienen pautas alimenticias que ocupan un lugar importante en sus formas de vida. Si el Estado garantiza mediante el uso de una etiqueta determinada (por ejemplo *kosher* o *halal*) que ciertos productos que se venden en el mercado responden a esas pautas, es verdad que está garantizando el cumplimiento de normas religiosas, pero también lo es que está protegiendo la confianza de los consumidores respecto de que los productos que se anuncian como respetuosos de esas pautas lo sean realmente. Además, muchas veces el Estado otorga determinadas consecuencias a ciertos actos religiosos, como cuando reconoce la validez civil de los matrimonios celebrados ante las autoridades religiosas. ¿Es esto una violación del principio jurídico de neutralidad estatal? O, puesto en otros términos, ¿pueden los tribunales verificar que se han cumplido determinados requisitos religiosos para obtener a partir de ahí consecuencias jurídicas?

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

nos hemos referido en este trabajo, implica una transferencia de competencias desde la autoridad estatal hacia las comunidades religiosas<sup>475</sup>.

Finalmente, la neutralidad estatal veda una simbiosis simbólica entre el Estado y determinados valores religiosos, e impide que éstos impregnen las políticas públicas, con la siguiente promoción de esos valores por parte del Estado. En los ejemplos que veremos en este capítulo profundizaremos en la cuestión de la vinculación simbólica.

Todas estas dimensiones del principio de neutralidad estatal generan importantes discusiones de teoría política y de exégesis jurídica en el contexto de una tradición constitucional determinada, cuestiones que resultan todavía más acuciantes si se tiene en cuenta que, como se ha afirmado (Messner, 1998:28), existe una tendencia a abandonar la interpretación de la neutralidad como neutralidad pasiva o de mera abstención propia de las relaciones iglesias-Estado a comienzos del siglo XX, en beneficio de una neutralidad activa e intervencionista.

Por último vamos a insistir en la vinculación entre la neutralidad estatal y la libertad religiosa, a la que nos referíamos en un primer momento. En efecto, si la neutralidad estatal es la demostración jurídica de la autonomización de las esferas sociales (en este caso, las esferas jurídica y política) respecto de la religión, la libertad religiosa implicó crear el marco jurídico para la privatización religiosa. Aunque se trate de conceptos distintos, la secularización del Estado está íntimamente ligada a la libertad religiosa (García Inda, 2008a:590; Taylor y Maclure, 2010:29-37).

En el marco teórico de este trabajo hemos estudiado el nacimiento y desarrollo de la libertad religiosa. Hemos visto cómo este concepto jurídico, base de otras muchas libertades que estructuran el Estado de derecho, se desarrolló en la Modernidad europea y norteamericana, y se expandió luego a medida que se difundía el modelo estatal al que estaba ligado. Este modelo estatal es el Estado de Derecho liberal moderno. También vimos en el marco teórico que la libertad religiosa fue un entramado político cuidadosamente construido como compromiso frente a la violencia generada por la disidencia religiosa.

Hay que resaltar que la libertad religiosa es uno de los mecanismos jurídicos que consagran la pérdida del carácter obligatorio de la religión en la Modernidad. Siendo el Estado moderno la institución que centraliza el uso legítimo de la violencia, si se admitiera que la fuerza estatal puede ser utilizada a favor de determinadas creencias religiosas, éstas continuarían manteniendo un carácter coactivo del que la Modernidad

---

<sup>475</sup> Algunos regímenes de vinculación del Estado con la religión asignan algunas competencias a las autoridades religiosas, por ejemplo, de inspección de la educación pública. Parece que este tipo de delegaciones de poder no tendrían cabida en un Estado neutro. Pero, ¿se aplica esta prohibición a todo tipo de actividades? Por ejemplo, ¿el Estado no puede delegar, como de hecho lo hace en algunos países, la celebración de los matrimonios o la resolución de determinados conflictos de familia en manos de las autoridades religiosas?

pretende haberlas despojado. Esto último es, precisamente, lo que resulta impedido por la libertad religiosa.

En el subapartado siguiente continuaremos en el estudio de la secularización de la esfera pública, específicamente en el campo educativo.

## 1.2. LA SECULARIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN

Dentro del concepto de *secularización de la educación* pueden incluirse procesos muy variados, cuya descripción en detalle equivaldría prácticamente a la redacción de una historia de la educación contemporánea. Evidentemente, no es tal el propósito de las líneas que siguen<sup>476</sup>. En cambio, intentaremos una aproximación conceptual, con la ayuda de algunos ejemplos concretos, a algunas tendencias generales que explican la secularización en el campo de la enseñanza. Estas tendencias pueden ser denominadas *estatización de la educación*, *secularización de los contenidos de la educación* y *separación del Estado y las instituciones religiosas de educación*. La distinción entre las dos primeras tendencias corresponde a lo que se ha denominado, respectivamente, des-clericalización de la enseñanza, como asunción por parte del Estado de funciones educativas que antes estaban en manos de las comunidades religiosas, y des-teologización de la misma, como pérdida de su carácter cristiano. La tercera tendencia hace referencia al complejo problema de los vínculos entre el poder estatal y los establecimientos (privados) de enseñanza, cuya materialización más visible está en las subvenciones del Estado a las escuelas religiosas.

La primera de las tendencias señaladas es la que calificamos como *estatización* de la educación. El campo educativo ha sido uno de los escenarios privilegiados de los movimientos de secularización modernos, es decir, de las luchas de poder relativas a la secularización del mundo público: campo de enfrentamiento entre las tendencias secularizadoras de lo político y las resistencias a la secularización.

La pérdida de control de la instrucción por parte de las comunidades religiosas fue correlativa a la asunción de control sobre ella por parte del Estado. La idea de una escuela pública obligatoria estaba presente ya en la Reforma protestante, en donde aparecía unida a la necesidad de que todos los fieles pudieran leer la Biblia por ellos mismos<sup>477</sup>. Sin embargo, no fue sino hasta el siglo XVIII, en algunos lugares, y de forma más generalizada hasta el siglo XIX, que el Estado se hizo cargo de la educación.

---

<sup>476</sup> Remitimos a las obras generales de historia de la educación. Alighiero Manacorda *Historia de la Educación* (1987); Bowen *Historia de la educación occidental* (1985); Gutiérrez Zuluaga *Historia de la educación* (1970). Ver especialmente Martínez Blanco *La secularización de la enseñanza* (1999).

<sup>477</sup> Lutero exhortó a las autoridades a implantar una educación obligatoria, estatal y gratuita en su *Carta a los magistrados de todas las ciudades alemanas para que construyan y mantengan escuelas cristianas* ([1524]1986d).

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

Hasta ese momento, la enseñanza había estado en manos de las comunidades religiosas, que aseguraban un sistema de instrucción destinado a las clases privilegiadas y distribuían algunos rudimentos de religión cristiana entre las clases populares. De hecho, el siglo XVII había sido testigo de la expansión de las órdenes religiosas católicas dedicadas a la enseñanza, así como de las obras filantrópicas con el mismo fin en territorio protestante<sup>478</sup>.

Como decíamos, la asunción de funciones educativas por parte del Estado comenzó a fines del siglo XVIII, y se afianzó a lo largo del XIX. Hasta ese momento el Estado había permanecido ajeno al accionar de las comunidades religiosas que gestionaban la educación. Sólo en algunos casos excepcionales, como en Suecia, el Estado se había involucrado en la actividad educativa, y lo había hecho para apoyar la labor de la iglesia nacional. En el siglo XVIII el Estado comenzó a intervenir en el ámbito de la educación, ya por influencia de las ideas ilustradas, ya por influencia de ciertas corrientes de pensamiento religioso como el pietismo.

En el siglo XIX la escuela escapó del control de las comunidades religiosas y fue colocada bajo gestión estatal. Estos cambios se produjeron, en muchos casos, en el contexto de duros enfrentamientos y tuvieron resultados que significaron la adopción de soluciones de compromiso. La estatización de la educación se manifestó entonces, en primer lugar, en el sentido de una transformación organizativa (*quién controla* las escuelas). Mas abajo veremos que tuvo también repercusiones respecto de los contenidos mismos de la enseñanza (*qué se enseña* en las escuelas).

La estatización de la educación significó que ella asumiera la forma de un servicio público gestionado por el Estado. El Estado se arrogó la obligación de organizar y mantener un sistema de enseñanza cuya dirección le correspondía y cuya gestión resultaba a su respecto un deber ineludible, al menos en los niveles de formación más elemental. El carácter de servicio público de la educación estuvo vinculado con otra medida propia de muchos gobiernos radicales de la época: la nacionalización de bienes eclesiásticos. Dado que las comunidades religiosas financiaban sus tareas educativas con sus propios bienes, la nacionalización de éstos generó la necesidad de que la educación fuera financiada con fondos estatales (Puelles, 1993).

Los cambios no significaron sólo que el Estado asumiera la obligación de organizar y gestionar un sistema educativo; también significaron la aparición de nuevas obligaciones para los individuos. En el marco teórico mencionamos que la secularización significó, en una de sus dimensiones, la pérdida del carácter obligatorio

---

<sup>478</sup> Destacan aquí las órdenes de ursulinas, oratorianos y escolapios, así como los lasallanos. En Inglaterra tuvieron auge las agrupaciones filantrópicas de promoción de la educación, basadas en la ética protestante que consideraba la labor educativa como parte del plan divino. En algunos países del norte de Europa, y de modo excepcional, aparecieron las primeras escuelas elementales fundadas por las autoridades estatales (la primera en Weimar en 1619).

## **Capítulo VI**

### **El compromiso religioso de la esfera estatal**

de las creencias religiosas. Paralelamente, así como la religión perdió su obligatoriedad, otras prácticas se impusieron coactivamente a los individuos. La creación por parte del Estado de un verdadero servicio público educativo vino de la mano de la imposición de la obligatoriedad de la educación. La instrucción dejó de ser una opción, para convertirse en un deber.

Como explica Jean Baubérot (2004:50-67), en una sociedad no secular, la religión generaba obligaciones para el individuo (piénsese por ejemplo en los delitos contra la religión) y para el Estado (que estaba obligado a sostenerla). La secularización implicó una progresiva desaparición de esos deberes: primero la desaparición de las obligaciones religiosas de los individuos; luego la desaparición de las obligaciones religiosas del Estado. Un camino inverso se siguió con la escuela. En un primer momento, no había ni deberes del Estado ni deberes del individuo a este respecto. A lo largo del siglo XIX, con la expansión de la escuela estatal, aparecieron los deberes del Estado, obligado al mantenimiento de estos establecimientos. Con la imposición y la progresiva extensión de la obligatoriedad de la enseñanza, los deberes del individuo. La religión pasó de ser institución obligatoria a ser asunto privado. La enseñanza siguió el camino inverso.

Las fechas en las que estos cambios se produjeron varían de una región a otra. En Francia, aunque la Convención había establecido la libertad de enseñanza en 1793, bajo el Primer Imperio se dispuso el monopolio estatal de la educación<sup>479</sup>, confiada en exclusividad a la Universidad. Así, la enseñanza se convirtió en monopolio del Estado, como la justicia, la moneda, el ejército, la policía, el correo, etc. Sin embargo, la Universidad debía basar su actividad docente en los preceptos de la Iglesia Católica, lo que muestra la utilidad de la distinción conceptual que hemos establecido entre estatización de la educación y secularización de los contenidos de la enseñanza. La enseñanza primaria escapó de hecho al monopolio estatal, y se mantuvo en manos de religiosos católicos. Esta situación fue legitimada en 1814, cuando la Restauración proclamó la libertad de la enseñanza primaria, principio reafirmado por la Carta de 1830 y reglamentado en 1833 por la Ley Guizot. Sin embargo, esta última ley reforzó el proceso de estatización porque, aunque legitimó las escuelas primarias privadas, obligó a que cada comuna tuviera una escuela primaria pública<sup>480</sup>. Para la completa libertad de enseñanza hubo que esperar hasta la Constitución de 1848 y la ley Falloux<sup>481</sup>. Esta última ley no fue nunca totalmente derogada, de modo que incluso hoy la libertad de la

---

<sup>479</sup> Loi de 10 mai 1806 de création de l'Université Impériale.

<sup>480</sup> Loi du 28 juin 1833 sur l'instruction primaire (loi Guizot). Ministro de Instrucción durante el periodo de la Monarquía de Julio, protestante y liberal, Guizot creía en la utilidad social de la religión, pero se negaba a reconocer la libertad de la enseñanza secundaria, por miedo a que quedara bajo el control de los jesuitas (Poulat, 2003:199-200).

<sup>481</sup> Loi du 15 mars 1850 sur l'enseignement (loi Falloux).



## Capítulo VI

### El compromiso religioso de la esfera estatal

enseñanza secundaria se asienta en ella. La libertad de la enseñanza universitaria fue establecida en 1875 por la ley Laboulaye.

Con las variantes propias de cada proceso político, la estatización de la educación ganó terreno en Europa occidental. En Bélgica el proceso comenzó durante la ocupación francesa<sup>482</sup>. En Alemania, la estatización de la educación estuvo ligada a la formación del Estado: del Estado corporativo prusiano, primero, bajo la inspiración de Fichte y Hegel; del Estado alemán, más tarde<sup>483</sup>. El modelo educativo alemán fue exportado a Holanda, Austria-Hungría e Italia (Bowen, 1985:415). También en Inglaterra durante el siglo XIX el Estado intervino activamente en la educación. Aquí, aunque se declaró la obligatoriedad de alcanzar determinado nivel de escolarización, un número importante de escuelas quedaron en manos privadas, principalmente de las organizaciones religiosas, aunque con financiación estatal<sup>484</sup>.

En España, la estatización de la enseñanza tuvo un capítulo propio en la Constitución de Cádiz, que intentó inculcar a la educación un carácter liberal e ilustrado. La política educativa se situaba en el contexto de políticas destinadas a desmantelar el Antiguo Régimen, entre las que se encontraban las desamortizaciones, la supresión de la Inquisición o la abolición de los señoríos y gremios, instaurando un modelo de ciudadanía propio de un sistema liberal burgués (Viñao, 1994:48). La Constitución de Cádiz plasmó esos esfuerzos liberales ordenando que en todos los pueblos existiera una escuela primaria, que tenía como finalidad enseñar a los niños a leer, escribir y contar, pero también contribuir a la formación de los ciudadanos, enseñando los deberes civiles básicos. Sin embargo no había llegado todavía la hora de la secularización de los contenidos: la educación primaria debía también enseñar el catecismo católico<sup>485</sup>. La vuelta de los Borbones significó un retorno al estado de cosas anterior a Cádiz: se colocaron todos los niveles de instrucción bajo la supervisión

---

<sup>482</sup> La libertad constitucional de enseñanza fue utilizada por los católicos para recuperar las posiciones perdidas bajo la ocupación francesa y bajo Napoleón, y después bajo Guillermo primero, mientras que los liberales, con la ayuda de los socialistas desde fines del siglo XIX, se oponían a ella. La ley Nothomb de 1842 obligó a las comunas a organizar una enseñanza primaria que podía ser dada en una escuela libre que era *adoptada* por la comuna. Un gobierno liberal (1878-1884) puso fin al régimen de la adopción. A partir de entonces, sólo la escuela pública fue reconocida. Los católicos ganaron las elecciones en 1884 y permanecieron en el gobierno hasta 1914. Durante este periodo fueron aprobadas leyes de restauración del antiguo régimen de adopción.

<sup>483</sup> En Alemania, el predominio protestante hizo que la estatización de la educación no tuviera el carácter de conflicto con la Iglesia que asumió en los países católicos. Una vez más, la estatización de la educación no significó la exclusión de la enseñanza religiosa de las aulas. Las reformas que se introdujeron en la década de 1870 prácticamente eliminaron la influencia eclesiástica en las escuelas, aunque en las regiones católicas la Iglesia conservó el control de un sistema de escuelas separado.

<sup>484</sup> Dos leyes de fines del siglo XIX, la *Elementary Education Act* de 1870 y la *Elementary Education Act* de 1880 establecieron la obligatoriedad de la educación primaria y dispusieron financiación estatal para las escuelas.

<sup>485</sup> Para los defensores de la Alianza del Trono y el Altar la solución era clara: la dirección de la educación debía recaer en la Iglesia. Entre los liberales, en cambio, había discusiones: mientras que unos abogaban por el monopolio estatal, otros estaban a favor de la libertad de enseñanza. El documento más importante de la época es el *Informe* de Manuel José Quintana (1813) que precedió al *Dictamen y proyecto de Decreto sobre el arreglo general de la Instrucción Pública* (1814). Ambos acusaban influencia de las posturas educativas de Condorcet (Viñao, 1994:47-48).

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

eclesiástica tanto en cuanto a los contenidos como en lo relativo a la designación de profesores. La ley Moyano<sup>486</sup>, de 1857, organizó la educación pública en todos sus niveles, incluyendo en los programas la formación en moral y doctrina cristiana y permitiendo también la enseñanza privada. Hacia fines del siglo XIX, sin influjo sobre las universidades, y casi sin influjo sobre los institutos secundarios, la Iglesia Católica centró su atención en las escuelas primarias. Los gobiernos liberales intentaron restringir la libertad de enseñanza (base del funcionamiento de las escuelas católicas) sometiéndola a ciertos controles estatales (Martín Hernández, 1994:554-556; Montero, 1994:285). La Constitución republicana de 1931 declaró a la educación atribución esencial, aunque no centralizada, del Estado y reconoció a las comunidades religiosas el derecho de enseñar sus doctrinas en sus propios establecimientos, bajo la inspección del Estado.

Un proceso parecido, aunque no idéntico, de estatización de la educación se produjo en América. El establecimiento de la instrucción pública en los Estados Unidos data de las décadas del '40 y del '50 del siglo XIX<sup>487</sup>. Entre los Padres Fundadores ya se invocaba la necesidad de una instrucción universal como base para la formación de una ciudadanía responsable. En una perspectiva que recuerda a la postura de Condorcet, los fundadores de la nación estadounidense habían concebido una educación que sirviera para *americanizar* a la población, es decir, para inculcarle el espíritu patriótico

---

<sup>486</sup> En el periodo isabelino se llevó adelante una reforma liberal moderada de la enseñanza primaria (a través de la ley Someruelos de 1838), así como de la *segunda enseñanza* y la enseñanza universitaria (plan Pidal de 1845). El Plan Pidal tenía como finalidad lograr la secularización de estos niveles de enseñanza. El Concordato de 1851, sin embargo, reconoció a la Iglesia un derecho de inspección para garantizar la ortodoxia religiosa en cualquier enseñanza. Resulta significativo que el mismo año en que se celebraba el concordato, Donoso Cortés, publicaba su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* ([1851]1978), en el que defendía vigorosamente la escuela católica, opuesta en su visión a la escuela liberal atea y a la escuela democrática socialista. La Ley Moyano de 1957 convalidó la situación existente en la enseñanza. Se mantenía la libertad de creación de centros docentes prevista en planes anteriores, pero también el derecho de inspección eclesiástica previsto en el concordato.

Durante el sexenio revolucionario la burguesía liberal y progresista intentó proyectar su programa educativo a través de una serie de decretos. Así, el decreto-ley de libertad de enseñanza de 21 de octubre de 1868 liberalizó totalmente la educación, descentralizó su gestión y expresó, en su exposición de motivos, el anhelo de que ella llegara algún día a ser totalmente privada. Se trataba de un proyecto liberal en su forma más pura. Sin embargo, los cambios no produjeron los resultados esperados. Aunque el concordato de 1851 seguía formalmente vigente, la libertad religiosa y la libertad de cátedra proclamadas por el gobierno revolucionario chocaban con el derecho de inspección en él reconocido. En un contexto histórico en el que la educación pública había estado tan férreamente sometida a la censura religiosa, proclamar la libertad de enseñanza era abrir el camino a la formación de escuelas libres y no religiosas.

La Constitución de la Restauración borbónica reconoció un estatuto de tolerancia hacia los no católicos, junto con la libertad de creación de centros docentes. Aunque la posición dominante al influjo de los sectores conservadores católicos condujo a aceptar sólo la libertad de enseñanza en este sentido de la libre creación de centros docentes, y no en el sentido de libertad de cátedra, la necesidad de conjugar el estatuto de tolerancia con las exigencias del concordato hizo que el control eclesiástico sobre la educación se fuera limitando, llegando así a una reducida (aunque cada vez mayor) libertad de cátedra (Montero, 1994:280-285). La libertad de creación de centros docentes, por su parte, sirvió para aumentar el número de establecimientos privados a los que concurrían los hijos de la burguesía conservadora.

<sup>487</sup> Para los Estados Unidos, ver Richet *Les « guerres scolaires » américaines : les églises, la Cour Suprême et la religion dans les écoles* (2003).

## Capítulo VI

### El compromiso religioso de la esfera estatal

(Calam, 1981:59-60)<sup>488</sup>. La escuela es un punto de observación privilegiado para estudiar las dinámicas del principio de no establecimiento inscrito en la Constitución estadounidense. Las batallas que se libraron en torno de la escuela son inseparables del creciente pluralismo religioso estadounidense y de las relaciones de fuerza entre las diferentes iglesias, así como de las tensiones entre el poder central y los Estados y entre grupos liberales y conservadores. Después de la Segunda Guerra Mundial, la Corte Suprema comenzó a jugar un papel fundamental a este respecto. Hasta entonces las tensiones provocadas por el intento de las élites protestantes de *americanizar* a los grupos inmigrantes católicos, ortodoxos y judíos habían sido gestionadas a nivel de los Estados locales. Los compromisos logrados sobrevivieron mientras la hegemonía protestante se mantuvo (Richet, 2003).

En América Latina, el Estado surgido de las guerras de Independencia del siglo XIX también asumió competencias educativas, arrebatándoselas a la Iglesia Católica. El Estado asignó a la política educativa un papel integrador. La estatización de la enseñanza se concibió como un instrumento para lograr el consenso entre diversos sectores sociales. Pero al mismo tiempo, la secularización de la política se presentaba como un requisito para la afirmación del poder estatal. Por ello, la asunción por parte del Estado de las funciones educativas, en desmedro de la posición de la Iglesia Católica, es indisociable de la secularización de la política considerada en un sentido amplio (Ossenbach, 1993).

La rapidez con la que se consolidó el sistema educativo estatal dependió de la solidez que pudieron lograr los nacientes Estados nacionales. En países como Argentina, Uruguay o Chile, la pronta estabilidad del Estado permitió la creación de un fuerte sistema educativo. Por el contrario, en Estados menos consolidados, la construcción estatal debió apoyarse más en los aparatos represivos como el ejército que en la educación. El grado de consolidación del Estado permite también explicar la naturaleza y la fuerza de los enfrentamientos entre éste y la Iglesia. Allí donde la consolidación del Estado se consiguió tempranamente, el conflicto se fue absorbiendo en la medida en que los grupos conservadores defensores de las prerrogativas eclesiásticas fueron incorporados a las propias estructuras estatales. En cambio, allí donde como consecuencia de su debilidad el Estado tuvo mayor dificultad en asumir las funciones que antes desempeñaba la Iglesia, se produjeron guerras civiles, como sucedió en México y Colombia (Ossenbach, 1993).

Aunque la educación se instituyó como deber del Estado y de los individuos, ella no fue concebida, al menos en el momento inicial del desarrollo de los sistemas

---

<sup>488</sup> Estas ideas se consagraron en las disposiciones estatales que adoptaron la educación primaria gratuita (Nueva York 1867, Pennsylvania 1868, New Jersey 1871, Ohio 1853, Wisconsin 1848, Indiana 1852, Illinois 1855, Iowa 1858, Michigan 1869). El sur de los Estados Unidos debió esperar un poco más, hasta que se curaran las heridas de la guerra civil y se erosionaran lentamente las antiguas tradiciones, para aceptar que el dinero de los impuestos se destinara a la educación pública (Calam, 1981:62).

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

educativos nacionales, como un derecho del individuo. Por otra parte, y como hemos visto, la estatización de la enseñanza no significó forzosamente que el Estado asumiera el monopolio de la misma. En aquellos lugares en los que el Estado intentó afirmarse en el monopolio educativo, la idea de derecho asociada a la educación apareció en la reivindicación de algunas organizaciones, en particular las religiosas, a través del concepto de *libertad de enseñanza*: la libertad afirmada, frente al Estado, de establecer y mantener centros privados de enseñanza no sometidos a la autoridad estatal (Puelles, 1993).

En la vanguardia de la lucha por la libertad de enseñanza se ubicó la Iglesia Católica (Poulat, 1987:229). En este contexto, decir *libertad de enseñanza* equivale a decir *derecho a impartir una enseñanza religiosa*. En efecto, la libertad de enseñanza es el modo en que, en lenguaje católico, se expresa la oposición al monopolio estatal de la enseñanza para de este modo mantener aunque sea parcialmente cierto control sobre los establecimientos de enseñanza.

Pío IX, en el ya nombrado *Syllabus*, realizó una condena de la Modernidad en educación. Una de las proposiciones liberales sobre las que se lanzó anatema fue, precisamente, aquella según la cual la educación de la juventud ha de estar en manos de la autoridad civil. Más aún: condenó la perspectiva liberal según la cual la educación pública ha de estar sustraída de la injerencia de la Iglesia<sup>489</sup>. En la misma línea, León XIII, en la encíclica *Libertas* condenó la sustracción de la enseñanza del poder del magisterio eclesiástico:

“Es evidente, por tanto, que la libertad de que tratamos, al pretender arrogarse el derecho de enseñarlo todo a su capricho, está en contradicción flagrante con la razón y tiende por su propia naturaleza a la perversión más completa de los espíritus. El poder público no puede conceder a la sociedad esta libertad de enseñanza sin quebrantar sus propios deberes”<sup>490</sup>.

Paradojas del magisterio católico, que se opone a la libertad de enseñanza y se convierte al mismo tiempo en su más firme defensor. Sucede que la Iglesia se opone a esta libertad cuando ella es entendida en su sentido de asunción de la educación por parte del Estado que confiere libertad a los profesores para que actúen con independencia de la Iglesia. Pero se convierte en su primer heraldo cuando, frente al irrefrenable avance de la estatización educativa, la Iglesia reivindica la potestad de gestionar algunas escuelas. Lo que sucede, en definitiva, es que la Iglesia sigue considerando que la educación de las nuevas generaciones es una materia que cae bajo su tutela. Pío XI, ya en el siglo XX, insistía en la idea de que la educación pertenece de modo eminente a la Iglesia<sup>491</sup>.

---

<sup>489</sup> Pío IX *Syllabus* (1864), párrafos 45 y 47.

<sup>490</sup> León XIII *Encíclica Libertas* (1888), párrafo 19.

<sup>491</sup> Pío IX *Encíclica Divini Illius Magistri* (1929).

## Capítulo VI

### El compromiso religioso de la esfera estatal

La libertad de enseñanza no fue invocada sólo por sectores religiosos. En aquellos Estados, como España o Italia, en los que la Iglesia Católica continuó ejerciendo un fuerte control, de hecho o de derecho, sobre el sistema educativo público, la libertad de enseñanza fue invocada por sectores liberales para hacer frente al Estado confesional. Así, en España la Institución Libre de Enseñanza fundada por Francisco Giner de los Ríos en 1876 o las escuelas laicas italianas anteriores a la unificación, son ejemplos de reacciones a un sistema de escuelas estatales materialmente confesionales (Puelles, 1993).

\*\*\*\*\*

En íntima vinculación con el proceso de estatización de la enseñanza se encuentra el de secularización de sus contenidos. La secularización de los contenidos de la enseñanza adoptó la forma clásica de un debate sobre la presencia o la exclusión de la educación religiosa en las escuelas públicas. La cuestión, sin embargo, excede este ámbito más estrecho. En realidad, se trata de preguntarse más genéricamente sobre el modo de selección de los contenidos que se enseñarán en las escuelas, y su relación con las creencias y las autoridades religiosas. En punto a nuestro desarrollo, para simplificar la presentación, nos limitaremos a la cuestión de la enseñanza de la religión en las escuelas públicas.

No ha de pensarse que la secularización de la enseñanza ha implicado en todos los casos la total eliminación de las enseñanzas religiosas en las escuelas. En algunos casos, como Francia o los Estados Unidos, el principio jurídico de neutralidad estatal ha sido interpretado en el sentido de que la formación religiosa no tiene su lugar en la escuela pública. Sin embargo, en otros países la secularización ha significado el mantenimiento de los cursos de instrucción religiosa, pero con carácter no obligatorio (con lo que se recuerda que, precisamente, uno de los aspectos de la secularización es la pérdida del carácter obligatorio de las creencias religiosas); o bien se ha producido una suerte de *secularización interna* de la propia enseñanza religiosa, de modo que ésta se ha mantenido pero con carácter no confesional (es decir, a través de la enseñanza de la religión como hecho social e histórico). En razón del carácter paradigmático de la secularización de las instituciones políticas en Francia y en los Estados Unidos, los veremos con cierto detalle<sup>492</sup>.

En Francia, el punto de partida previo a la laicización de los contenidos de la educación pública ha de encontrarse en la ley Falloux, de 1850, que organizó un sistema

---

<sup>492</sup> Para un estudio de estas modalidades en relación con el derecho constitucional ver Starck *Éducation religieuse et Constitution* (2003).

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

de educación multi-confesional, en el contexto del sistema de cultos reconocidos<sup>493</sup>. Según esta ley, la escuela podía ser católica, protestante o judía, o incluso mixta; pero no podía ser neutra. Un maestro no podía ser nombrado sino en una escuela que correspondiera a su religión. Así, no se podía ser maestro si no se pertenecía a uno de los cultos reconocidos. Los padres no tenían manera de sustraer a sus hijos de la enseñanza religiosa. El panorama cambió radicalmente en el último cuarto del siglo XIX. En ese momento, al discutirse las leyes de educación laica, se debatieron dos grupos enfrentados. Por un lado, el grupo de los republicanos radicales, con Paul Bert y Ferdinand Buisson a la cabeza, que buscaba la instauración de una *religión patriótica*, que permitiera una subordinación de los derechos individuales a la pertenencia cívica que supone la nación. Por otro lado, el anti-jacobino Jules Ferry, que desconfiaba de una caracterización de la República como cuerpo indiviso. Ferry, aunque creía que la laicización de la moral debía acompañarse de una enseñanza cívica sobre la legitimidad del Estado republicano y que esto podía ser un factor de construcción de una religión civil, era hostil a una completa absorción del individuo por el grupo. La oposición entre Bert y Ferry reproducía aquella que, sobre el plano más general de las relaciones iglesias-Estado, oponía a Émile Combes y Aristide Briand (Baubérot, 2004:170; Haarscher, 2005:29-30).

Resultado de estas luchas fueron la ley de 1881 sobre la gratuidad de la enseñanza y la ley de 1882 sobre la obligatoriedad de la enseñanza primaria<sup>494</sup>. Esta última ley abrogó las disposiciones de la Ley Falloux de 1850 que daban a los ministros de los cultos un derecho de inspección y de dirección en las escuelas primarias públicas y privadas. La escuela se emancipó así de toda tutela religiosa<sup>495</sup>. La ley de 1882 estipulaba además que debía dejarse un día libre a la semana, además del domingo, para permitir a los padres que lo desearan dar instrucción religiosa a sus hijos fuera de los espacios escolares. La instrucción moral y religiosa en la enseñanza pública fue reemplazada por instrucción moral y cívica.

---

<sup>493</sup> La ley era una ley de reacción, fundada sobre la alianza de la burguesía y el clero. Se basaba en la ilusión de que la crisis político-social de Francia era el resultado de su decadencia religiosa y el equívoco según el cual la burguesía creía que las virtudes cristianas enseñadas en las escuelas públicas podrían contribuir a mantener el orden público, y la Iglesia Católica creía que el restablecimiento de estas virtudes aproximaría la sociedad del ideal católico (Poulat, 1987:258-259).

<sup>494</sup> Loi du 16 juin 1881 sur la gratuité de l'enseignement primaire (loi Ferry). Loi du 28 mars 1882 sur l'enseignement primaire obligatoire (loi Ferry).

<sup>495</sup> Esta separación fue confirmada por una ley de 1886 que estableció que en las escuelas públicas la enseñanza debía ser confiada al personal laico (Loi du 30 octobre 1886 sur l'enseignement primaire [loi Goblet]). La ley se refiere sólo a las escuelas primarias. Para las secundarias, el principio tiene sólo un valor consuetudinario, afirmado por una decisión del Consejo de Estado de 1912 (*Abbé Bouteyre*). En 1901 (Loi relative au contrat d'association [loi Waldeck-Rousseau]) se prohibió a los miembros de congregaciones religiosas no autorizadas dirigir establecimientos educativos o enseñar en ellos (prohibición dirigida particularmente contra los jesuitas). En 1904 se estableció la prohibición de la enseñanza por parte de las congregaciones religiosas, reemplazando la ley anterior. Las normas sobre enseñanza de congregaciones fueron luego derogadas.

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

El tandem *escuela laica – moral laica* fue el punto de partida para la privatización de la religión que culminaría con la ley de separación de 1905. Desde el punto de vista de los republicanos, la laicización de la escuela pública aparecía como más urgente que la separación institucional entre el Estado y las organizaciones religiosas. Este modo de proceder tenía dos razones fundamentales: la necesidad de construir la identidad nacional y la táctica de mantener tranquila a la Iglesia Católica sin romper el concordato (Baubérot, 1990a:53; 2004:21).

Como la laicidad en la escuela impedía por principio que las comunidades religiosas mantuvieran su dominio sobre la esfera pública y su poder sobre las almas de los futuros ciudadanos, era necesario preguntarse qué sería aquello que reemplazara a la religión como guía de la vida común. La respuesta fue la construcción de una moral laica y republicana, que habría de transmitirse a través del sistema educativo<sup>496</sup>.

El ideal de la escuela laica francesa era el ideal de un centro de formación de los ciudadanos, que fuera capaz de educarlos en los principios de la Revolución, haciendo que se reconocieran en los ideales de libertad e igualdad. Se construyó así, junto al mito de la *laïcité* identificada con lo universal, el mito de la escuela laica identificada también con lo universal. La formación religiosa es lo particular, lo propio de cada familia, de cada grupo. Su lugar es el mundo privado. La escuela es el ámbito de lo público, de lo universal. Allí no hay espacio para la enseñanza religiosa, que es convenientemente reemplazada por una moral laica, republicana y (presuntamente) compartida por todos. Es la realización, en este sentido al menos, del proyecto educativo del liberal y racionalista Condorcet, que había dicho, unos años después de la Revolución, que

“las opiniones religiosas no pueden formar parte de la instrucción común, porque, debiendo ser la elección de una conciencia independiente, ninguna autoridad tiene derecho a preferir una frente a otra; de ahí la necesidad de hacer la enseñanza moral rigurosamente independiente de estas opiniones” (Condorcet, [1791]2005:37, traducción nuestra).

---

<sup>496</sup> Tres corrientes principales se opusieron respecto de la conformación de esa moral laica. En primer lugar, el espiritualismo protestante ultraliberal, cuyo representante más influyente fue Ferdinand Buisson. Este espiritualismo estaba muy marcado por la filosofía de Victor Cousin y era una continuación del deísmo del siglo XVIII. La segunda corriente era heredera del positivismo comtiano. Aquí se situaron personajes como Émile Littré (que pregonaba una moral basada sobre las obligaciones de solidaridad que surgen de la vida en sociedad), Émile Durkheim y Lévy-Bruhl (para quienes la moral social se basa en la solidaridad orgánica derivada de la división social del trabajo) y un positivismo más ortodoxo (que busca restablecer la religión de la humanidad de la que hablaba Comte). La tercera corriente fue el socialismo de Jaurès. Para Jaurès el socialismo era la culminación natural de los ideales de la Revolución, porque implicaba el cumplimiento del principio de fraternidad. La escuela debía ser neutra desde la perspectiva religiosa, pero no desde la perspectiva política, porque ella debía guiar hacia esos ideales (Haarscher, 2005:131-137). Es en este sentido que Jaurès criticaba, a comienzos del siglo XX, el concepto de *neutralidad* aplicado a la escuela. La escuela laica, la escuela republicana, no puede ser neutral frente a la verdad. La verdad, claro está, es la verdad de la ciencia moderna. La idea de la neutralidad de la escuela es un concepto, creía Jaurès, utilizado por los sectores clericales, para evitar la enseñanza de las verdades naturales que se oponen a la Revelación. La neutralidad era utilizada en primer lugar por el partido clerical que intenta imponer sus concepciones y sus dogmas. Ante la imposibilidad de colmar la enseñanza con sus ideas despóticas, pretendía por lo menos la enseñanza esté vacía de contenidos. Por ello reclamaban de repente una neutralidad que durante tanto tiempo ellos habían violado.

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

La moral laica de la escuela francesa de fines del siglo XIX oponía a sí misma la particularidad de las religiones, y creía encontrar en la ciencia un fundamento sólido, porque lo que se enseñaba se decía una moral científica, descriptiva y normativa<sup>497</sup>. Aunque en un primer momento la moral laica fue de inspiración espiritualista y para nada hostil a la religión, fueron luego las mentalidades científicas las que ejercieron mayor influencia. La moral enseñada en la escuela era una instrucción moral y cívica, que buscaba imprimir el amor a los principios de la República. De hecho, la misma estructura escolar tenía un valor moral: la gratuidad de la escuela permitía agrupar a estudiantes de diferentes clases sociales (Baubérot, 1990a:88-91; Willaime, 1998:8). La afirmación de universalidad de la moral laica queda patente en la célebre carta de Jules Ferry a los maestros:

“En el momento de proponer a los alumnos un precepto o una máxima cualquiera, pregúntese si hay un solo hombre honesto que pueda ofenderse por lo que usted va a decir. Pregúntese si un padre de familia, digo bien, uno solo, presente en su clase y que lo está escuchando, podría de buena fe rechazar su asentimiento a lo que usted va a decir. Si es así, absténgase de decirlo; si no, hable abiertamente, pues lo que va usted a comunicar al niño no es su propia sabiduría, es la sabiduría del género humano”<sup>498</sup>.

También en los Estados Unidos la conformación de la educación pública en relación con la enseñanza religiosa ha seguido un camino conflictivo. Sin embargo, por su naturaleza federal y descentralizada, es difícil encontrar un patrón único que pueda resumirse en un proyecto de ley sobre educación, sus partidarios y detractores, su implantación y sus reformas. Para descifrar el caso estadounidense, en cambio, hay que seguir las claves del debate teórico y político que se expresa en variadas formas y que, en buena parte de los casos, termina en una decisión de la Suprema Corte de Justicia. Como lo deja planteado Martha Nussbaum (2009:239-258), el problema de religión en las escuelas estadounidenses se centra en este dilema: la necesidad de fomentar la moralidad cívica (a la que la religión puede contribuir), por un lado; y la necesidad de

---

<sup>497</sup> De todos modos, la transformación no fue demasiado radical en sus inicios. La *instrucción moral y cívica* que reemplazó a la *instrucción moral y religiosa* siguió siendo la misma moral tradicional. La moral enseñada por la escuela laica no fue otra que la moral ancestral, la *moral de nuestros padres*, es decir, la moral cristiana. Eso sí: el origen de los deberes morales ya no se encontró en Dios, sino en la propia conciencia (Poulat, 2003:383-385). Aunque los *deberes hacia Dios* fueron mantenidos en los programas de moral hasta 1923, los maestros hablaban lo menos posible de religión, porque sabían de lo conflictivo del tema. La religión, aunque no era completamente ignorada, sí era marginalizada (Baubérot, 1990a:149; Willaime, 1998:8). La Liga Francesa de la Enseñanza propuso que, en contrapartida de la supresión de la enseñanza religiosa en los programas oficiales de educación primaria, se incluyera, en las escuelas normales, nociones elementales de historia de las religiones. En 1905 se produjo una modificación de los programas de las escuelas normales, y se suprimieron todas las menciones a Dios y a la vida futura; sin embargo, no se incluyó la formación en historia de las religiones. En la enseñanza superior, en particular con la creación de la sección de ciencias religiosas de la Escuela Práctica de Altos Estudios en 1886, luego de la supresión de la facultad de teología de la Sorbona un año antes, el estudio histórico y no confesional de los fenómenos religiosos se vio plenamente reconocido. Sin embargo, la Iglesia Católica seguía considerando no sólo que las ciencias religiosas no podían ser neutras, sino que ellas eran abiertamente hostiles a la religión católica (Willaime, 1998:9).

<sup>498</sup> Jules Ferry: *Carta a los maestros* (17/11/1883).



## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

que las escuelas sean imparciales con los niños, cuyos padres tienen diferentes religiones o son incluso no religiosos. Se trata, en definitiva, de la tensión entre cohesión social y autonomía.

En un antecedente digno de mención, James Madison se opuso a que los profesores de religión cristiana fueran pagados con fondos públicos, ya que promover públicamente una religión quebraría la armonía existente entre los diferentes grupos religiosos<sup>499</sup>. En el siglo XX, dos importantes sentencias de la Corte Suprema abordaron este tema. En una decisión de 1948 la Corte Suprema entendió que la enseñanza de la religión en las escuelas públicas durante el horario de clase (y con clases alternativas para los alumnos que no quisieran asistir a la clase de religión), aunque fuera por maestros pagados por organizaciones privadas interesadas en esa enseñanza, es contraria a la primera enmienda<sup>500</sup>. En cambio no viola la primera enmienda que se permita a los alumnos salir de las escuelas durante el horario de clases para participar en cursos de formación religiosa (que no son pagados ni promovidos por las escuelas públicas)<sup>501</sup>.

La Corte Suprema también ha tratado de las plegarias en las escuelas públicas. Aunque, como hemos visto en el capítulo III, ha tenido mucha flexibilidad en algunos ámbitos relacionados con la *establishment clause*, se ha mostrado mucho más rígida en lo que a las plegarias se refiere (Levy, 1994:187)<sup>502</sup>. Hacia fines de los años '50, el Estado de Nueva York exigió que las actividades de las escuelas comenzaran con una plegaria que, aunque no podía identificarse con ninguna denominación religiosa en concreto, hacía referencia a Dios Todopoderoso. Si bien no existía coerción para participar en la plegaria, los niños que no lo hacían eran aislados del grupo mientras ésta tenía lugar. La Corte encontró la práctica inconstitucional porque, entendió, no hace falta que exista coerción sobre las personas para que haya una violación de la *establishment clause*, a diferencia de lo que sucede con la *free exercise clause*<sup>503</sup>. Muchos grupos religiosos se movilizaron en contra de la sentencia y se presentaron propuestas de enmiendas constitucionales tendientes a modificar la interpretación dada por la Corte (House, 2008). Con el mismo criterio, se declaró inconstitucional la lectura de la Biblia en las escuelas. Pennsylvania había aprobado una ley que obligaba a esta lectura, seguida por el recitado de la *Lord's Prayer*. Aunque una modificación posterior de la ley había permitido que los alumnos cuyos padres lo solicitaran pudieran

---

<sup>499</sup> Madison *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments* (1785).

<sup>500</sup> Supreme Court of the United States: *McCullum v. Board of Education*, 333 US 203 (1948).

<sup>501</sup> Supreme Court of the United States: *Zorach v. Clauson*, 343 US 306 (1952).

<sup>502</sup> De todos modos, no siempre los Estados han acatado las reglas establecidas por la Corte Suprema. Y dado que no todos los casos resueltos por los tribunales estatales llegan a la alta instancia federal, en los hechos no ha sido siempre posible hacer efectivas la reglas de la Corte (House, 2008).

<sup>503</sup> Supreme Court of the United States: *Engel v. Vitale*, 370 US 421 (1962).

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

ausentarse de la clase (por lo que no había coerción), la Corte declaró inconstitucional la disposición<sup>504</sup>.

En otros países europeos la secularización de los contenidos de la enseñanza no siguió la forma de una exclusión de la enseñanza religiosa, sino alguna otra de las vías mencionadas más arriba. En efecto, incluso en aquellos países en los que la educación religiosa se mantuvo, puede hablarse de una cierta secularización, ya sea por la desconfesionalización de los contenidos propiamente dichos, ya sea porque la educación religiosa, aunque presente, se tornó no obligatoria. En Inglaterra, todas las escuelas que forman parte del sistema público de enseñanza (escuelas estatales y privadas con concierto, en su mayoría religiosas) deben ofertar una asignatura en la que se enseña la religión como hecho cultural. Las escuelas religiosas que reciben financiación estatal imparten educación confesional, pero es posible obtener dispensas para su cursado. En las escuelas se realizan también actos religiosos, aunque los padres pueden obtener dispensas para sus hijos<sup>505</sup>. En Alemania, las escuelas públicas imparten cursos de religión cristiana (católica o de alguna confesión protestante), aunque los padres, y a partir de una cierta edad los propios alumnos, pueden elegir si participan en estos cursos de formación religiosa o en cursos de ética secular<sup>506</sup>. Algo parecido sucede en Austria. En Bélgica también se dictan clases de religión en las escuelas, aunque con carácter no obligatorio<sup>507</sup>.

En España, la secularización de los contenidos de la enseñanza fue promovida en el siglo XIX por los liberales, los krausistas y los institucionistas, así como los liberales y republicanos en el XX (Negrín, 1985:206). Aunque existieron algunos

---

<sup>504</sup> Supreme Court of the United States: *Abington Township School District v. Schempp* (resuelto conjuntamente con *Murray v. Curtlett*, 374 US 203 [1963]). Sobre esta materia han existido otros casos jurisprudenciales. En uno de ellos, la Corte dijo que no era inconstitucional que las leyes educativas previeran un momento de silencio para la meditación o la oración. Pero que éstas se volvieran inconstitucionales si (como era el caso en cuestión) incorporaban alguna mención de que la plegaria era la actividad favorecida o si un observador objetivo podía, a la luz de los antecedentes de la norma, concluir que su propósito era el favorecer a una religión. Supreme Court of the United States: *Wallace v. Jaffree*, 472 US 38 (1985). La Corte también decidió que era inconstitucional la plegaria en las ceremonias de graduación de las escuelas secundarias, así como en los eventos deportivos escolares cuando mostraba una adhesión de la propia escuela a una creencia religiosa. Supreme Court of the United States: *Lee v. Weisman*, 505 US 577 (1992).

<sup>505</sup> El sistema está organizado por la *Education Act* de 1944 y por la *Education Reform Act* de 1988. Ver al respecto el estudio de Celador *El sistema de enseñanza de la religión en el Reino Unido y España* (2005b) y White *Une inadaptation des programmes ? L'éducation religieuse obligatoire en Grande-Bretagne* (2002). En Irlanda sucede algo parecido. Hasta 1992, en las escuelas integradas al sistema estatal se daba una enseñanza religiosa de carácter cristiano pero no denominacional, con posibilidad de obtener excepciones. Después de este año, se pasó a un sistema de educación religiosa como hecho cultural. Las escuelas católicas (que están fuera del sistema público) imparten una educación religiosa confesional, aunque contemplan la posibilidad de dispensas.

<sup>506</sup> La Ley Fundamental de Bonn, siguiendo el mismo camino que la Constitución de Weimar, establece que la instrucción religiosa es una materia de enseñanza regular en las escuelas públicas, con excepción de las escuelas no confesionales.

<sup>507</sup> El gobierno liberal (1878-1884) estableció, en la escuela pública, el estudio obligatorio de la moral y la exclusión de la religión de los programas de enseñanza. Cuando los católicos volvieron al gobierno (1884-1914), la educación católica volvió a las escuelas. Una ley de 1959 restableció la enseñanza opcional de moral no confesional al lado de los cursos de religión dispensados incluso en las escuelas públicas primarias y secundarias.

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

intentos previos de secularización<sup>508</sup>, no fue sino hasta el periodo de la II República que se instauró un verdadero sistema de educación laica. La Constitución republicana de 1931 implicó así un paso más en la política secularizadora que ya se venía dando bajo el impulso de los liberales. La enseñanza debía ser laica, y el nivel primario además gratuito y obligatorio.

En la política educativa de este periodo tuvo una importante influencia la Institución Libre de Enseñanza, mencionada más arriba. Giner de los Ríos (1882:76-80) creía que se debía excluir la enseñanza religiosa confesional en las escuelas, aunque se distanciaba conscientemente del modelo francés de laicidad al que consideraba también una forma de *confesionalidad* racionalista y hostil a las religiones. Sustentada en los ideales de la burguesía progresista y en la ideología krausista, y con el objetivo de formar a las clases dirigentes, la Institución promovió una educación no religiosa (Ruiz Berrio y Galino, 1981:207-209).

Durante el periodo franquista todo el sistema educativo fue puesto bajo el control de la Iglesia Católica, adaptándose al dogma y a la moral católicos, al tiempo que se disponía la enseñanza obligatoria de la religión católica en todos los niveles<sup>509</sup>. Aunque al comienzo del periodo la educación recibió un marcado carácter autoritario, éste se fue atenuando con el transcurso del tiempo (Martínez de Pisón, 2000b:377; García Garrido, 1994:850-858), lo que se manifestó en las sucesivas leyes educativas<sup>510</sup>. La recuperación democrática garantizó la libertad religiosa, también en el ámbito educativo. Pero en razón de un concordato con la Iglesia Católica, y otros acuerdos posteriores con confesiones minoritarias, la educación religiosa se mantiene en las escuelas, aunque con carácter no obligatorio<sup>511</sup>.

La educación religiosa también tiene carácter opcional en las escuelas públicas de otros países de Europa del sur. Así sucede en Italia, donde el Estado financia la

---

<sup>508</sup> El decreto de 21 de octubre de 1868, durante el periodo revolucionario, excluyó la educación religiosa de las escuelas públicas. La Restauración monárquica en 1874 dejó sin efecto estas medidas, y reimplantó la educación religiosa católica en las escuelas y, más globalmente, el control de la Iglesia sobre los contenidos de la enseñanza. El decreto de 15 de abril de 1913 significó un tímido avance, al permitir la excepción de cursar clases de catecismo a los hijos de las personas que no profesaran la religión católica.

<sup>509</sup> El acuerdo con la Santa Sede de 1941 restableció la vigencia de los primeros cuatro artículos del Concordato de 1851, recuperando así la Iglesia sus prerrogativas educativas: la educación en todos sus niveles había de ser conforme con la doctrina católica, y la Iglesia tenía el derecho de velar por la integridad de la fe y las costumbres en todos los establecimientos de enseñanza. El Fuero de los Españoles de 1945 garantizó la absoluta libertad de los centros educativos privados.

<sup>510</sup> Ley sobre Ordenación de la Universidad Española (1943). Ley Reguladora de la Enseñanza Primaria (1945). Ley de Bases de la Enseñanza Media y Profesional (1949). Ley de Ordenación de la Enseñanza Media (1953). Ley General de Educación y de Financiamiento de la Reforma Educativa (1970).

<sup>511</sup> Según el sistema actualmente vigente, se mantiene la educación religiosa confesional en las escuelas públicas, de manera que los alumnos o sus padres pueden elegir entre una asignatura de religión y una asignatura alternativa. El Tribunal Constitucional ha convalidado este sistema en el Auto 40/1999.

Sobre la evolución del sistema educativo en España, véase el artículo de Martínez Selva *Laicidad versus Confesionalismo-Clericalismo en la escuela española* (2001).

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

educación católica y permite, sin financiarla, la educación confesional de otras religiones. Lo mismo pasa en Portugal<sup>512</sup>.

En América Latina, la educación se vio enormemente implicada en los procesos de secularización del Estado. La instauración de la enseñanza de contenido secular en muchos países, frente a las pretensiones de la Iglesia Católica, contribuyó de modo decisivo a la secularización de la sociedad. La secularización de los contenidos de la enseñanza fue más marcada en los países que atrajeron grandes contingentes de inmigrantes europeos. Sin embargo, la base religiosa común del catolicismo en Latinoamérica no fue cuestionada en forma global en la esfera pública, sino que cumplió, de cara a la formación de la nación, una función unificadora (Ossenbach, 1993).

La instrucción pública asumió la labor esencial de transmisión de los valores integrantes de la identidad nacional que se estaba construyendo. Las enseñanzas patrióticas jugaron el rol fundamental de apoyar la construcción de una identidad colectiva. La educación fue vista como un medio de integración social, tanto de las comunidades aborígenes como de los contingentes inmigrantes, con mayor o menor éxito (Ossenbach, 1993). En este sentido jugaron un rol importantísimo tanto la creación de un *panteón cívico*, con las figuras que los relatos de los recientemente independizados Estados iban creando, como las fiestas cívicas, que fueron paulatinamente reemplazando a las fiestas religiosas<sup>513</sup>.

La oposición de la Iglesia Católica a la estatización de la enseñanza se vio reproducida también en su oposición de principio a la secularización de los contenidos de la educación pública, particularmente una oposición a la eliminación de la instrucción religiosa del currículo obligatorio. Pío IX condenó la educación laica en el *Syllabus* de 1864<sup>514</sup>. Lo mismo hizo Pío XI, en 1929, a través de la encíclica *Divini Illius Magistri*:

“De aquí precisamente se sigue que es contraria a los principios fundamentales de la educación la escuela llamada neutra o laica, de la que está excluida la religión [...] Nos renovamos y confirmamos sus declaraciones [las de Pío IX y León XIII], y al mismo tiempo las prescripciones de los Sagrados Cánones en que la asistencia a las escuelas acatólicas, neutras o mixtas, es decir, las abiertas indiferentemente a los católicos y a los no católicos sin distinción, está prohibida a los niños católicos [...] Y no puede ni siquiera admitirse para los católicos la escuela mixta (peor si, siendo única, es obligatoria para todos), en la cual, aun dándoles, aparte, la instrucción religiosa, reciben la restante enseñanza de maestros no católicos junto con los alumnos acatólicos [...] Ya que no basta el solo hecho de que en ella se dé instrucción religiosa (frecuentemente con excesiva parsimonia), para que una escuela resulte conforme a los

---

<sup>512</sup> Esta enseñanza ha sido juzgada conforme al principio de laicidad del Estado por el Tribunal Constitucional Portugués. Tribunal Constitucional: Acórdão 423/87 (27/10/1987); Tribunal Constitucional: Acórdão 174/93 (17/02/1993).

<sup>513</sup> Ver el estudio de Padilla Arroyo *Secularización, educación y rituales escolares en el siglo XIX* (1999).

<sup>514</sup> Pío IX: *Syllabus errorum* (1864), párrafos 45-48.

## **Capítulo VI**

### **El compromiso religioso de la esfera estatal**

derechos de la Iglesia y de la familia cristiana y digna de ser frecuentada por alumnos católicos. Para ello es necesario que toda la enseñanza y toda la organización de la escuela - maestros, programas y libros, en cada disciplina- estén imbuidas de espíritu cristiano bajo la dirección y vigilancia maternal de la Iglesia, de suerte que la religión sea verdaderamente fundamento y corona de toda la instrucción, en todos los grados, no sólo en el elemental, sino también en el medio y superior”<sup>515</sup>.

\*\*\*\*\*

El tercer aspecto en el que se resuelve la secularización de la educación es el que hemos denominado de separación entre el Estado y las instituciones religiosas de enseñanza. La cuestión, planteada ya a fines del siglo XIX pero con mayor fuerza a lo largo del siglo XX a causa del desarrollo del Estado social, es la del otorgamiento de subvenciones a las instituciones privadas, que en muchos lugares son mayoritariamente de carácter religioso. Una vez más, como no podemos aquí explicar con toda profundidad el tema, nos limitaremos a algunas menciones generales. Hay que aclarar que es justamente en este punto donde el desarrollo de la secularización, en su aplicación al campo educativo, resulta más ambiguo. En una lógica liberal, el Estado decimonónico formuló el principio de que debía mantenerse prescindente respecto de la vida de la sociedad civil. El Estado gendarme no debía inmiscuirse ni para favorecer ni para estorbar el desarrollo de la sociedad civil. Sin embargo, en el siglo XX, el Estado revisó la postura abstencionista. El desarrollo de sus funciones de promoción y fomento implicó entonces una reinscripción en el seno de la sociedad civil de la que no escaparon los establecimientos privados de enseñanza. Como en muchos países la mayoría de éstos son de carácter religioso, se produjo, indirecta y paradójicamente, un reforzamiento de los vínculos del Estado con la religión.

En Francia, la ley Falloux de 1850 permitió la subvención estatal a los establecimientos educativos privados. Este régimen desapareció con la laicización de la enseñanza, pero fue reintroducido en 1959, a través de la ley Debré, que autorizó las subvenciones estatales a las escuelas privadas bajo la condición de aceptar un contrato con el Estado que conlleva obligaciones de respeto a ciertos contenidos. Se abrieron dos posibilidades. Un contrato de asociación permite una amplia financiación a cambio de una estricta sujeción a la autoridad pública. Un contrato simple, más flexible, exige una menor subordinación a las escuelas, pero implica también una financiación menor<sup>516</sup>.

---

<sup>515</sup> Encíclica *Divini Illius Magistri*, párrafos 63-65. Los ejemplos podrían seguir. Así, la declaración de 10/03/1925 de la Asamblea de los cardenales y los obispos de Francia, en la que se decía que las leyes de la laicidad son injustas en primer lugar porque son contrarias a los derechos formales de Dios; y que las leyes de educación laica, en particular, arrebatan a los padres la libertad que les pertenece.

<sup>516</sup> Sobre la educación en Francia entre 1945 y 1990 puede verse el trabajo de Alain Prost (1992) *Éducation, société et politiques*.

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

La discusión de la ley volvió a suscitar las polémicas sobre la relación entre la educación pública y la educación privada, esta última, en su enorme mayoría, confesional (Baubérot, 2004:177). La ley se enmarcaba en un proceso más largo de reconocimiento de la libertad de enseñanza y de apoyo a los establecimientos privados. En efecto, aunque la segunda Asamblea Constituyente de 1946 había rechazado una propuesta de enmienda para incluir en el Preámbulo la libertad de enseñanza, el Consejo Constitucional consideró que la libertad de enseñanza era uno de los *principios fundamentales de las leyes de la República*, incluidos en el Preámbulo de la Constitución de 1946 y dotado de valor constitucional por la Constitución de 1958<sup>517</sup>.

En otros lugares de Europa también hay subvenciones estatales a las escuelas privadas. Tal es el caso, por ejemplo, de Bélgica<sup>518</sup> y España<sup>519</sup>. En Alemania la libertad de establecer y gestionar escuelas privadas está constitucionalmente garantizada, y el Tribunal Constitucional ha deducido de esta garantía constitucional un derecho a la financiación pública<sup>520</sup>. En Inglaterra, la educación está bajo la supervisión del Estado, pero las Iglesias Católica y Anglicana, que antes de la ley tenían el monopolio del sistema educativo, retienen un rol importante. Alrededor de un tercio de las escuelas financiadas por el Estado son gestionadas por estas iglesias. Las minorías religiosas pueden fundar sus propias escuelas con su propia orientación, lo que refuerza el carácter de opción privada del multiculturalismo británico<sup>521</sup>.

También en los Estados Unidos la financiación pública de las escuelas privadas ha sido uno de los grandes temas políticos durante los siglos XIX y XX. Tanto antes como inmediatamente después de la independencia, el concepto de *escuela pública* financiada por el gobierno era extraño a la mentalidad estadounidense. Cuando se hablaba de *public schools* se estaba haciendo referencia a escuelas privadas, abiertas al público. Cuando más adelante el gobierno comenzó a fundar y financiar escuelas, muchas tuvieron entre sus profesores a ministros religiosos. Estas escuelas fueron *nondenominational*, lo que en el lenguaje de fines del siglo XIX no significaba secular, sino más simplemente que la escuela, aunque adoptaba un punto de vista cristiano

---

<sup>517</sup> Conseil Constitutionnel: *Décision 77-87 DC (23/11/1977)*. Dos grandes proyectos de reforma educativa integral fracasaron en las últimas décadas. Bajo la presidencia de Mitterrand se propuso una reforma que estableciera un gran servicio público educativo, unificado y laico. Este proyecto (proyecto de ley Savary) fracasó frente a las grandes manifestaciones de 1984. En 1993, y en sentido contrario, se propuso (proyecto Bourg-Broc) revisar la ley Falloux para subvencionar a las escuelas privadas en proporción al número de sus alumnos. El proyecto también fracasó.

<sup>518</sup> En el periodo de entreguerras el combate educativo se desarrolló alrededor de la cuestión de las subvenciones, cuestionadas por los laicos pero nunca completamente suprimidas cuando ellos están en el poder. Por la ley Collard de 1955 el Estado se reafirmó en su derecho de crear establecimientos educativos en todos los niveles, y las subvenciones a las escuelas católicas fueron reducidas. En 1958 fue firmado un Pacto Escolar que está aún vigente: los dos sistemas (el público y el libre) son reconocidos e igualmente subvencionados; y hay además un tercer sistema, de las provincias y las comunas.

<sup>519</sup> Para España ver Martínez de Pisón *El derecho a la educación y la libertad de enseñanza* (2003).

<sup>520</sup> Bundesverfassungsgericht [Tribunal Constitucional Federal Alemán]: *BVerfGE 75*, pp. 40, 61 y sgtes.; Bundesverfassungsgericht [Tribunal Constitucional Federal Alemán]: *BVerfGE 90*, 107, pp. 114 y sgtes.

<sup>521</sup> *Education Act* (1944).

## Capítulo VI

### El compromiso religioso de la esfera estatal

protestante, no favorecía a ninguna secta protestante por encima de otra. A medida que los católicos y otros grupos minoritarios fueron emergiendo, comenzaron a crear sus propias escuelas, y presionaron para recibir financiación estatal. A partir de entonces, las escuelas privadas fueron típicamente orientadas a dos grupos de personas: las élites y aquellos que disientían de la enseñanza religiosa protestante (Cullather, 2008). Una sentencia de la Corte Suprema de comienzos del siglo XX estableció que resultaba inconstitucional un sistema que obligara a todos los niños de una cierta edad a concurrir a escuelas públicas estatales<sup>522</sup>.

La discusión sobre la financiación de las escuelas privadas ha girado en torno del concepto de *school voucher*: un certificado emitido por el gobierno y entregado a los padres que permite pagar los costos de matrícula de una escuela privada<sup>523</sup>. El sistema de *vouchers* suscita importantes cuestiones bajo la primera enmienda. Para sus defensores, es una forma de promover el libre ejercicio de la religión, permitiendo a los padres elegir las escuelas que son más conformes con sus convicciones. Para sus detractores, dado que los *vouchers* pueden ser usados tanto en escuelas privadas seculares como confesionales, se trata de una forma de apoyo a la religión incompatible con la *establishment clause*.

En los años '40 del siglo XX, la Corte Suprema aceptó la validez constitucional de la subvención a un sistema de autobuses para llevar a los niños a las escuelas tanto públicas como privadas (entre las cuales estaban también las privadas religiosas). La Corte consideró que era una forma de promover el libre ejercicio de la religión (aunque la subvención no estuviera directamente exigida por la *free exercise clause*) que sólo favorecía indirectamente a las escuelas religiosas (el Estado no daba dinero a las escuelas, sino a los padres; si las escuelas se veían favorecidas era por una libre decisión de los padres). No había, entonces, violación de la neutralidad estatal<sup>524</sup>. Sin embargo, más recientemente, la Corte declaró inconstitucional un sistema de financiación de las escuelas privadas (entre las que había escuelas religiosas) por medio de reembolsos financieros<sup>525</sup>. La diferencia con el caso anterior era que en el primero el Estado daba

---

<sup>522</sup> Supreme Court of the United States: *Pierce v. Society of Sisters*, 268 US 510 (1925).

<sup>523</sup> La idea parece remontarse a Thomas Paine quien creía que era conveniente, en lugar de financiar escuelas públicas, dar dinero a los particulares para que cada uno eligiera la escuela de su preferencia. Quienes sostenían las escuelas públicas (escuelas protestantes) intentaron a fines del siglo XIX aprobar una enmienda a la Constitución federal (conocida como enmienda Blaine, por el nombre del senador republicano que la propuso) que prohibiera tal financiación a las escuelas privadas. La enmienda a la Constitución federal fracasó, pero ella fue incorporada en las Constituciones de 37 Estados.

<sup>524</sup> Supreme Court of the United States: *Everson v. Board of Education of Ewing Township*, 330 US 1 (1947).

<sup>525</sup> Supreme Court of the United States: *Sloan v. Lemon*, 413 US 825 (1973). Una sentencia parecida a la del caso *Sloan* fue la dictada en *Committee for Public Education and Religious Freedom v. Nyquist*, 413 US 756 (1973), donde se descalificó por inconstitucional un sistema de ayudas económicas a escuelas privadas que incluía ayudas a las escuelas para el mantenimiento de los edificios y reembolsos y desgravaciones impositivas para los padres que enviaran a sus hijos a escuelas privadas. Utilizando el criterio del test *Lemon*, la Corte juzgó que el efecto real de la medida era la promoción de la religión. Sin embargo, para la Corte, no es inconstitucional un sistema que beneficia igualmente a escuelas públicas y

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

una ayuda general a todos los padres (subvención de autobuses), y no sólo a los que habían elegido escuelas religiosas. Negar a las escuelas religiosas esta ayuda, que era dada con carácter general, habría significado penalizar el libre ejercicio de la religión (habría sido tanto como negar el servicio de bomberos a una iglesia que se estaba incendiando, bajo pretexto de la prohibición de establecimiento religioso)<sup>526</sup>.

Como surge de estos ejemplos, la cuestión de la financiación de las escuelas privadas de carácter religioso oscila entre las coordenadas de la neutralidad estatal y de la libertad religiosa. En efecto, en determinadas interpretaciones de la neutralidad estatal ésta impide financiar, al menos directamente, las escuelas de carácter religioso. En otras interpretaciones, la financiación no sólo no está prohibida por el principio de neutralidad estatal, sino que viene exigida por la libertad religiosa. Subyace en esta última interpretación una consideración de la libertad religiosa como derecho positivo o prestacional, ajena a una caracterización puramente liberal.

Leídas en términos de secularización, estas diferentes posiciones muestran que en algunos casos la diferenciación funcional entre el ámbito de lo religioso y de lo estatal es más marcada que en otros. Sin embargo, en la mayoría de los casos la existencia de vínculos, en este caso de tipo económico, entre el Estado y las comunidades religiosas a través de la financiación de sus establecimientos educativos, confirma que no es posible hacer una lectura lineal de la diferenciación funcional que

---

privadas otorgando deducciones impositivas por gastos escolares a los padres de los alumnos. En *Mueller v. Allen*, 463 US 388 (1983) se aceptó, bajo el análisis *Lemon*, la legitimidad constitucional de este sistema porque las ayudas no iban directamente a las escuelas religiosas (sino a los padres de los alumnos de escuelas religiosas mediante desgravaciones fiscales) y porque el sistema resultaba *neutral* entre escuelas públicas y privadas. Un sistema parecido, puesto en práctica por el Estado de Ohio, fue legitimado en el caso *Zelman v. Simmons-Harris*, 536 US 639 (2002). Más recientemente, en el caso *Arizona Christian School Tuition Organization v. Winn et al.*, 131 US 1436 (2011), la Corte convalidó indirectamente (al reconocer la falta de legitimación activa de los demandantes) un sistema que permitía desgravaciones impositivas respecto de los fondos aportados a organizaciones que daban becas a escuelas privadas religiosas. Ver una crítica en Dworkin *The Court's Embarrassingly Bad Decisions* (2011).

Estos últimos casos terminaron de despejar el camino al poderoso movimiento conocido como *school choice* que, promovido por algunos *think-tanks* y *lobbies* conservadores, busca favorecer el sistema privado de educación mediante ayudas estatales. Uno de los grupos que más ha abogado por la *school choice* es el *Institute for Justice*, que se define a sí mismo como *libertarian*, y entre cuyos objetivos figuran la promoción de derechos clásicos como la propiedad privada o la libertad de expresión frente a lo que consideran *extravagantes* regulaciones legales. Véase la página web del *Institute for Justice*. El grupo ha elaborado guías para ayudar a los defensores de las ayudas públicas a la educación privada a sortear los obstáculos constitucionales: ver Komer y Nelly *School choice and State Constitutions: a guide to designing school choice programs* (2007). Superado el obstáculo de la *establishment clause* federal, sólo resta superar los límites impuestos por las Constituciones locales que contienen ya sea *compelled support clauses* semejantes a la prohibición federal de establecimiento, ya las *Blaine clauses* que mencionamos más arriba. Los teóricos del *school choice* promueven una interpretación de estas cláusulas que permita las ayudas privadas (Carpenter, 2009; Komer, 2009; Gall, 2003). La oposición a los programas de *school choice* proviene fundamentalmente de los sindicatos de maestros.

<sup>526</sup> Sobre otros puntos de cruce entre libertad religiosa, no establecimiento y educación, puede consultarse la información provista por el *First Amendment Center*, organización de la sociedad civil estadounidense que promueve el respeto a la primera enmienda; y por *American United for Separation of Church and State*, otra organización de la sociedad civil estadounidense.



caracteriza a la secularización. Por el contrario, ha de tenerse en cuenta que existen múltiples interferencias entre uno y otro campo.

## **2. UN CASO PARA ANALIZAR: LOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS EN LAS ESCUELAS PÚBLICAS**

Luego de considerar el principio de neutralidad estatal como derivación de la secularización del Estado, y su operatividad en el ámbito de la educación pública, vamos a analizar, a partir de un ejemplo concreto, cómo se pone en funcionamiento ese principio. Nos referiremos a algunas controversias sobre la presencia de símbolos religiosos en las escuelas públicas (subapartado 2) y veremos en qué medida estas controversias movilizan los conceptos de libertad religiosa y neutralidad del Estado (subapartado 3). Pero antes, haremos algunas precisiones sobre la distinción entre lo público y lo privado de la que hemos hablado en el capítulo I (subapartado 1) que nos será de gran utilidad.

### **2.1. ALGUNAS DISTINCIONES: SÍMBOLOS PÚBLICOS Y SÍMBOLOS PRIVADOS**

En el capítulo I hemos hecho referencia a la distinción entre lo público y lo privado, señalando que existen diferentes niveles en que opera esta clasificación. Aquí volveremos sobre esa distinción, agregando cierta complejidad. Este proceder se funda en la idea de que no existe *un* problema de los símbolos religiosos, sino que la problematización de los mismos depende de varios factores y circunstancias<sup>527</sup>, entre las que destacan el lugar en el que aparece el símbolo y el sujeto portador del mismo.

En el capítulo I establecimos una distinción conceptual entre el espacio público estatal, el espacio público no estatal y el espacio privado. Dijimos que el primero es el ámbito en el que están en juego los asuntos colectivos y del que participan las élites dirigentes. El espacio privado, por el contrario, es el ámbito de la familia y de las relaciones de producción capitalistas. El espacio público no estatal, finalmente, tiene una posición intermedia entre ambos: participa de algún modo de lo público, porque es un ámbito relativo a los asuntos colectivos, y de algún modo de lo privado, porque en él participan los sujetos del mundo privado.

---

<sup>527</sup> No existe *un* problema genérico de los símbolos religiosos, es decir, de que en la calle o en la casa, en las tiendas o en los cines, o donde sea, no se puedan hacer ostensibles las ideas religiosas vistiendo ciertas prendas o llevando determinados símbolos. El que tales prendas o símbolos susciten indiferencia, adhesión o rechazo social es otra cosa, y ello depende de muchas circunstancias (Martín-Retortillo, 2007:60). No hay pues *un* problema de los símbolos religiosos, sino que el carácter problemático de alguno o algunos de ellos dependerá de la percepción social que sobre ellos exista, la que, a su vez, está en relación con una multitud de factores históricos y sociales.

## Capítulo VI

### El compromiso religioso de la esfera estatal

La distinción entre lo público y lo privado puede hacerse en otro sentido, también mencionado en el capítulo I: considerando el espacio público en el sentido del ámbito público material. Lo público es así el espacio público físico. Se trata del espacio físico compartido por los ciudadanos, que incluye las plazas, las calles, los edificios del gobierno, etc. A lo largo de este trabajo hemos venido usando la expresión en su sentido conceptual, salvo cuando hemos querido expresamente hacer referencia a un espacio material, caso en el que hemos hablado de *espacio público físico* o *espacio público material*.

Ahora bien, dentro de este genérico espacio público físico, es posible hacer distinciones: hay una pluralidad de espacios públicos físicos<sup>528</sup>. Distinguir estos diferentes niveles no es una cuestión fáctica, sino normativa. La delimitación de los diferentes espacios depende de la norma que regula las conductas de los sujetos privados y de los agentes públicos en esos espacios. Así, por ejemplo, para el caso francés, se han identificado tres esferas públicas: la de las instituciones políticas, la de los servicios públicos y la de los meros lugares públicos (Dubois, 2005). En cada uno de esos lugares las posibilidades de manifestación de las creencias religiosas están sometidas a regulaciones diferentes, y su grado de privatización (en el sentido conceptual) es variable<sup>529</sup>.

Lo que aquí intentaremos poner de manifiesto es cómo el principio de neutralidad estatal puede interpretarse de modo más o menos expansivo según el ámbito de aplicación que se le asigne. Si se interpreta que el principio ha de aplicarse a la esfera pública estatal considerada en su sentido conceptual, el principio supone una restricción a los modos de actuación de la autoridad estatal y, por ello, implica una limitación a la potestad del Estado y a las formas de actuación de los agentes estatales. Pero no puede implicar una restricción a las conductas de los individuos particulares, en tanto la actuación de éstos no puede imputarse a la esfera pública estatal. Por ejemplo, si el principio de neutralidad estatal se aplica a la esfera pública estatal en su sentido conceptual, sería posible defender que en los edificios de gobierno no debe haber ningún símbolo que permita identificar al Estado con una determinada creencia religiosa, o que los funcionarios estatales deben abstenerse de cualquier conducta que implique esa identificación. Pero no es posible argumentar que la misma restricción se impone a un individuo particular cuando camina por una calle o ingresa a un edificio del gobierno. En cambio, si se aplica el principio de neutralidad a la esfera pública en su

---

<sup>528</sup> Una pluralidad de *esferas públicas*, en este sentido espacial (Dubois, 2005).

<sup>529</sup> Así, siguiendo con el ejemplo francés, en la esfera de las instituciones políticas la neutralidad es total. En la esfera de los servicios públicos, los agentes estatales están regidos por la misma estricta neutralidad; los usuarios como no representan a la República, pueden adoptar cualquier actitud, con el límite del orden público y de las necesidades de funcionamiento del servicio (aunque respecto de la escuela hay condiciones más rígidas). En la esfera de los meros lugares públicos (vías públicas, cafés, teatros, etc.), sólo el orden público puede limitar la libre expresión de los ciudadanos en materia religiosa (Dubois, 2005:182).

## **Capítulo VI**

### **El compromiso religioso de la esfera estatal**

sentido físico, podría exigirse sobre esa base una limitación de la conducta no sólo de los agentes estatales, sino también de los sujetos privados.

Por otra parte, y como ya sabemos, la interpretación del principio de neutralidad no sólo se juega en el campo de lo que ha de entenderse por espacio público estatal. También se articula en función de interpretaciones más rígidas o más laxas que, de un modo ideal, pueden presentarse bajo la oposición entre secularismo fuerte y secularismo débil de la que hablamos en el capítulo IV.

Desde un punto de vista histórico-descriptivo, como veremos en este capítulo y en el VIII, ha habido interpretaciones de todo tipo: desde las más amplias a las más estrictas; desde las más rígidas a las más laxas. Desde un punto de vista polémico, intentaremos argumentar que sólo una postura restrictiva, que reduce el ámbito de actuación del principio de neutralidad estatal al campo de la esfera pública estatal tomada en su sentido conceptual resulta coherente con los fundamentos de la secularización política moderna. Y que, en la tensión entre interpretaciones secularistas fuertes y débiles, el punto de inflexión ha de encontrarse en el modo en que una determinada actuación del Estado o de sus agentes permite suponer que el poder político se halla legitimado por determinadas creencias religiosas.

Por último, una mención relativa a la definición de lo que es un símbolo religioso. Su conceptualización tiene la misma dificultad que encontramos a la hora de definir lo que es una religión. Evidentemente no se trata de un tema menor. Saber si algo es o no manifestación de una religión es indispensable para entender determinadas conductas como amparadas (o no) por la libertad religiosa, o en su caso por otros derechos como la libertad de expresión o el derecho a la propia imagen. Igualmente, es una cuestión fundamental para entender si respecto de esa conducta resulta operativo el principio de neutralidad.

No entramos en la compleja definición de lo que es un símbolo religioso, desde la perspectiva antropológica del estudio de las religiones. Nos contentamos aquí con una concepción corriente del mismo, tal como es entendido en el discurso cotidiano, es decir, como un objeto visible que representa una realidad religiosa con la que un sujeto se siente identificado. El símbolo es así un signo no natural, es decir, un signo consciente y convencional. Creemos que a nuestros fines esta definición es suficiente<sup>530</sup>.

---

<sup>530</sup> Se trata de una representación visible de ideas, creencias, acciones, personas, acontecimientos e incluso, de realidades trascendentes, con las que el observador conecta y de la que logra participar de alguna manera (Bowker, 2006b). Definir así el símbolo religioso vuelve a suscitar el problema con el que abrimos este estudio, y al que nos remitimos, sobre la definición de la religión. Y en particular, en lo que hace a la relación de esta definición con el campo jurídico, se abren dos posibilidades ideales (entre las cuales se encuentran otras intermedias): considerar religioso todo aquello que el propio sujeto interesado considera religioso; o bien considerar religioso aquello que pueda serlo según algún criterio objetivo (lo que remite nuevamente al problema de la definición de lo religioso). Sobre el concepto de símbolo puede verse Ferrater Mora (1986); y respecto del concepto de símbolo en el campo religioso, Poupard *Voz*

## **Capítulo VI**

### **El compromiso religioso de la esfera estatal**

En los apartados que siguen nos referiremos a la presencia de los símbolos religiosos en el espacio público, centrándonos en algunos casos sobre los símbolos religiosos expuestos por el Estado de modo estático. En el capítulo VIII abordaremos el caso de los símbolos religiosos portados por los individuos. Interesa aquí, como aproximación general, señalar que los dos casos hacen referencia a las dos lógicas del conflicto religioso, de las que trataremos en el último capítulo, y que avanzamos aquí.

La lógica del pluralismo religioso late en el cuestionamiento de quienes pretenden reivindicar su identidad religiosa en el espacio público, ostentando símbolos (en general, vestimentas) que marcan su pertenencia a un grupo religioso. El debate que subyace es saber si se ha de optar por un modelo republicano fuerte que torne invisibles las diferencias en el espacio público material en pos de la cohesión social; o por el contrario, por un modelo de ciudadanía diferenciada que resguarde la pertenencia comunitaria, a través del respeto de la manifestación pública de la identidad diferenciada en un contexto público diseñado sin referencia al código representado por la opción individual. Se trata obviamente de dos opciones (el igualitarismo republicano y la ciudadanía diferenciada) ideales, que son maleables y permiten variaciones intermedias. La postura liberal puede en este punto resultar ambigua. En efecto, el liberalismo puede interpretarse como habilitando una expresión religiosa amparada por la libertad del individuo que no causa un daño a terceros. Pero también puede interpretarse en el sentido de la relegación de la identidad religiosa al ámbito privado, justificando ciertas restricciones de su manifestación en la esfera pública material.

La cuestión de los símbolos religiosos desplegados por el Estado o por sus agentes es de una tónica diferente. La lógica que subyace a los conflictos sociales en torno a la legitimidad o conveniencia de su exposición pública no es la del pluralismo, sino la de la secularización. Esta lógica se articula a partir del impulso de ciertos sectores sociales a una mayor neutralidad del espacio público y la resistencia de otros sectores. El debate en este caso no gira tanto en torno del modelo de ciudadanía que se adopte, sino más bien en la interpretación que se haga de la neutralidad del Estado. Como hemos dicho reiteradamente, el principio de neutralidad estatal no es unívoco, sino que por el contrario admite modulaciones en función de diferentes elementos interpretativos que llevarán a soluciones diferentes.

Sin embargo, las dos lógicas se entrelazan. Por un lado, el pluralismo religioso y sus reivindicaciones públicas son puestos como ejemplo, por algunos autores, de un renacimiento religioso que pondría en cuestión los procesos de secularización de las sociedades. Por otro, la secularización de las instituciones públicas por la vía de la neutralidad estatal es un problema cada día más acuciante en razón de la creciente diversidad religiosa de las sociedades contemporáneas.

---

*'símbolo'* en *Diccionario de las religiones* (1987) y König *Voz 'símbolo'* en *Diccionario de las religiones* (1964).

## *2.2. DOS CONTROVERSIAS*

Vamos a analizar dos casos que nos parecen paradigmáticos respecto del modo en que se han desarrollado las controversias sobre la presencia de los símbolos religiosos en el ámbito público. Se trata de dos casos que involucran la presencia de símbolos en las escuelas públicas, cuya colocación ha sido decidida por sujetos públicos dotados de autoridad. Los casos han sido planteados en contextos diferentes, y han sido abordados a la luz de dos tradiciones constitucionales diferentes.

Dado que está involucrada la acción estatal, el tema reenvía, en primer lugar, al principio jurídico de neutralidad del Estado. Pero por otra parte, como se trata de disputas relativas a la educación pública, se añade un interrogante sobre la libertad de los sujetos destinatarios de la educación. Aquí queremos mostrar cómo el rechazo a la presencia de símbolos religiosos en los centros educativos públicos puede fundarse tanto en argumentos de neutralidad estatal como en argumentos de libertad religiosa, y cómo ha sido efectivamente cuestionada sobre esta base. Si la cuestión se enfoca desde la perspectiva de la neutralidad no parece que sea sustancialmente distinta de la cuestión general de la presencia de símbolos religiosos debida a cualquier otra decisión de la autoridad estatal. En cambio si de lo que se trata es de la libertad religiosa, hay lugar para consideraciones diferenciales derivadas de la situación de los alumnos.

Como ya hemos señalado repetidamente, los procesos de secularización no avanzan de modo unidireccional. Las soluciones que finalmente se adoptaron en los casos que veremos no fueron siempre en el sentido de una mayor secularización de las instituciones públicas. Sin embargo, el solo hecho de que la presencia de estos símbolos haya producido reacciones de rechazo por las cuales determinados ciudadanos decidieron dirigirse a las autoridades judiciales para cuestionar su presencia pública es muestra del modo en que, de forma zigzagueante, se mueven los procesos de secularización.

El argumento de la neutralidad estatal fue usado en los Estados Unidos. En 1978, el Estado de Kentucky dispuso que en cada aula debía colgarse un ejemplar de los diez mandamientos. La imagen debía ser acompañada por el siguiente texto: *La aplicación secular de los Diez Mandamientos es claramente vista en su adopción como código jurídico de la Civilización Occidental y Derecho Común [Common Law] de los Estados Unidos.* La Corte Suprema, aplicando el *test Lemon*, entendió que no había un *propósito secular* que justificara la exposición de la imagen. Se trataba, en la perspectiva de la Corte, de un símbolo con claro significado religioso y cuya colocación

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

no podía tener otro sentido que la promoción de determinados puntos de vista religiosos<sup>531</sup>.

Al resolver en este sentido, el Tribunal Supremo estadounidense hizo mención a tres elementos circunstanciales que, en su opinión, no variaban la naturaleza no secular del signo expuesto. En primer lugar, había sido alegado que la inscripción reproducida más arriba hacía que el símbolo adquiriera un propósito secular. El Tribunal lo rechazó. Para evitar el choque con la cláusula de no establecimiento no es suficiente que exista una finalidad secular meramente proclamada: ella debe ser real. En segundo lugar era irrelevante, dijo la Corte, el hecho de que las imágenes colgadas en las aulas hubiesen sido adquiridas con fondos privados, ya que el solo hecho de estar presentes en las escuelas, bajo los auspicios del Estado, transmitía un mensaje de adhesión estatal a ciertas creencias. En tercer lugar, y por la misma razón, era irrelevante que las imágenes estuvieran colocadas de modo estático y que no se exigiera a los alumnos ninguna conducta activa a su respecto (como podría ser la lectura en voz alta del texto que las acompañaba).

Como afirma Michael Perry (2009), la cláusula de no-establecimiento de la Constitución estadounidense puede tener dos lecturas. En una lectura estricta, ella prohíbe al gobierno realizar cualquier afirmación de tipo religioso, como por ejemplo que Jesucristo es el salvador del mundo o que la Iglesia Católica es la verdadera iglesia. En una lectura más flexible, ella implica que al realizar una afirmación de carácter religioso, el gobierno no puede obligar a alguien a adherir a esa afirmación, o causarle un perjuicio por no hacerlo. Como tomada en toda su extensión la interpretación más laxa tornaría superflua la cláusula de libre ejercicio, conviene matizarla diciendo que el gobierno sólo tiene impedido realizar afirmaciones de tipo religioso cuando ello implica favorecer a un grupo religioso sobre otro o favorecer la pertenencia a un grupo religioso. Fuera de estos casos, el gobierno puede hacer afirmaciones religiosas, siempre que no ejerza coacción o cause un perjuicio a los disidentes.

Aunque Perry cree que la interpretación correcta es la interpretación laxa, en el caso que comentamos la Corte Suprema estadounidense se inclinó por la interpretación más estricta. De hecho, la sola presencia de la imagen de los diez mandamientos (que no puede considerarse como signo de una adhesión oficial a una comunidad religiosa concreta, ya que ellos se encuentran presentes en la tradición de las grandes religiones monoteístas) fue suficiente para encontrar una violación a la cláusula de no establecimiento. Al analizar la cuestión a la luz de la primera enmienda, la Corte se sirvió del *test Lemon*, y halló que efectivamente había existido una violación de la

---

<sup>531</sup> Supreme Court of the United States: *Stone v. Graham*, 449 US 39 (1980). Ver al respecto la información de prensa *Law Putting 10 Commandments in Schools Is Overturned*, *The New York Times* (18/11/1980). Para un caso similar más reciente *Senate in Tennessee Backs 10 Commandments' Posting*, *The New York Times* (23/02/1996).

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

cláusula de no establecimiento porque no se cumplía el primer requisito de ese *test*: que la actividad estatal tuviera una finalidad secular. El criterio del *test Lemon* es el de la postura estricta: se exige no sólo imparcialidad del Estado en relación con las religiones, sino además que las acciones imparciales del Estado tampoco impliquen un excesivo involucramiento de éste en cuestiones religiosas.

Como decíamos al comienzo, desde el punto de vista de la neutralidad estatal, el caso no es diferente del suscitado por la presencia de símbolos religiosos en otros edificios estatales o en otros lugares públicos si la presencia de esos símbolos puede ser imputada a la autoridad estatal. Por ello, en otros casos que involucraban la presencia de símbolos religiosos en esos lugares, la Corte ocupó el mismo criterio: básicamente, que el Estado no puede transmitir un mensaje de apoyo o reprobación de la religión porque las acciones estatales deben tener una finalidad secular. Hay que preguntarse qué es lo que el Estado quiere transmitir y qué es lo que transmite realmente. Y para ello, como expresa Martha Nussbaum (2009:258-263), lo fundamental es tener en cuenta el contexto en que se producen las manifestaciones estatales. Y precisamente porque lo que interesa es el mensaje que transmite el Estado, el criterio es el mismo en el caso de símbolos religiosos en espacios públicos que no sean estrictamente edificios del Estado (como una plaza o un parque), si fueron colocados ahí por decisión de una autoridad estatal.

En 1984 se presentó un caso sobre la presencia de un belén en un parque en la ciudad de Pawtucket, en Rhode Island<sup>532</sup>. La Corte aplicó en el caso el criterio del *test Lemon* para valorar la eventual violación de la cláusula de no establecimiento. Sin embargo, su aplicación fue más laxa que en otras ocasiones (Levy, 1994:206): el argumento central fue que el Estado no estaba apoyando una religión, sino celebrando festividades públicas con símbolos tradicionales. El voto de la mayoría de la Corte no negó el carácter al menos parcialmente religioso de la escenografía (parcialmente religioso porque junto a los signos religiosos había otros de carácter secular, como un payaso y un elefante). Sin embargo, entendió que del contexto en el que estaba incluido el belén podía deducirse que existía un propósito secular en su emplazamiento (celebrar una festividad tradicional en los Estados Unidos); que la promoción de la religión cristiana que resultaba de la simbología era indirecta e incidental, y en cualquier caso no era mayor que la promoción que los Padres Fundadores habían legitimado al convocar a capellanes religiosos para inaugurar las sesiones de sus asambleas legislativas; y que no había una excesiva implicación del Estado con la religión, ya que no había prueba de que la simbología hubiese sido establecida a pedido o con colaboración de organizaciones religiosas.

---

<sup>532</sup> Supreme Court of the United States: *Lynch v. Donnelly*, 465 US 668 (1984).

## Capítulo VI

### El compromiso religioso de la esfera estatal

En 1989 el condado de Allegheny, en Pennsylvania, colocó un belén (sin ningún tipo de acompañamiento profano) en las escaleras de acceso a la sede del gobierno local. En la parte superior del belén había una imagen de un ángel con la inscripción *Gloria in excelsis Deo*. La mayoría de la Corte entendió que existía una preferencia y promoción de la religión<sup>533</sup>. En el mismo caso, la Corte fue preguntada por la constitucionalidad de una *menorah* (candelabro judío utilizado en la festividad de Januca) de dieciocho pies de altura, colocada en la misma ciudad al lado de un árbol de navidad de cuarenta y cinco pies. De los cinco jueces que habían constituido la mayoría para declarar inconstitucional el belén, dos consideraron que la *menorah* no implicaba una violación de la *establishment clause*, cambiando así el resultado de la votación respecto de la decisión sobre el belén. El argumento utilizado fue que el elemento central de la composición era el árbol de navidad (mucho más grande que la *menorah*), que es un símbolo más secular que religioso. Esto hacía que la actitud del gobierno pudiera ser leída no como una celebración propiamente religiosa, sino como la celebración de la diversidad cultural.

El voto disidente criticó al voto mayoritario porque, en su concepción, implicaba aceptar que en materia de religión *cuanto más, mejor*. Es decir, que si el Estado despliega un símbolo religioso concreto, de una denominación concreta, vulnera principios constitucionales. Pero, en cambio, si hay varios símbolos religiosos, que corresponden a religiones diversas, no hay violación de tales principios. El voto minoritario rechazó esta solución y enfatizó que la neutralidad de la cláusula de no establecimiento no es sólo neutralidad entre religiones, sino también entre religión y no religión.

Más recientemente se cuestionó la presencia de los diez mandamientos en un tribunal de Kentucky. La Corte Suprema resolvió, por mayoría, que era inconstitucional porque no había un propósito secular, sino que esa exhibición representaba un apoyo a una determinada confesión<sup>534</sup>. En este caso se citó expresamente el precedente relativo a los diez mandamientos en las escuelas públicas. Se recordó que en el precedente se había reconocido que los diez mandamientos son un instrumento religioso y que su texto puede ser presumiblemente considerado como una promoción de la religión. Por la misma razón derivada del contexto, en otro caso jurisprudencial, la Corte estadounidense decidió que la presencia de los diez mandamientos frente al capitolio de Texas no era una violación de la separación constitucional, porque del contexto (había sido donado por particulares, estaba en un parque junto a otros monumentos, tenía inscriptos simultáneamente una estrella de David y el símbolo de Cristo) podía colegirse

---

<sup>533</sup> Supreme Court of the United States: *County of Allegheny v. ACLU*, 492 US 573 (1989). Ver la información de prensa en *Court Restudies Issue of Government-Sponsored Christmas Displays*, *The New York Times* (23/02/1989) y *The Supreme Court Religious Displays*, *The New York Times* (04/07/1989).

<sup>534</sup> Supreme Court of the United States: *McCreary County v. ACLU of Kentucky*, 545 US 844 (2005).



## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

que la representación tenía un propósito esencialmente secular, que era recordar el rol jugado por la religión en la historia norteamericana<sup>535</sup>.

Puede verse que la Corte Suprema estadounidense permite la subsistencia de los símbolos religiosos en cuanto de ellos pueda hacerse una lectura secular. Es decir, estos símbolos serán viables como manifestación pública estatal en cuanto sea posible secularizarlos de modo tal de hacerles perder su estricto significado religioso (Monsma, 1995:40-46; Goldberg, 2011). Esto parecería sugerir que el principio de neutralidad estatal, en tanto consagración jurídica de la secularización del Estado, no debe funcionar necesariamente como exclusión de los símbolos (originariamente) religiosos del ámbito de las escuelas públicas o, más ampliamente, del ámbito público. En efecto, es posible que la neutralidad estatal se vea satisfecha con la transformación del sentido de un símbolo, que era originariamente religioso, en un símbolo secular. La secularización, vía principio de neutralidad estatal, es garantizada así por la metamorfosis semántica del signo, y no por su exclusión<sup>536</sup>.

El criterio de la Corte Suprema estadounidense es casuístico. No todo símbolo religioso ubicado por el Estado en un espacio público contraviene el principio de neutralidad estatal. Ha de estudiarse caso por caso si por las características del signo y del emplazamiento puede considerarse que hay un propósito de promover una religión. Como mucha de la jurisprudencia en relación con la *establishment clause*, respecto de los símbolos religiosos se pone de manifiesto que las barrocas distinciones de la Corte dificultan encontrar un criterio coherente. Esto parece ser asumido por especialistas de diferentes tendencias<sup>537</sup>. Así, resulta significativo que tanto Leonard Levy (1994:212-213) que considera que la Corte infringió la correcta interpretación de la primera enmienda al permitir en algunos casos la subsistencia de símbolos religiosos en espacios públicos, como Gabriël Moens (2004:566-574) que piensa que la decisión de la Corte de remover esos símbolos en otros casos es una muestra de hostilidad a la religión y una indebida preferencia hacia el secularismo, coinciden en que los sutiles criterios de la Corte en poco contribuyen a fijar una clara interpretación de la *establishment clause*<sup>538</sup>.

---

<sup>535</sup> Supreme Court of the United States: *Van Orden v. Perry*, 545 US 677 (2005). Sobre este caso y sobre el anterior, ver la información de prensa en *Justices Will Hear 2 Church-State Cases*, *The New York Times* (13/10/2004).

<sup>536</sup> No es aceptable la opinión del teórico conservador Stephen Monsma (1995:40-46), que sostiene que este proceso, que podríamos llamar de *aceptación por secularización*, es una violación de la *establishment clause* (que obligaría al Estado a ser neutral entre lo religioso y lo secular) y de la *free exercise clause*.

<sup>537</sup> Incluso los especialistas no estadounidenses que analizan la jurisprudencia de la Corte Suprema de los Estados Unidos tienen esta impresión. Así, por ejemplo, se puede dudar de si el criterio verdaderamente operativo es la neutralidad estatal o la protección de la libertad religiosa, en particular cuando se trata de menores (Cañamares, 2011:65).

<sup>538</sup> Para más detalles sobre la cuestión de los símbolos religiosos en los Estados Unidos puede verse el artículo de Cohn y Anderson *Ten Commandments, other displays and mottos* (2006) sobre la jurisprudencia de los tribunales estadounidenses (Corte Suprema y tribunales de circuito). Véase también un análisis semiótico sobre la actividad de la Corte Suprema en relación con los símbolos religiosos en Lewis *Symbolic Conflict and the First Amendment: US Supreme Court Adjudication of the Expression of*

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

\*\*\*\*\*

El segundo caso que vamos a analizar es el de la presencia de los crucifijos en las aulas tal como se planteó ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. El origen del caso se encuentra en Italia, en relación con la presencia de crucifijos católicos en las escuelas públicas. Aunque había habido ya controversias anteriores, el caso de mayor trascendencia se suscitó en 2003. Ante la demanda de quienes pretendían que los crucifijos se retiraran de las aulas por su carácter religioso, un tribunal administrativo respondió que el crucifijo no era sólo un símbolo religioso, sino también un símbolo de naturaleza cultural e histórica íntimamente unido a la identidad italiana y que por ello no había ninguna colisión con el principio de neutralidad estatal. La decisión fue confirmada por el Consejo de Estado. Desde la perspectiva de los órganos jurisdiccionales italianos, el hecho de que la cruz tuviera también un significado cultural e histórico implicaba que no había violación ni de la neutralidad estatal, ni de la libertad religiosa, ni del principio de no discriminación por motivos religiosos, todos estos principios constitucionales reconocidos en Italia.

El caso llegó al Tribunal Europeo de Derechos Humanos. La perspectiva desde la Convención Europea, cuando el caso fue abordado en primera instancia, fue diferente a la italiana. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos entendió que la presencia de los símbolos religiosos constituía una doble violación de los estándares internacionales: violación del derecho de los padres a educar a sus hijos en sus creencias (derecho del que hablaremos con más detalle en el capítulo siguiente), y violación del derecho de los propios niños de creer o no creer. La Corte sostuvo que el Estado debe abstenerse de imponer determinadas creencias en los lugares en los que las personas son dependientes de él o son particularmente vulnerables. Y en relación con esos lugares, hay que tener especialmente en cuenta la escolarización de los niños sobre los que, debido a su falta de madurez, el poder compulsivo del Estado se impone de modo particularmente grave<sup>539</sup>.

Lo que la Corte Europea constató fue la violación de la libertad religiosa de los menores, en conjunto con la libertad de los padres de educar a sus hijos en sus propias creencias. Pero no se refirió a la neutralidad estatal, porque las relaciones entre el Estado y las comunidades religiosas están fuera de su competencia. El argumento de la libertad religiosa fue suficiente incluso con prescindencia del argumento de la neutralidad estatal. El Tribunal tampoco se expidió sobre el hecho de si la presencia de

---

*Condensation Symbols* (2010). Puede encontrarse más información sobre las controversias en torno de los símbolos religiosos en las páginas web de algunas plataformas políticas como el *First Amendment Center* y la *American Civil Liberties Union*. Puede verse un estudio sobre el deísmo ceremonial en Hill Of *christmas trees and corpus christi: Ceremonial deism and change in meaning over time* (2010).

<sup>539</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Lautsi c/Italia* (03/11/2009).

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

esos símbolos, además de una violación a la libertad religiosa, representaba una discriminación por motivos religiosos. Consideró que no era necesario hacerlo, ya que del sólo análisis anterior podía extraerse la solución del caso.

“La presencia de un crucifijo puede fácilmente ser interpretada por los alumnos de toda edad como un signo religioso y ellos se sentirán educados en un entorno escolar marcado por una religión determinada. Lo que puede ser motivante para ciertos alumnos religiosos, puede ser fuente de perturbación emocional para alumnos de otras religiones o para los que no profesan ninguna religión. Este riesgo está particularmente presente en el caso de alumnos pertenecientes a minorías religiosas. La libertad negativa no está limitada a la ausencia de servicios religiosos o de enseñanza religiosa. Ella se extiende a las prácticas y a los símbolos que manifiestan, en particular o en general, una creencia, una religión o el ateísmo. Este derecho negativo amerita una protección particular si es el Estado el que manifiesta una creencia y si la persona está ubicada en una situación de la que ella no puede liberarse, o puede hacerlo solamente por medio de esfuerzos y sacrificios desproporcionados”<sup>540</sup>.

Sin embargo, al llegar el caso a la segunda instancia europea se produjo un vuelco radical. La Gran Sala del Tribunal revocó la decisión de la primera instancia. Aunque no analizó la cuestión a la luz del artículo 9 del Convenio, sino del artículo 2 del protocolo 1 (sobre el derecho de los padres a educar a sus hijos en sus propias creencias), los argumentos dados pueden entrar perfectamente en un análisis a la luz de los principios propios de la libertad religiosa. En concreto, el Tribunal juzgó que la presencia de un crucifijo en un aula no puede ser considerada como un signo religioso fuerte que interfiera con la autonomía religiosa de los alumnos o de sus padres y que pertenece al ámbito de discrecionalidad estatal decidir qué símbolos están presentes en las aulas. Esta conclusión se veía reforzada por la ausencia de un criterio europeo unificado acerca del modelo de relaciones entre el Estado y las religiones.

“Según la Corte, la decisión de perpetuar o no una tradición corresponde en principio al margen de apreciación del Estado demandado. La Corte tiene además que tener en cuenta el hecho de que Europa se caracteriza por una gran diversidad entre los Estados que la componen, particularmente sobre el plano de la evolución cultural e histórica [...] Desde este punto de vista, es cierto que al establecer la presencia del crucifijo en las aulas de las escuelas públicas – el que, reenvíe o no a valores laicos, referencia indudablemente al cristianismo –, la reglamentación da a la religión mayoritaria del país una visibilidad preponderante en el ambiente escolar. Sin embargo, esto no alcanza en sí para caracterizar la situación como un caso de adoctrinamiento por parte del Estado demandado [...]”<sup>541</sup>.

La sentencia de la primera instancia vino a sostener que la libertad religiosa impide la identificación del Estado con ciertas creencias religiosas. Se marcaba así un fuerte límite a la tradición nacional (el catolicismo tiene una clara implicación en la

---

<sup>540</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Lautsi c/Italia* (03/11/2009), párrafo 55, traducción nuestra.

<sup>541</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Lautsi c/Italia*, Gran Sala (18/03/2011), párrafo 68, traducción nuestra. Ver las informaciones de prensa sobre la primera y la segunda sentencia publicadas por *Le Monde* *L'Italie condamnée pour la présence de crucifix dans les écoles* (03/11/2009) y *La Cour européenne des droits de l'homme sauve le crucifix à l'école italienne* (20/03/2011).

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

formación histórica de la cultura italiana) como argumento que permite que el Estado haga pública manifestación de su adhesión a determinados valores religiosos. O, como se ha afirmado, un límite con la *rutina disfrazada de tradición* (Martín-Retortillo, 2010:67). La segunda instancia, en cambio, consideró que no había violación a la libertad religiosa porque la decisión se encontraba dentro del margen de apreciación del Estado. Y dado que el Tribunal no es competente para juzgar sobre la aplicación del principio de neutralidad estatal, consideró que no había violación alguna al Convenio.

\*\*\*\*\*

Tres cuestiones surgen a la luz de estos dos casos: la de la definición de qué es lo que puede considerarse como un símbolo religioso, la del alcance de la neutralidad estatal y la de la libertad religiosa. Las tres, como veremos, están interrelacionadas. La primera pregunta es la que corresponde a la delimitación del campo de la simbología religiosa. Como ya lo hemos dicho más arriba, ésta se superpone con la compleja cuestión de saber qué es una religión. Fue ésta la pregunta que se plantearon los tribunales estadounidenses y europeos antes de resolver los asuntos que se les presentaron. ¿Son los diez mandamientos un símbolo de carácter religioso, o por el contrario tienen una naturaleza secular, por su penetración en la historia del derecho occidental? ¿Es la cruz un signo puramente cristiano o encarna los rasgos de una tradición nacional y secular?

Desde una perspectiva liberal, que ve los valores de la esfera pública como resultantes de un consenso superpuesto y no de una tradición histórica (por más importante que ésta pueda ser), la cruz es indudablemente un símbolo religioso, y es el símbolo de una religión concreta (Nussbaum, 2011b:83). Algo parecido puede decirse de los diez mandamientos, de una *menorah* o de un belén.

Este criterio fue utilizado en varios de los casos estadounidenses mencionados, en los que la Corte no encontró propósito secular y, por el contrario, creyó encontrarse frente a evidencia de una demostrable finalidad de promoción de valores religiosos cristianos. Así sucedió, por ejemplo, en el caso de los diez mandamientos en las aulas o en los tribunales. Pero también en casos en los que la Corte llegó finalmente a la conclusión de que no había violación constitucional ella no negó el carácter religioso de un belén o de una *menorah*. También el Tribunal Europeo, en el caso relativo a Italia, juzgó que el crucifijo en el aula es un símbolo religioso. Así lo hizo la primera instancia, que vio en ello la violación de derechos fundamentales. Pero también la segunda instancia consideró que el crucifijo era un símbolo religioso, aunque haya llegado a conclusiones distintas sobre la existencia de una violación del Convenio.

La segunda pregunta es sobre el alcance de la neutralidad estatal. Es la neutralidad de la esfera pública, cuando en ella se manifiesta el accionar del Estado en

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

relación con lo religioso, la que podría justificar la supresión de los signos religiosos en las aulas. Una de las vías para evitar la aplicación del principio de neutralidad en estos casos, y de este modo mantener la presencia del símbolo, es negar el carácter religioso de los símbolos cuestionados.

Veamos por ejemplo el caso del crucifijo. Se puede sostener que el crucifijo no designa una confesión particular, sino que tiene un carácter universal. O se puede afirmar que no tiene un carácter exclusiva o predominantemente religioso, sino que también tiene un significado cultural ligado a la historia nacional, y que es precisamente por esto último que está expuesto en las escuelas. Así, por ejemplo, el papa Ratzinger (2010:80-81) ha afirmado recientemente que el Estado no debería eliminar los símbolos religiosos, en particular la cruz, del espacio público. En primer lugar, cree Ratzinger, porque ella no contiene un mensaje irrazonable o no asimilable por otros. El líder de los católicos parece creer que, detrás de la cruz, hay un mensaje de tipo universal. Pero en segundo lugar, ella no debería ser eliminada porque forma parte de la identidad cultural que se encuentra en el trasfondo de los países cristianos y que los *forma positivamente*.

Paradójicamente, estas vías llevan a aceptar la presencia de lo religioso por la secularización de su contenido. Así, se ve que el proceso de secularización está presente incluso cuando los signos religiosos permanecen visibles en los espacios públicos. Dado el principio de neutralidad estatal, se hace necesario presentar una justificación secular para el mantenimiento de ese símbolo religioso. La secularización opera así por una especie de vaciamiento de sentido religioso del símbolo.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos no utilizó ninguna de estas vías, simplemente porque no le corresponde, por su competencia, analizar la cuestión bajo la luz del principio de neutralidad estatal, sino sólo de los derechos fundamentales. En los Estados Unidos, en cambio, fue éste el punto clave. La ausencia de finalidad secular fue lo que justificó la declaración de inconstitucionalidad de la presencia de los diez mandamientos en las aulas de las escuelas públicas o en los tribunales. Inversamente, la posibilidad de hacer una lectura secular de un determinado símbolo fue lo que permitió que su presencia pública, como sucedió por ejemplo en el caso del belén colocado en un parque.

Finalmente, está la pregunta sobre la libertad religiosa. Ella fue respondida en el sentido de que existía una violación, por parte de la primera instancia europea, y en el sentido contrario por la segunda instancia. El tribunal estadounidense en el caso de los diez mandamientos en las aulas, en cambio, no se pronunció al respecto, porque hizo su evaluación a partir de la cláusula de no establecimiento y no de la cláusula de libre ejercicio. Lo mismo hizo en los otros casos reseñados.

Aquí sólo hemos mencionado algunos casos que nos han parecido significativos. Desde luego, no hemos tenido ninguna pretensión de exhaustividad. El rol de los símbolos religiosos en lugares públicos (dentro o fuera de las escuelas)

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

también ha sido objeto de controversia en otros Estados. Así ha sucedido en Canadá<sup>542</sup>, en Alemania<sup>543</sup> o en Bélgica<sup>544</sup>. En otros países, como Francia, la cuestión ha sido autoritativamente cerrada por medio de disposiciones legales<sup>545</sup>. En España<sup>546</sup> y en América Latina, la larga presencia de la Iglesia Católica ha condicionado la dinámica de lo público, de modo que se da una fuerte imbricación entre lo religioso y lo político. Esto se manifiesta fundamentalmente en la existencia de simbología religiosa en los edificios públicos y en la participación de los líderes políticos en ceremonias religiosas. Los grados de imbricación son variables y desde luego aquí nos referimos a tendencias generales. Existen sin embargo algunos países latinoamericanos en los que la situación es diferente (por obvias razones Cuba, pero también Uruguay y México)<sup>547</sup>.

---

<sup>542</sup> El informe final de la Comisión Bouchard-Taylor (*Building the Future. A Time for Reconciliation*) que citamos en el marco teórico, se refirió al tema. El informe se sitúa en una posición de equilibrio. La neutralidad del Estado obliga a eliminar los crucifijos y las oraciones públicas en las asambleas legislativas. Sin embargo, resultaría absurdo extender esta regla de neutralidad a todos los signos históricos del pasado religioso, como sería por ejemplo los crucifijos colocados en antiguos edificios que cumplen funciones seculares o la toponimia.

<sup>543</sup> A mediados de los años '90, un padre de tres alumnos de una escuela pública de Baviera pidió a las autoridades educativas la supresión de los crucifijos de las aulas donde estudiaban sus hijos. Alegaba que la contemplación de un cuerpo moribundo traumatizaba a sus hijos y violentaba su libertad religiosa. El Bundesverfassungsgericht [Tribunal Constitucional alemán]: *BVerfGE, 1 BvR, 1087/1981 (16/05/1995)* dio la razón al padre. Ordenó a Baviera retirar los crucifijos de todas las escuelas públicas ya que, con base en la neutralidad religiosa del Estado, llegó a la conclusión de que había habido una violación de la libertad religiosa. Sin embargo, el Tribunal admitió que si en la escuela se diera unanimidad entre padres, profesores y alumnos en el sentido de conservar el crucifijo, éste no debería ser retirado. Las autoridades de la Iglesia Católica bávara, luego de este resultado judicial, llamaron a la desobediencia civil.

<sup>544</sup> En particular se suscitaron discusiones respecto de la presencia de crucifijos en los tribunales de justicia. Una resolución ministerial ordenó retirar todo símbolo religioso, salvo los cuadros que tenga un carácter artístico. Ver al respecto Daout *L'extériorisation de signes d'appartenance dans le secteur public (2004)*.

<sup>545</sup> En Francia, el artículo 28 de la ley de separación de 1905 dispone que queda prohibido, para lo futuro, establecer cualquier signo religioso en los monumentos públicos o cualquier otro espacio público, con la excepción de los edificios que sirven al culto, las sepulturas en los cementerios, los monumentos funerarios, los museos y las exposiciones. Esta disposición es coherente con el artículo 2 de la misma ley, que expresamente dice que la República no reconoce ningún culto. Sin embargo, las soluciones son menos rudas de lo que a primera vista podría parecer (Boussinesq, 1994:42-44). Desde luego, no se trata de arreglos sutiles basados en distinciones escolásticas al estilo norteamericano, pero sí existe una cierta gradualidad en la aplicación de los principios. Así, la ley de 1905 se inscribe en un recorrido que se inicia a fines del XIX y que supone una serie de medidas que obligan a retirar escalonadamente los símbolos religiosos. Estas disposiciones además solían exigir que se procediera discretamente al retiro, algo que se repitió respecto de los símbolos que habían sido colocados bajo el régimen de Vichy y que fueron retirados después. Por otra parte, la ley se refiere sólo a los signos que pudieran colocarse en el futuro, pero no a los ya existentes.

<sup>546</sup> En España se han presentado casos semejantes, aunque sin llegar a la máxima instancia jurisdiccional. Así, una sentencia de un tribunal administrativo entendió que aunque el crucifijo no se puede considerar como un acto de proselitismo, su presencia en las escuelas vulnera la libertad religiosa y la aconfesionalidad del Estado, esto último porque traslada el mensaje de que el Estado está más cerca de unos ciudadanos que de otros (Juzgado contencioso-administrativo de Valladolid: Sentencia de 27 de febrero de 2007). Recurrída esta sentencia, el tribunal superior (Tribunal Superior de Justicia de Castilla y León: Sentencia de 20 de septiembre de 2007) confirmó la decisión, pero aclarando que los crucifijos sólo deben ser retirados cuando haya padres que expresamente lo soliciten, es decir, cuando en torno de ellos exista un conflicto real y no meramente supuesto. En otro contexto, un tribunal decidió que no es contraria a la aconfesionalidad estatal ni vulnera la libertad religiosa la presencia de una cruz en el salón de plenos de un ayuntamiento (Juzgado contencioso-administrativo de Zaragoza: Sentencia de 30 de abril de 2010).

<sup>547</sup> Esquivel ha puesto de manifiesto en varios trabajos (2008; 2010a) el rol público de la simbología religiosa en Argentina. Existe en efecto una fuerte iconografía católica decorando los organismos oficiales. Igualmente, las autoridades políticas participan en ceremonias religiosas. Estas prácticas no están

### *2.3. DE NUEVO: NEUTRALIDAD ESTATAL Y LIBERTAD RELIGIOSA*

Dejando ahora de lado los casos concretos, podemos analizar en términos más generales la relación de la presencia pública de símbolos religiosos con la neutralidad estatal y la libertad religiosa. El ejemplo que estamos analizando se refiere a dos discusiones en el campo del derecho y la política. La primera es la relativa a las exigencias de neutralidad estatal y el modo en que ésta podría verse vulnerada por la presencia de determinados signos exteriores que transmiten el mensaje de que la esfera pública se identifica con una corriente religiosa. La segunda es la relativa a la posibilidad de que esos signos, además de significar una vulneración de la neutralidad estatal, signifiquen una forma de coerción sobre los individuos que se traduzca en una violación de su libertad de religión.

En lo que concierne al primer punto, y como dijimos más arriba, la neutralidad puede interpretarse como neutralidad de la esfera pública estatal en su sentido conceptual o neutralidad de la esfera pública en su sentido físico (la neutralidad de la esfera pública no estatal, en su sentido conceptual se refiere a otro problema del que hemos hablado en el capítulo V y sobre el que volveremos en el IX, relativo a la intervención pública de agentes no estatales). Los casos que estudiamos aquí evocan un problema de neutralidad de la esfera pública estatal en su sentido conceptual, porque se refieren a la posibilidad de que el Estado se identifique con determinadas creencias religiosas, y no un problema de neutralidad de la esfera pública en su sentido material (como es el caso de los símbolos religiosos llevados por particulares en lugares abiertos al público del que hablaremos en el capítulo VIII).

En una primera aproximación, podría decirse que la neutralidad del Estado es un obstáculo a la exposición de símbolos religiosos, en cuanto la primera implica la imparcialidad del Estado hacia el fenómeno religioso. La neutralidad exigiría una distinción entre una comunidad religiosa, depositaria de una tradición cultural concreta, y el Estado que es el ámbito común a todos los ciudadanos (Velasco Arroyo, 1997:37). Sin embargo, se podría replicar que la neutralidad no ha de leerse siempre de modo tan estricto que excluya todo vínculo simbólico del Estado con las religiones (Olivetti, 2009:254-256). Veamos.

Tomada en esta extensión ideal, el concepto mismo de la neutralidad parecería proscribir la presencia de símbolos religiosos en cuanto impliquen un compromiso de la autoridad pública con una tradición religiosa. En efecto, considerada en su máxima

---

prescritas por la legislación (tampoco prohibidas por ella), pero su continuidad muestra el naturalizado papel protagónico de la Iglesia Católica en Argentina. Esta presencia tiene un largo arraigo tradicional y amplia dispersión en todos los puntos del país (Navarro Flórida, 2005a:312). Sin embargo, encuentra cada día más resistencia.

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

extensión ideal la neutralidad estatal implica la negación de dos extremos simétricos y complementarios. Por un lado, la negación de la existencia de obligaciones de parte del Estado a favor de las organizaciones religiosas. El Estado no brinda apoyo a estas organizaciones, ni apoyo económico ni apoyo simbólico. Inversamente, tampoco las organizaciones religiosas brindan apoyo al Estado: ni apoyo económico ni apoyo simbólico. Las organizaciones religiosas no reciben apoyo estatal; el Estado no recibe legitimación religiosa.

Sin embargo, esto no siempre sucede. Una vez más, la diversidad de soluciones sobre la cuestión de los símbolos religiosos viene a confirmar lo que hemos dicho varias veces: el concepto de neutralidad estatal es graduable, permitiendo ciertos márgenes de flexibilidad en cuanto a las soluciones concretas. De la consideración en abstracto de la idea de neutralidad estatal no se extrae una consecuencia clara respecto de la legitimidad o no de los símbolos religiosos en relación con el Estado. La cuestión ha de resolverse en el contexto de la tradición interpretativa que, en cada Estado, exista respecto de estos principios constitucionales. La decisión que se tome dentro de estos márgenes de discrecionalidad dependerá de la opción política que se adopte previamente: se repiten, pues, las disputas entre *secularistas fuertes* y *secularistas débiles* de las que hemos hablado ya.

Para una postura secularista fuerte, la sola manifestación pública de adhesión del Estado a unas creencias religiosas es ya una violación de la neutralidad. En cambio, para una postura secularista débil se debe rechazar cualquier interpretación de la neutralidad estatal que exija la eliminación de todas las expresiones religiosas del Estado, ya que el principio de neutralidad debe ser interpretado sólo en el sentido de que el Estado no puede identificarse con determinadas creencias religiosas *por encima de las demás* (Cañamares, 2011:67). De este modo, se asume que la neutralidad del Estado implica que éste no puede preferir una religión por sobre otra, pero sí puede favorecer globalmente la religión.

Desde nuestro punto de vista, no hay que olvidar que, detrás de las controversias sobre el alcance de la neutralidad del Estado, está la cuestión de la legitimación del poder estatal. La pérdida del carácter obligatorio de la religión (pérdida de su capacidad directa de coacción simbólica y de su capacidad indirecta de coacción física, por asociación con la autoridad política) vino de la mano de la retirada de la legitimación religiosa del poder político. De este modo, se produjo una *desestatización* de la religión (que perdió la posibilidad de pedir el auxilio de la coacción física y simbólica del poder político) en razón de la separación del Estado y de la imparcialidad de éste y una *secularización* del Estado (que perdió la legitimación simbólica tomada del mundo de lo religioso) como consecuencia de la imparcialidad estatal.

La Modernidad trajo consigo una separación de la Iglesia (ahora convertida en pluralidad de comunidades religiosas) y el Estado, al tiempo que una subordinación de



## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

las primeras al poder soberano del segundo. El Medioevo había tratado de las relaciones entre lo religioso y lo político como si se tratara de dos realidades en un plano de igualdad, que debían reglar sus relaciones recíprocas. Esto ni más ni menos es lo que implicaban las innumerables discusiones, teóricas y efectivas, entre los señores feudales y los pastores de la Iglesia que vimos en el capítulo III. Con la libertad religiosa y la neutralidad consiguiente del Estado se produjo una doble pérdida para la religión: pérdida de su carácter obligatorio (y consecuentemente su unidad: de la única Iglesia a la pluralidad de sectas) y pérdida de su estatuto de igualdad en relación con la autoridad política.

Como ha señalado Marcel Gauchet (2003a:45-57), el Estado asumió una supremacía respecto de la religión para relegarla a un espacio estricto e impedirle que perturbara el justo orden de una sociedad razonable. Por eso, en la discusión sobre el alcance de la neutralidad estatal respecto de los símbolos religiosos, no se puede olvidar que el verdadero problema es si la presencia de ese símbolo transmite la idea de que el poder público tiene una legitimación religiosa, porque es precisamente esto último lo que fue desterrado por la teoría política moderna.

Por nuestra parte compartimos, en este punto, la perspectiva de Gauchet. No es posible decidir *a priori* qué interpretación del principio de neutralidad estatal es la correcta. Lo verdaderamente importante para saber qué exige en cada caso la neutralidad es determinar si la presencia de una marca religiosa transmite la idea de que el Estado se identifica con una tradición religiosa. Lo que la neutralidad religiosa prohíbe es que la afirmación de la legitimidad estatal esté sustentada en una tradición religiosa.

Una cuestión diferente es saber si, además de una eventual violación de la neutralidad estatal, puede haber una violación de la libertad religiosa de los individuos. La pregunta que cabe hacerse es hasta qué punto la libertad religiosa, como forma jurídica de la no-obligatoriedad de la religión, exige que el Estado elimine toda referencia simbólica a la religión. En otras palabras, la pregunta es si toda declaración pública, explícita o implícita, realizada por el Estado, en el sentido de sostener determinadas creencias religiosas, implica una forma de coacción sobre los individuos, en particular sobre quienes no comparten tales creencias.

Volvemos aquí a la distinción que ya hemos usado varias veces. Para una postura *secularista fuerte*, la sola manifestación de adhesión del Estado a unas creencias religiosas es ya una forma de coerción sobre quienes no comparten tales creencias. Para esta posición, propia de muchos autores liberales, como el espectro de lo público estatal es precisamente el de las decisiones coercitivas adoptadas en nombre de la colectividad, cualquier muestra de adhesión del Estado a una creencia religiosa (que corresponde al mundo privado que incluye aquellos aspectos de las vidas de los individuos que van más allá de lo público) implica ya una forma de coacción. Por ello, al manifestar su

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

adhesión a ciertas creencias transmite el mensaje de que la fuerza del Estado está al servicio de una determinada religión. Para los autores de esta corriente, como Robert Audi (1997:34), desde la Reforma, la presencia de la religión en la esfera pública ha sido vista como una amenaza a la paz social en un contexto de pluralismo moral, porque su entrada en esa esfera implicaba una sumisión de los poderes públicos a una iglesia específica, con las nefastas consecuencias que ello implicaba.

Una postura *secularista débil*, en cambio, cree que la sola pervivencia de los vínculos simbólicos entre el Estado y una comunidad religiosa no implica una forma de coerción sobre los individuos. Piénsese, por ejemplo, en John Locke. Aunque pregonaba la tolerancia religiosa y se manifestaba en contra del poder de coacción de las comunidades religiosas sobre cualquiera que no haya consentido formar parte de ellas, no se oponía a la existencia de vínculos del Estado con el cristianismo.

Hoy por hoy, muchos autores neoconservadores (como Alasdair MacIntyre), comunitaristas (como Charles Taylor) o incluso liberales (como Veit Bader) insisten en que la total eliminación de la religión de la esfera pública puede llevar a daños mayores a los bienes que se pretende resguardar. Si las críticas de los neoconservadores al modelo de Estado secular representan un intento de regreso a formas políticas premodernas dudosamente compatibles con las libertades fundamentales del Estado de derecho, otras críticas al modelo liberal – secular, como las provenientes de la corriente comunitarista, merecen ser tomadas más en serio.

Frente al énfasis puesto por los liberales en la distinción entre el ámbito público y el ámbito privado, los comunitaristas responden que las diferentes identidades necesitan también reconocimiento público. De hecho, Michael Walzer (2010:253) cree que el reconocimiento de una religión oficial, en aquellos países en los que la gran mayoría de la población comparte una fe religiosa, no sería forzosamente incompatible con las libertades públicas, con tal de que no exista ningún tipo de coacción contra quienes no comparten la religión oficial, lo que implica aceptar que el reconocimiento público de cierto vínculo simbólico de la religión y el Estado no es *per se* una forma de coacción. En países donde ninguna religión cuenta con el seguimiento mayoritario, serían necesarias medidas más pluralistas y complejas, que podrían materializarse en un apoyo presupuestario público a gran escala para las instituciones religiosas.

El argumento de la coerción, utilizado por los *secularistas fuertes*, está asentado en la idea de que la presencia de símbolos religiosos establecidos por el Estado constituiría una violación a la libertad religiosa, en cuanto se obliga a alguien a tolerar símbolos rechazados por su propia conciencia. Aquí la respuesta de los *secularistas débiles* es que de la libertad de religión no se deriva el derecho a ser aislado de los contenidos religiosos existentes en la sociedad. Y en todo caso, la presencia del símbolo

religioso puede siempre entenderse como una invitación a un sentido religioso, y no necesariamente como una imposición (Olivetti, 2009:254-256)<sup>548</sup>.

Sin embargo, la respuesta parece olvidar que existe una diferencia entre un símbolo religioso que es puesto, llevado u ostentado por un individuo o un grupo de individuos a título particular, y un símbolo que es puesto por el Estado. Este último, puede decirse, es algo más que una simple invitación a un sentido religioso.

Por otra parte, el hecho de que los símbolos religiosos que están presentes sean unos y no otros exterioriza la diferente capacidad de los grupos religiosos para imponer sus puntos de vista (Cinotti, 2003). El hecho de que, en Italia y en los Estados Unidos, ambos países cristianos, fueran precisamente los símbolos cristianos (excepcionalmente judeocristianos) los que estaban públicamente presentes deja a la vista esta desigual distribución de poder entre los grupos religiosos dominantes y subordinados.

### **3. LA PÉRDIDA DEL CARÁCTER OBLIGATORIO DE LA RELIGIÓN**

Los conflictos en torno de la secularización de la esfera pública, tal como los hemos visto en este capítulo en general y en relación con la educación, revierten sobre una transformación del estatuto de las creencias y prácticas religiosas. De hecho, la secularización no implicó sólo un cambio para la esfera pública, sino también para la propia religión, que dejó de ser una institución obligatoria para convertirse en una asociación privada (subapartado 1). La pérdida del carácter obligatorio de la religión significó que ella perdiera simultáneamente su carácter de base de la cohesión social, en consonancia con los postulados individualistas de la Modernidad. El radical individualismo posmoderno, por otra parte, pone de manifiesto la crisis de las bases de la cohesión social, lo que se evidencia claramente en respecto de la función educativa del Estado (subapartado 2).

#### **3.1. DE INSTITUCIÓN PÚBLICA A ASOCIACIÓN PRIVADA**

La presentación de las transformaciones de la relación entre lo religioso y lo público a través de los conceptos de neutralidad del Estado y libertad religiosa que hemos hecho hasta aquí significa tomar como punto de referencia lo jurídico-político. Supone partir de un punto jurídico para analizar a partir de él las transformaciones sociales. La perspectiva podría invertirse, de modo que no se tomara ya como punto de apoyo lo político sino lo religioso. Esto es lo que haremos aquí.

---

<sup>548</sup> Aunque el análisis de Olivetti está orientado al caso puntual de los símbolos religiosos en las escuelas públicas, creemos que sus argumentos tienen un carácter más general.

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

Vamos a comenzar con la siguiente afirmación: la Modernidad produjo una progresiva des-institucionalización de la religión, es decir, una progresiva degradación del carácter de instancia obligatoria de la religión. La des-institucionalización supuso una limitación de la religión en tanto que vector más o menos obligatorio de socialización. Ella mantuvo un rol de socialización, pero como instancia de tipo asociativo, voluntario y libre. El aspecto central en lo que a las consecuencias de la Modernidad se refiere es la pérdida del carácter *socialmente* coactivo de las creencias religiosas. La situación premoderna estaba caracterizada por la identidad entre el miembro de la comunidad y el creyente de una religión. En otras palabras, se imponía una visión religiosa del mundo y se castigaba el desvío. La des-institucionalización de la religión implicó una pérdida del carácter coactivo de la religión en este sentido.

Por supuesto que lo que estamos describiendo no debe verse ni como un proceso lineal ni como un proceso acabado. No es un proceso claramente direccionado, que lleve inequívocamente a un resultado concreto, como si se tratara de un camino ya trazado hacia un punto existente en un mapa. Por el contrario, no existe ni camino ni punto del mapa. El concepto de des-institucionalización religiosa es un constructo teórico que intenta dar sentido a un conjunto de luchas, tendencias y resistencias que culminan en compromisos siempre provisorios. Como cualquier constructo teórico, es un producto elaborado *a posteriori* de los hechos, como un intento de dotarlos de un sentido más o menos coherente que haga posible su lectura. Por esa misma razón, no puede verse como un proceso cerrado.

La des-institucionalización de la religión puede ser explicada diciendo que en la Modernidad, la religión dejó de ser una institución para convertirse en una asociación. Jean Baubérot se ha referido a esta transformación en diversos trabajos (1990a:82-86; 2004:226-229; 2006). Usando el término en el sentido estricto que le da el autor francés, una institución toma a su cargo de modo más o menos obligatorio, un campo de la vida social cuyo valor no depende, *a priori*, de una elección privada. La coacción que ejerce la institución es una coacción socialmente legítima; debe ser admitida por el individuo más allá de sus opiniones personales. La asociación, en cambio, supone una adhesión voluntaria y libre, cuyas reglas son válidas para aquellos que eligen forman parte de ella y durante el tiempo en que mantienen esta decisión.

La distinción entre institución y asociación puede encontrarse en textos clásicos, como los de Max Weber. Weber, en su monumental *Economía y Sociedad* ([1922]1993:39-45), estableció una distinción entre *unión* e *instituto*, dentro de la categoría genérica de *asociación* (usando, como veremos, el término *asociación* en un sentido distinto del que lo usamos aquí). Para Weber (1993:39), una asociación es una relación social con una regulación limitadora hacia fuera, en tanto que el mantenimiento de su orden está garantizado por la conducta de determinados hombres destinada en especial a ese propósito: un dirigente y, eventualmente, un cuadro administrativo que,

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

llegado el caso, tienen también de modo normal el poder representativo. Dentro de la categoría genérica de asociación (que puede corresponderse tanto con una sociedad como con una comunidad, en el sentido de Tonnies y del propio Weber) es posible encontrar a su vez dos categorías. Una *unión (Verein)* es una asociación de empresa<sup>549</sup> cuyas ordenaciones estatuidas sólo pretenden validez para los que son sus miembros por libre decisión. En cambio, un *instituto (Anstalt)* es una asociación cuyas ordenaciones estatuidas han sido *otorgadas* y rigen de hecho con respecto a toda acción que con determinadas características dadas tenga lugar en el ámbito de su poder (Weber, 1993:42).

En el mismo lugar citado, Weber da como ejemplos de instituto y de unión, respectivamente, a la iglesia y la secta. Como vimos en la introducción, Weber señala que lo que distingue a la iglesia de la secta es que se nace dentro de la primera, mientras que la segunda sólo acoge a personas religiosamente calificadas. La iglesia es así una asociación de dominación y, más en concreto, una asociación de dominación hierocrática. En efecto, dentro de las asociaciones de dominación (es decir, aquellas cuyos miembros están sometidos a relaciones de dominación en virtud de un orden vigente) pueden distinguirse dos tipos (Weber, 1993:43-44). Por un lado, la asociación de dominación política, en la que la existencia y validez de las ordenaciones dentro de un ámbito geográfico están garantizadas por la amenaza y ocupación de la fuerza física por parte de un cuadro administrativo. Por otro lado, la asociación de dominación hierocrática que aplica para la garantía de su orden la coacción psíquica, dando o rehusando bienes de salvación.

“Debe entenderse por *iglesia* un *instituto hierocrático* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantiene la pretensión al *monopolio* legítimo de la coacción hierocrática [...] Para el concepto de *iglesia* [...] es característico su carácter de instituto racional y de empresa (relativamente) continuada, como se exterioriza en sus ordenaciones, en su cuadro administrativo y en su pretendida dominación *monopólica*. A su *tendencia* normal de instituto eclesiástico corresponde su dominación *territorial* hierocrática y su articulación territorial (parroquial); si bien, según el caso concreto, tiene que contestarse de modo diverso la cuestión de cuáles sean los medios que dan fuerza a esa su *pretensión monopólica*” (Weber, 1993:44-45; cursiva en el original).

En síntesis, en el sentido clásico de Weber, una iglesia es una institución en el momento en que puede obtener el *monopolio de la violencia hierocrática legítima*. La iglesia (en tanto instituto) tiene tendencia a ser obligatoria, y se opone así a la secta, en la que (como unión) la participación es voluntaria. Todo aquello que implica retirar o reducir el monopolio a una organización religiosa opera una des-institucionalización a

---

<sup>549</sup> Una empresa es una acción que persigue fines de una determinada clase de un modo continuo. Y asociación de empresa es una sociedad con un cuadro administrativo continuamente activo en la prosecución de determinados fines.

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

su respecto, en el sentido de que la convierte cada vez más en unión y menos en instituto.

En lo que queremos insistir aquí es en que el movimiento general de la secularización llevó a una progresiva des-institucionalización de las organizaciones religiosas que fueron perdiendo progresivamente su poder de coacción simbólica, de modo que pasaron lentamente del tipo *institución* al tipo *asociación* (en términos de Baubérot); o de *instituto* a *unión* o, más específicamente, de *iglesia* a *secta* (en términos de Weber).

Esta transformación se asocia a su vez con otra relativa a la vinculación de las organizaciones religiosas con el poder político. En las sociedades premodernas la religión no sólo ejercía una coacción social sobre sus miembros (elemento que forma parte del concepto de *iglesia* dibujado por Weber), sino que como aliada del poder político ejercía también varias formas de coacción física. La iglesia, al tiempo que se valía de la posibilidad de la coacción física que le proporcionaba el brazo secular, daba a éste una legitimación simbólica indispensable tomada de la significación religiosa del mundo. En la Modernidad, la des-institucionalización de la religión resulta un proceso paralelo a su des-estatización. Al tiempo que las organizaciones religiosas perdían su fuerza vinculante en el campo simbólico, perdían también la ayuda del brazo secular que reforzaba su monopolio simbólico con la fuerza física. Se operaba de este modo una separación de la iglesia (ahora dividida y convertida en sectas) respecto del Estado. Así, la religión dejaba de ser obligatoria para el individuo: no se imponía ni simbólica ni coactivamente.

Veámoslo con algunos ejemplos. En el siglo XIX se produjo en Francia esta progresiva metamorfosis que llevó la religión fuera del ámbito de las instituciones obligatorias. Los grupos religiosos minoritarios en Francia, como los protestantes y los judíos, habían tenido desde hacía mucho tiempo un carácter asociativo, manifiesto en la existencia de asociaciones de evangelización y difusión de la Biblia o en la Alianza Israelita Universal. Incluso el catolicismo tenía, en el siglo XIX, un aspecto cercano a la asociación en el sentido de que no había una obligación legal de cumplir actos religiosos. Sin embargo, esta transformación no era completa en la medida en que las personas seguían *naciendo* al interior de una religión, y el sistema de cultos reconocidos por el Estado favorecía la fuerza de éstos. La ley de separación de 1905 significó un paso más en la des-institucionalización, ya que los antiguos cultos reconocidos debieron tomar la forma legal de una asociación. El Estado dejó de confiar un rol institucional a los actores religiosos. Al mismo tiempo, las leyes sobre educación laica de fines del siglo XIX convirtieron la socialización religiosa en completamente facultativa.

Tal vez el denominacionalismo estadounidense sea el ejemplo paradigmático de la asunción de un carácter asociativo por parte de las organizaciones religiosas. Los Estados Unidos se formaron al amparo de un pluralismo religioso mayoritariamente

## Capítulo VI

### El compromiso religioso de la esfera estatal

cristiano protestante, al que luego se añadieron católicos y judíos y, más recientemente, musulmanes y miembros de otros grupos religiosos. Ninguna denominación protestante era hegemónica a nivel nacional, aunque las diferentes colonias (luego convertidas en Estados) acusaran el predominio de una secta sobre otra. Este pluralismo existente en el momento de formación del sistema constitucional provocó una rápida toma de conciencia sobre la relevancia de la libertad religiosa, lo que reforzó la idea de la filiación religiosa como resultante de una opción personal. El hecho de que muchos ministros religiosos apoyaran la primera enmienda constitucional que garantizó la libertad religiosa no sólo ayudó a su efectividad (Smith, 2008; Smith y West, 2008), sino que además mostró hasta qué punto estaba interiorizado en las mentes de muchos sectores religiosos el carácter opcional y no obligatorio de esas creencias. A diferencia de lo que sucedió en Francia, donde el monopolio religioso católico fue un obstáculo para la liberalización política, en los Estados Unidos muchos sectores religiosos ayudaron a este proceso<sup>550</sup>.

Los procesos de des-institucionalización religiosa se han dado en todos aquellos lugares en los que la Modernidad ha pujado por secularizar el Estado y la vida política. Las leyes de matrimonio civil, que supusieron tan grandes confrontaciones con la Iglesia en los países católicos en torno de los efectos jurídicos del matrimonio, implicaron des-institucionalizar la religión en el sentido de que sus reglas internas sobre la organización familiar ya no se impusieron al conjunto de la sociedad. Lo mismo puede decirse de la secularización de la enseñanza que hemos descrito a lo largo de este capítulo.

Las formas de religión asentadas sobre estructuras premodernas de tipo institucional opusieron a estas transformaciones una resistencia que no se dio en el caso de las formas de religión basadas ya en estructuras asociativas, como las denominaciones protestantes modernas. Así, la Iglesia Católica de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, agudamente crítica con el postulado liberal de separación del Estado y las organizaciones religiosas, condenó abiertamente toda opción política secular. Con posterioridad al Concilio Vaticano II revisó sus postulados, y entró en un cierto diálogo con la Modernidad. Sin embargo, como hemos tenido ocasión de ver a través de muchos ejemplos, ha seguido confrontando con las innovaciones recientes en cuanto han implicado una mayor secularización de lo público.

---

<sup>550</sup> Por ejemplo, en el sermón conocido como *The Rights of Conscience* el reverendo John Leland de New London, Connecticut, predicaba la apertura de un libre mercado de las creencias religiosas, al tiempo que sostenía que el establecimiento religioso era perjudicial para el propio desarrollo espiritual de la sociedad. Thomas Jefferson, autor de la Declaración de Independencia, también fue autor de la declaración de libertad religiosa en Virginia (*A Bill for Establishing Religious Freedom*). En este texto alegaba que el poder de raciocinio que Dios había dado a los hombres los habilitaba a obtener sus propias conclusiones en materia religiosa. Consecuentemente, cuestionaba que los ciudadanos debieran contribuir, directa o indirectamente a través de los impuestos, al mantenimiento de organizaciones religiosas a las que no querían voluntariamente contribuir. El pensamiento de Jefferson en este punto estaba influido por el de los filósofos liberales anglosajones, en especial Locke y Milton.

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

En el capítulo II hablamos de algunos procesos propios de la transformación de la religión posmoderna. Entre ellos, mencionamos la pérdida del monopolio religioso por parte de las comunidades religiosas organizadas. Este proceso implica que las comunidades religiosas pierden el control monopólico de los símbolos religiosos. Los individuos se apropian autónomamente de estos símbolos, circulando de una comunidad a otra o incluso formando su propio bricolaje a partir de elementos tomados de tradiciones religiosas y no religiosas diferentes.

La pérdida del monopolio de lo religioso acentúa la des-institucionalización de las comunidades religiosas. En efecto, la des-institucionalización en su fase moderna implicó que las comunidades religiosas, aunque no pudieran imponerse simbólicamente hacia fuera de los propios límites de la comunidad, al menos podían organizar coherentemente a una masa de fieles. La des-institucionalización posmoderna va más allá, y pone a las comunidades religiosas en la imposibilidad de imponer el discurso religioso hacia adentro. Los individuos pasan fluidamente de una tradición religiosa a otra, o incluso combinan libremente elementos provenientes de las tradiciones más diversas. Por eso mismo, la clásica distinción entre iglesia y secta (instituto y unión; institución y asociación; según las diferentes terminologías que hemos venido utilizando) se relativiza. Las formas contemporáneas de organización religiosa responden más bien a lo que se ha dado en llamar *cultos* o *comunidades emocionales*.

La des-institucionalización religiosa es el correlato, en el campo social, de las ideas del liberalismo del siglo XVII sobre la organización religiosa; y más específicamente de las ideas de John Locke. Las ideas del autor que se han hecho clásicas son las que aparecen en su obra *A Letter Concerning Toleration* ([1689]1998a) y en su *Second Treatise on Civil Government* ([1690]1998b). Locke consideraba a las iglesias (obviamente, no utilizaba este término en el sentido weberiano que mencionamos más arriba, sino en el sentido más amplio de organizaciones religiosas) como sociedades voluntarias de hombres, unidos por acuerdo mutuo, con el fin de rendir culto público a Dios en un modo que ellos juzgan que le es aceptable y efectivo para la salvación de sus almas. Y dado que la iglesia es una asociación (en términos weberianos, una secta es una unión), ella sólo puede tener sobre sus miembros los poderes que éstos consientan en otorgarle. Por la misma razón, ninguna iglesia puede tener poder sobre individuos que no forman parte de ella, ni sobre otra iglesia. La sociedad civil es también formada por un acuerdo voluntario de hombres, pero con una finalidad distinta: la preservación de los intereses civiles, que incluyen la vida, la libertad, la salud y la posesión de los bienes terrenos.

De este modo, las organizaciones religiosas son asociaciones formadas por individuos que voluntariamente han decidido entrar en ellas, y que permanecen en ellas tanto tiempo como dura su voluntad. Los individuos que forman parte de una asociación religiosa tienen los derechos y las obligaciones que surgen del propio régimen



## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

asociativo, evidentemente de base contractual. El Estado, por su parte, se abstiene de intervenir dejando libre el juego de las asociaciones de individuos privados. Precisamente por su carácter contractual, la pertenencia a una comunidad religiosa no puede ser impuesta a quienes no han manifestado su consentimiento en ingresar a ella.

La anterior es una construcción teórica y su traslado a los ordenamientos jurídicos modernos no ha sido automático, aunque tendencialmente puede decirse que está presente en las grandes transformaciones legales del periodo moderno. Por ejemplo, en Francia, durante el régimen del Concordato napoleónico, la religión ya había perdido en alguna medida el carácter obligatorio para el individuo, pero los cultos reconocidos tenían sin embargo carácter de personas de derecho público. Sólo con la ley de 1905 su estatuto pasó al derecho privado (Boussinesq, 1994:38-39). En los Estados Unidos la existencia, durante mucho tiempo y en varios Estados, de iglesias establecidas pone de manifiesto que al menos algunas de ellas tuvieron carácter público en la definición jurídica, aunque se definieran sociológicamente en una forma más acorde con el tipo asociativo.

El comunitarismo contemporáneo, en su crítica al individualismo del liberalismo clásico, duda del alcance explicativo y de la conveniencia política del modelo asociativo. Críticos contemporáneos del liberalismo clásico, como Michael Walzer (1997a:1-7), no creen que el modelo teórico de libertad religiosa basada en la libre asociación de individuos tenga alcance universal, o incluso que pueda aplicarse más allá del contexto (anglosajón y protestante) en el que tuvo origen. Su viabilidad en otras sociedades debería ser justificada, y no meramente asumida.

Este modelo asociativo se corresponde, dice Walzer (1997a:66-71), con un modelo de libertad religiosa de individuos<sup>551</sup> (el Estado respeta la libre opción religiosa de los individuos), como opuesto a un sistema de libertad de grupos religiosos, como en el caso del sistema del Millet o de los Estados surgidos del consorcio de varios grupos diferentes. Este modo de libertad de individuos habría funcionado bien en los Estados Unidos como consecuencia de la similitud entre los grupos religiosos (protestantes). Incluso otros grupos se habrían adaptado al modelo protestante (católicos y judíos, por ejemplo, redujeron el control clerical en su interior y afirmaron más la independencia de los individuos), aunque en los márgenes siguieran existiendo grupos que reclamaban el control colectivo sobre sus miembros (como los Amish o los Hasidim) o sobre la sociedad toda (como los lobbies de la derecha cristiana).

Traduciendo los ejemplos de Walzer al lenguaje que hemos venido utilizando en este trabajo, podríamos decir que se trata de intentos de rechazo, por parte de los grupos religiosos, a la pérdida del carácter obligatorio de la religión. En el primer caso,

---

<sup>551</sup> Walzer utiliza el término *tolerancia* en lugar de *libertad*. Sin embargo, el concepto de tolerancia de este autor es un poco diferente del que nosotros usamos, y se acerca más a la idea de libertad (en el caso religiosa) de la que nos hemos servido en este trabajo.

## **Capítulo VI**

### **El compromiso religioso de la esfera estatal**

el de los grupos religiosos que reclaman control a su interior, parece que estamos frente a reivindicaciones comunitaristas que quieren control sobre los miembros del grupo sin generar (necesariamente, aunque a veces sea el caso) obligaciones estatales correlativas: obligación de los individuos pero no del Estado. En el segundo caso, se rechaza de plano la des-institucionalización de la religión y se intenta recolonizar la esfera estatal.

Volvamos ahora la mirada a los casos que hemos presentado en este capítulo. El mantenimiento de un símbolo religioso que atestigua los vínculos del Estado con una tradición religiosa no sólo suscita una cuestión jurídica (y política) en relación con la neutralidad del Estado y la libertad religiosa, sino que obliga a preguntarse por la persistencia del carácter institucional de la religión bajo determinadas condiciones. En este sentido, puede pensarse que el uso de la educación pública obligatoria como medio para la transmisión de valores religiosos (valores que se expresan, por ejemplo, a través de un símbolo presente en un aula) da cuenta de una defectuosa des-institucionalización de la religión. Paralelamente, los casos que estudiamos en este capítulo también indican que la religión puede seguir desempeñando un rol, aunque sea reducido, como instituyente de valores que la educación pública transmite en su función de refuerzo de la cohesión social.

El punto se vuelve todavía más complejo (y de allí parte del interés de estudiar la des-institucionalización de la religión en sus concreciones en el ámbito educativo) si se tiene en cuenta que la evolución de la religión y de la escuela ha sido de algún modo inversa. En efecto, la Modernidad supuso una des-institucionalización de la religión; y supuso también la asunción del carácter institucional por parte de otras realidades que, hasta entonces, se regían por lógicas diferentes.

Así, a partir del siglo XIX, la medicina y la escuela se fueron institucionalizando (Baubérot, 1990a; 2006; Dubet, 2010). En el campo médico, aparecieron primeramente deberes del Estado que hasta entonces no existían (como el deber de organizar un sistema de sanidad público) y luego deberes para los propios individuos (como el deber de vacunarse contra determinadas enfermedades, por ejemplo). Esto significó la asunción de fuerza obligatoria por parte de un ámbito, el médico, que hasta entonces carecía de él.

Lo mismo sucedió con la escuela. La Modernidad de los siglos XIX y XX aplicó, a través de la escuela, un modelo de socialización que puede caracterizarse como un programa institucional. La escuela devino así una verdadera institución, un dispositivo simbólico y práctico encargado de instituir sujetos (Dubet, 2010).

La necesidad de que la escuela transmitiera un conjunto de valores comunes que solidificaran la cohesión social se vuelve clara cuando se tiene en cuenta que la escuela pública en sí misma era un gran disolvente de la sociedad tradicional, en especial porque empujaba a la gente a elegir su trabajo, en una sociedad en la que durante mucho tiempo los oficios se habían transmitido de padres a hijos (Baubérot,

## **Capítulo VI**

### **El compromiso religioso de la esfera estatal**

2001:12). Para contrarrestar estos efectos, se hacía necesario reforzar su rol de constitución y transmisión de valores. En definitiva, la cohesión social promovida por la escuela tenía que contrarrestar los efectos indeseados, para la estabilidad social, producidos por la promoción de la autonomía individual que la propia escuela realizaba.

La cohesión social de la que la escuela es guardiana se asocia, a su vez, con un creciente debilitamiento, incluso desaparición, de la religión como dimensión de la identidad nacional. La religión tradicional fue progresivamente reemplazada por otras construcciones sociales que pudieran desempeñar la misma función de reforzamiento de la cohesión social. La educación pública debió desde entonces garantizar la necesaria virtud cívica que permitiera mantener unida a la sociedad.

Los modos en que se consiguió formar esta estructura de virtud cívica variaron en los diferentes lugares, combinando de forma variable creencias seculares de exaltación de la nación, creación de un panteón nacional, devoción al cuerpo social y ritos seculares que conformaron en muchos casos una verdadera religión civil.

La religión civil favoreció la secularización política al producir una disociación entre el lazo social y la hegemonía de una religión tradicional. Sin embargo, no se puede desconocer su carácter ambiguo, y esto por dos razones. Por un lado, porque al operar una transferencia de lo religioso sacralizó el conjunto identitario formado por la propia nación (Baubérot, 2006). Por otro lado, porque en muchos casos las creencias y representaciones que forman parte de su sustrato tenían su origen en una o varias corrientes religiosas.

Es cierto que la Posmodernidad, como tendencia que diluye los lazos sociales al dar preeminencia absoluta a la autonomía y la individualización, debilita la religión civil. Pero esto no significa que ella fortalezca la religión tradicional en el sentido de dotarla de una fuerza política de la que hoy carece. Más bien parece que el debilitamiento de los lazos se produce en todos los sentidos, tanto respecto de los vínculos religiosos como respecto de los vínculos civiles.

Para finalizar este apartado nos parece relevante señalar que el proceso de des-institucionalización que en algún momento afectó a la religión en beneficio de otras instancias como la educación, se está produciendo hoy en relación con esta última. Asistimos hoy, como parte de las tendencias disolventes de la Posmodernidad, a una puesta en duda del carácter institucional de la escuela.

Parece que, de alguna manera, las mismas razones que llevaron a la des-institucionalización de la religión operan hoy respecto de la escuela. Cuanto más democráticas e individualistas son las sociedades, menos postulan el universo de sentido común que los programas institucionales tienen vocación de realizar. La crisis de las instituciones afecta así, de modo general, a los grandes sistemas de representación y regulación social (Gisel, 1997; Dubet, 2010).

## **Capítulo VI**

### **El compromiso religioso de la esfera estatal**

Las instituciones seculares como la escuela se encontraron durante mucho tiempo en una situación de hegemonía gracias a la idea de que el progreso técnico y científico, y la democracia misma, engendraban el progreso social y moral. La educación pública, al distribuir el progreso científico, daba esperanzas de ascenso social. Hoy, el progreso científico y técnico ha dejado de estar correlacionado con el progreso social y moral. La escuela no juega más el rol de ascensor social y se pone de manifiesto la crisis de las instituciones seculares de socialización (Baubérot, 2006).

La creencia en la disciplina liberadora de las instituciones fue desapareciendo progresivamente con la emergencia de las representaciones de los sujetos que, ahora, se postula que preexisten al trabajo de socialización institucional. El proyecto de crítica y de autonomía individual fue minando progresivamente lo que de sagrado había en la escuela. Paradójicamente, fue el propio proyecto de emancipación que guió a la escuela del Estado liberal el que acabó por volverse contra sí mismo. En una escuela de masas y en una sociedad compleja y diversa, el modelo institucional de una escuela centralizada y homogénea ya no funciona (Dubet, 2010).

### *3.2. COHESIÓN SOCIAL VS. AUTONOMÍA INDIVIDUAL*

Los sistemas públicos de enseñanza de los Estados modernos se mueven en un campo de permanente tensión, propio del juego de dos principios, no llanamente contradictorios pero sí diferentes, en los que se asientan. Estos dos principios son, por un lado, el de la cohesión social y, por el otro, el de la autonomía individual. Como acabamos de ver, al promover la autonomía individual y disolver la base religiosa de la cohesión social, la educación pública moderna se vio en la necesidad de encontrar un sustituto de las antiguas creencias religiosas que permitiera reforzar el vínculo social.

Cualquier sistema socialmente establecido de enseñanza busca perpetuar determinadas formas de acción social propias del grupo que lo instituye. Esto no es desde luego ninguna novedad: la idea estaba ya presente en las clásicas tesis de Durkheim sobre la educación como forma de normalización social. Se trata de una característica de cualquier sistema organizado para la transmisión de valores y conocimientos considerados socialmente relevantes. Un sistema de enseñanza busca así perpetuar la estructura de la sociedad que lo ha generado, fomentando la cohesión social.

El Estado moderno hizo suya la idea de la educación como factor de integración. El Estado concibió la educación como elemento sustancial para el logro de las nuevas lealtades que eran necesarias para asegurar su existencia y continuidad. Así como la educación católica había tenido la función hacer de los individuos buenos

## **Capítulo VI**

### **El compromiso religioso de la esfera estatal**

creyentes y fieles practicantes, para los Estados nacionales la función esencial de la educación es la de inculcar los valores en los que se ellos se sustentan (Puelles, 1993).

Los sistemas educativos modernos responden a esta lógica. Pero ellos siguen también un segundo principio: el de garantizar la autonomía individual. La liberación del individuo frente a las cadenas del poder eclesiástico y del poder de las entidades intermedias es el gran cometido (inacabado) de la Modernidad. Para ello, una de las herramientas fundamentales es la educación, por la que se han de formar individuos libres y autónomos. Estos individuos formados por la educación estatal son primeramente los niños, que habrán de ser instruidos para que lleguen a ser adultos libres y autónomos. Por otra parte, la educación de estos futuros adultos pone en juego a otros actores, los padres, cuyo derecho a la educación religiosa de sus hijos ha sido construido juntamente con la libertad religiosa.

No hay que ver el cometido de autonomía de la educación pública en forma idílica. Es cierto que una educación liberal tiene, al menos como objetivo declarado, el de fomentar la autonomía de los individuos. Pero la función de integración social de la educación conlleva también una labor de control social. De hecho, el Estado moderno impulsó los sistemas educativos asignándoles fines de integración de determinados grupos, es decir, de sometimiento de esos grupos a las nascentes estructuras de poder. En los países de inmigración, como los Estados Unidos y muchos de América Latina, se trató de la integración de los inmigrantes; en otros, como Francia, la consolidación del Estado nacional frente a los regionalismos, manifestados por ejemplo a través de las lenguas locales; en Estados de reciente conformación, como Alemania o Italia, la construcción de una verdadera conciencia nacional aceptada por todos. En todas partes, además, la educación asumió la función de transmitir los valores de la burguesía dirigente (Puelles, 1993).

Por ello, aunque cohesión social y autonomía individual no sean necesariamente antinómicas, tienen relaciones problemáticas. Los Estados nacionales se han servido y se sirven de la educación para producir y reproducir una cierta identidad nacional (más fuerte o más débil, según los casos) que el propio Estado está interesado en mantener. Esta función de inmersión del individuo en el grupo era menos conflictiva cuando la función social de la educación se reducía a ello. Pero si la función de la educación es también la de dotar de capacidad de ejercicio de su autonomía a un futuro sujeto adulto, la cuestión se vuelve más difícil, porque ese sujeto semi-autónomo, o los otros sujetos autónomos y libres que son sus padres, pueden rechazar ese molde identitario precisamente en nombre de su autonomía.

En la construcción y transmisión de la identidad nacional que garantiza la cohesión social, los sistemas educativos se valen de mitos fundacionales que articulan en conjunto con otras instituciones sociales, como las instituciones políticas, los medios de comunicación de masas o los partidos y sindicatos. Como Michael Walzer

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

(1997a:71) sostiene en su libro sobre la tolerancia, toda nación busca enseñar a los niños, cualquiera que sea su pertenencia a un determinado grupo, los valores de su propio pacto constitucional y las virtudes de sus fundadores, héroes y líderes.

Así pues la primera gran dicotomía política que se presenta a un sistema educativo en un Estado moderno es la oposición entre cohesión social (garantizada por mitos fundantes y valores constitucionales) y autonomía individual. Pero otras dimensiones están asociadas a ésta. En lo que a nosotros nos interesa, se trata de saber si algún relato religioso o relativo a la religión entrará en esos mitos fundantes, el modo que se articulará con otros valores constitucionales, y la manera en que será transmitido a través de la educación. Así, por ejemplo, en los Estados confesionales los valores religiosos estatales entran dentro de la definición de la identidad nacional, y son consiguientemente favorecidos y transmitidos por el sistema educativo. En los Estados Unidos, el mito fundacional incorpora una mezcla (variable según las épocas) de valores cristianos o judeocristianos y exaltación de la libertad religiosa de los individuos. En Francia, la *laïcité* estatal está en el corazón de la definición del ser nacional.

Así como en Francia es la idea de *laicidad* la que constituye la raíz del concepto compartido de lo público, en los Estados Unidos el concepto de *libertad religiosa* sirve de mito fundante a una determinada concepción de lo público (Gunn, 2004). Volvemos en este punto a la dialéctica liberalismo / republicanismo que expusimos en el capítulo IV. Para los republicanos, la idea de República está asociada no sólo a una forma de gobierno, sino también a un modo de vida, que promueve la virtud cívica y el sacrificio de los ciudadanos en pos del grupo. El Estado republicano tiene un rol educativo fuerte, que se condice con su misión ética. En cambio, el liberalismo cree que la acción de los ciudadanos y de los grupos que éstos espontáneamente forman en la sociedad civil, motivada por sus propios intereses, es suficiente para lograr *una buena sociedad*. Haciendo un ejercicio de simplificación tal vez demasiado grande, puede decirse que en los Estados Unidos la lógica del sentido común es la lógica del liberalismo, en tanto que en Francia es el republicanismo el que impregna la mentalidad ciudadana. Desde luego, se trata de una abstracción teórica mandada por el análisis que aquí queremos realizar, ya que liberalismo y republicanismo se muestran opuestos en la teoría, pero en los hechos se mezclan entre sí.

Las incidencias de estas perspectivas sobre la educación son muchas. La noción de *virtud cívica* conseguida a través de la educación es una de ellas. En los Estados Unidos existe una verdadera religión civil cuya construcción, a diferencia de lo que sucede en Francia, es más obra de las entidades intermedias (entre las que ocupan un puesto de honor las comunidades religiosas que ejercitan su libertad religiosa) que del Estado. Las denominaciones religiosas en Estados Unidos dan muestras de un dinamismo asociativo y una gran organización para-democrática. Por ello, y como

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

hemos visto, del hecho de que en los Estados Unidos la enseñanza pública esté desconfesionalizada no se sigue que lo religioso esté completamente ausente de la esfera pública (Baubérot, 2004:166). La separación estadounidense va de la mano del rol educativo y moral jugado por las iglesias. Este rol contribuye a forjar, dentro de los límites constitucionales, la necesaria escuela de virtud cívica. Más aún, como también hemos visto, desde el siglo XIX un simbolismo bíblico se encuentra incorporado a la religión civil, pero de forma que no está conectado con ninguna denominación concreta (Baubérot, 2004:166).

Contrariamente a los Estados Unidos, en Francia, la religión civil republicana no pudo ser construida a través del consenso de los actores de la sociedad civil. Para que la religión civil tuviera este carácter consensual, habría sido necesario, por un lado, que ella profesara una especie de devoción al cuerpo social y, por otro lado, una *common religion* en el sentido de conjunto difuso de creencias y representaciones filosófico-religiosas. Sin embargo, el conjunto difuso de creencias no existía: lo religioso estaba cuasi-monopolizado por la Iglesia Católica. Así, la religión civil podía difícilmente invocar a Dios, porque éste era patrimonio casi exclusivo del catolicismo. Pero tampoco podía sacralizar a la República sin más, porque eso habría sido chocarse con la otra Francia, con la Francia católica (Baubérot, 2004:174).

Ésta es una de las razones que explican el carácter fervoroso y recursivo de las discusiones sobre los símbolos religiosos en las escuelas públicas: lo que está en juego es ni más ni menos que la cohesión social. En un país cuya identidad se ha formado al calor de una tradición religiosa, retirar los símbolos religiosos de las escuelas públicas representa para muchos una afrenta a la tradición nacional. Inversamente, en un país en el que la identidad compartida está fuertemente ligada a una determinada concepción de la neutralidad del Estado en el campo de lo religioso o con la libertad religiosa, cualquier insinuación de reaparición de lo religioso en la esfera pública es vista con recelo.

Los símbolos religiosos envueltos en los conflictos planteados son símbolos que condensan emociones asociadas con una cierta situación. Encierran en un evento o signo el orgullo patriótico, el recuerdo de glorias pasadas, ansiedades y promesas de grandeza futura. De allí que pueda usarse el término *fetichismo* para describir lo que puede ser visto como una reverencia irracional y una obsesiva devoción al poder emoción de atracción de los símbolos que están en el centro de estos debates (Lewis, 2010:208).

La misma fuerza tiene el símbolo para las dos partes del conflicto: para unos, una fuerza atractiva, para otros, una fuerza repulsiva. La intensidad del compromiso emocional de algunas personas con estos símbolos tiende a hacerlas poco permeables a las decisiones de los operadores jurídicos. Las poderosas emociones involucradas en estos conflictos permanecen año tras año, incluso década tras década, con

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

independencia de lo que ellos deciden. En la mayoría de los casos, cuando un Tribunal decide uno de estos casos que refleja el conflicto cultural, el impacto en la sociedad es marginal, y el balance de poder en la lucha cultural detrás de estos casos resulta poco alterado por la decisión judicial (Lewis, 2010:219-220)<sup>552</sup>.

La religión juega un rol ambiguo en esta tensión entre cohesión social y autonomía individual. Como mencionamos más arriba, en algunos casos, la cohesión social se basa en una determinada concepción del valor de una tradición religiosa en la conformación de la conciencia nacional. En otros casos, es la libertad religiosa o incluso la propia neutralidad del Estado el elemento que se presenta como formando parte del núcleo de valores compartidos. Así, por ejemplo, en los Estados Unidos y en Francia, los conceptos de libertad religiosa y laicidad respectivamente, son utilizados como principios fundantes que unen a los ciudadanos y que son mostrados como perfectamente consistentes con las normas constitucionales sobre igualdad, neutralidad y tolerancia. Sin embargo, en los hechos, operan al modo de un mito fundante. Ninguna de las dos doctrinas se ha originado como un principio uniformemente aceptado. Por el contrario, emergieron durante periodos de confrontación, de intolerancia, y muchas veces de violencia contra aquellos que tenían creencias disidentes.

Además, en las controversias actuales que involucran a la religión y al Estado, en las que las doctrinas son citadas con la finalidad manifiesta de resolver los conflictos, siguen siendo aplicadas de manera que dividen a los ciudadanos. Esas doctrinas no son aplicadas en la forma idealizada que el propio mito pregonaba de sí mismo, sino en la forma polémica en la que originalmente se desarrollaron (Gunn, 2004:422). Una primera característica de estos mitos fundantes transmitidos por la escuela es que han sido de tal modo idealizados por los ciudadanos, que difícilmente éstos reconozcan su carácter de construcción social que cumple una determinada función política. Además, la forma en que tales mitos fundacionales se han construido es en general lo suficientemente amplia e imprecisa como para permitir que el mayor número de personas se vea incluido en ellos.

Pero así como un elemento religioso (por ejemplo, la sensación de pertenencia a una cultura cristiana), una determinada concepción de la neutralidad estatal o el concepto de libertad religiosa pueden formar parte del núcleo de valores que la escuela quiere transmitir, operando en el sentido de un reforzamiento de la cohesión social, también es posible que ellos cumplan la función contraria. Es decir, es posible que las creencias religiosas, a través de una determinada concepción de la neutralidad estatal y la libertad religiosa que se usan para resguardarlas, se eleven como baluarte de la

---

<sup>552</sup> Ahora bien, si sus esfuerzos no han sido verdaderamente exitosos, ¿por qué continúan los tribunales involucrándose en estas luchas? La respuesta ha de encontrarse seguramente en el rol simbólico que ellos encarnan en relación con la idea de *rule of law* y, quizás, también en la simpatías o antipatías que los jueces individualmente considerados tienen hacia los símbolos que están en el centro del debate (Lewis, 2010:219-220).



## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

autonomía individual (o de los grupos, pero esto es otra cuestión) frente al poder del Estado y su intención de instituir y transmitir mitos fundacionales.

Ejemplos del uso polémico de la neutralidad estatal o de la libertad religiosa para enfrentarse a una determinada concepción de lo público que incluye elementos religiosos los hemos visto en el análisis del ejemplo que hicimos en este capítulo. El uso de la libertad religiosa con los mismos fines se deja traslucir también, por ejemplo, en la larga lucha de los Testigos de Jehová para ser eximidos de la obligación de reverenciar determinados símbolos nacionales como la bandera o el himno. En este punto, la tensión entre la cohesión social, favorecida por una manifestación de lealtad a un símbolo nacional, y la autonomía individual que autoriza la libre elección religiosa adquiere una de sus manifestaciones más evidentes.

Como hemos dicho, la escuela tiene, entre sus funciones principales, la de formar buenos ciudadanos. Aprender a reverenciar aquello que simboliza el todo común al que pertenecen los individuos es una de las vías centrales del aprendizaje de la ciudadanía. La historia constitucional estadounidense es particularmente ilustrativa a este respecto. En las primeras décadas del siglo XX, y sobretodo en la década del '30, grupos minoritarios que planteaban escrúpulos de conciencia a recitar el juramento de lealtad a la bandera (entre los que destacaban los Testigos de Jehová, aunque también había menonitas y otros) fueron víctimas de persecución<sup>553</sup>. Los hechos pueden analizarse en términos de un conflicto entre las demandas de cohesión social representadas en el juramento de lealtad y la autonomía de los alumnos (o de sus padres) garantizada por la cláusula de libre ejercicio.

Los casos que llegaron a los tribunales fueron planteados por los Testigos de Jehová. Primeramente, la Corte Suprema estadounidense aceptó la legitimidad del juramento<sup>554</sup>, sobrevalorando tal vez el interés estatal por creer que permitir que ciertos alumnos no prestaran el juramento representaba un gran peligro para la nación. Unos años más tarde cambió de opinión e invalidó la obligación de saludar a la bandera<sup>555</sup>. Sin embargo, esto se hizo considerando que era una forma de coacción que limitaba la libertad de expresión (el Estado obliga a pronunciar palabras con las que uno no está de acuerdo), y con prescindencia del carácter religioso de la objeción. El juramento siguió prestándose, pero ahora sobre una base voluntaria.

---

<sup>553</sup> Como cualquier otra identidad nacional, la de los estadounidenses es producto de una construcción histórica; la bandera se incorporó a la arquitectura identitaria hacia fines del siglo XIX gracias a las campañas de ciertos grupos activistas. Es posible identificar el periodo que va de 1888 a 1898 como aquel en el que la bandera pasó de desempeñar un rol modesto a ser parte central de la identidad estadounidense. Antes de esa fecha, la bandera aparecía sólo en bases militares, buques y algunos edificios federales. La aparición del culto a la bandera está asociada a ciertas campañas llevadas a cabo a fines del siglo XIX, ligadas incluso a ciertos intereses comerciales (Gunn, 2004:479-490).

<sup>554</sup> Supreme Court of the United States: *Minersville School Dist. v. Gobitis*, 310 US 586 (1940).

<sup>555</sup> Supreme Court of the United States: *West Virginia State Board of Education v. Barnette*, 319 US 624 (1943).

## Capítulo VI El compromiso religioso de la esfera estatal

En los años '50, años de guerra fría y de macartismo, se modificó el texto del juramento de lealtad. Como los Estados Unidos estaban en lucha contra el comunismo ateo, se vio la necesidad de recordar los orígenes religiosos del país, y se agregó al juramento de lealtad una expresión que lo describía como *one Nation under God*. Esta expresión se mantiene al día de hoy, y duplica los problemas sobre el juramento de lealtad. En efecto, si originariamente existía sólo la tensión entre cohesión social y la autonomía individual cristalizada en la libertad religiosa, ahora existe el segundo problema acerca de saber si es legítimo que uno de los elementos de la cohesión social sea la mención del factor deísta (con lo cual pasamos de la *free exercise clause* a la *establishment clause*). Hasta ahora la Corte Suprema no se ha pronunciado<sup>556</sup>.

En otros países se ha permitido la excepción frente a la obligación de reverenciar los símbolos nacionales. Así, por ejemplo, en Argentina, la excepción ha asumido la forma de una objeción de conciencia por la vía del reconocimiento jurisprudencial<sup>557</sup>.

Es verdad que siempre es posible preguntarse hasta qué punto está verdaderamente en juego aquí la autonomía individual, dado que los ritos de los que aquí tratamos suelen adoptar formas tan mecánicas que muchas veces es difícil ver en ellos algo más que una repetición de actos vacíos de sentido. Esto es gráficamente expuesto por Ronald Dworkin (2006) respecto del juramento de lealtad estadounidense. Aunque el autor reconoce que el norteamericano que permanece en silencio mientras una multitud a su alrededor pronuncia el juramento se siente como un extraño, cree que el impacto no es muy fuerte. Con la ayuda de otros ejemplos de deísmo ceremonial como la mención a Dios en la moneda o las plegarias en las sesiones inaugurales del Congreso, Dworkin sostiene que el juramento de lealtad ha perdido a tal punto su valor teológico que muy pocos niños dan al juramento de lealtad siquiera la autoridad que conceden a las promesas que formulan en los recreos.

Sin embargo, aunque la opinión de Dworkin pueda ser acertada como descripción de lo que de hecho sucede al recitar el juramento de lealtad, no resulta normativamente adecuada en un sistema de libertades fundamentales. Esto así porque la lógica de estas últimas es, precisamente, la de proteger a las minorías para las que la realización de tales actos puede ser significativa. Y, en definitiva, la de proteger la autonomía individual frente a determinadas exigencias de la cohesión social.

---

<sup>556</sup> Hay jurisprudencia de los tribunales inferiores en el sentido de la inconstitucionalidad. En el año 2002, un tribunal de circuito dictaminó que tanto la expresión *under God* del juramento como la obligación de profesores de guiar a los alumnos en el recitado del mismo violaban la *establishment clause*. Como consecuencia de la fuerte conmoción pública que desató la sentencia, en el año 2003 ambas cámaras del Congreso votaron sendas resoluciones para reafirmar el lenguaje del juramento de lealtad (Senate: S. Res. 292, 107th Cong [2003]; House of Representatives: Res. 459, 107th Cong [2003]).

<sup>557</sup> Corte Suprema de Justicia de la Nación: *Asociación de Testigos de Jehová c/ Consejo Provincial de Educación del Neuquén s/ acción de inconstitucionalidad*, Fallos 328:2966 (09/08/2005). La Corte se negó a resolver sobre el fondo por cuestiones formales, aunque hubo un voto en disidencia que entendió que los obstáculos formales no existían y, resolviendo sobre el fondo, admitió la objeción de conciencia.

**Capítulo VI**  
**El compromiso religioso de la esfera estatal**



***Capítulo VII***  
***¿Pluralismo religioso***  
***vs. neutralidad***  
***estatal?***



## **Capítulo VII** **¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?**

Continuamos en este capítulo el camino iniciado en el capítulo anterior, refiriéndonos a la influencia de los procesos de secularización y diversificación religiosa de las sociedades sobre la educación. Lo que mostraremos aquí, a partir de algunos ejemplos contemporáneos, es cómo la secularización de los contenidos de la enseñanza pública provoca resistencias de parte de algunas comunidades religiosas, que temen una creciente pérdida de influencia en los sistemas educativos. Esto se lee, como resulta claro, en términos de secularización y resistencia a la secularización, de modo semejante a lo que vimos en el capítulo V en relación con otros procesos. Sin embargo, también se pone en juego la categoría del pluralismo religioso, ya que quienes ven amenazadas sus antiguas posiciones de dominio sobre la educación como consecuencia de la secularización adoptan ahora las estrategias que antes eran asumidas por las minorías, reivindicando sus posiciones en términos de libertad de religión y respeto a la diversidad.

Presentaremos, en primer lugar, tres perspectivas teóricas sobre la educación. Nos apoyaremos en la distinción que ya hemos utilizado en otros capítulos de este trabajo, analizando las posiciones de autores liberales, republicanos y comunitaristas frente a la educación (apartado 1). Luego nos situaremos en tres ejemplos concretos (apartado 2) para obtener algunas conclusiones respecto de las categorías de secularización y pluralismo religioso en relación con la enseñanza pública (apartado 3).

### **1. ¿QUIÉN EDUCA A LOS NIÑOS?**

Abrimos este capítulo con algunas consideraciones generales. En primer lugar, una aproximación a tres modelos teóricos sobre el rol de la enseñanza pública en una sociedad democrática, con especial énfasis en la relación entre enseñanza y convicciones religiosas (subapartado 1). En segundo lugar, un análisis de los principios generales que, en esta materia, emergen de las normas del derecho internacional de los derechos humanos; en particular, en lo relativo a la libertad religiosa de los padres y de los hijos, y del derecho de los primeros a educar a los segundos en sus propias creencias religiosas (subapartado 2).

#### **1.1. LIBERALES, REPUBLICANOS Y COMUNITARISTAS FRENTE A LA EDUCACIÓN**

Al abrir el capítulo anterior, nos expresamos en una introducción que, mezclando elementos sociológicos e históricos, intentaba explicar el origen y las

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

características esenciales de los sistemas educativos existentes en las sociedades democráticas contemporáneas desde la óptica que interesa en este trabajo. La introducción que ensayamos aquí no se enfoca, como la anterior, en una descripción teorizada de los sistemas educativos, sino que se desliza hacia el campo de la teoría política para centrarse en las propuestas normativas que pretenden dar forma a esos sistemas.

Desde el punto de vista de la secularización y el pluralismo religioso, la cuestión de los modelos educativos es particularmente sensible, ya que involucra tres agentes con intereses y posiciones contrapuestas: los niños o jóvenes a los que se dirige la educación, sus familias y el Estado<sup>558</sup>.

La minoridad fue considerada durante mucho tiempo simplemente como un estatus de incapacidad: la situación de un *alieni iuris* que exigía la actuación de otra persona, *sui iuris*, que ejercitara sus derechos. Más recientemente, en cambio, su consideración ha evolucionado hacia la aceptación del carácter del menor como sujeto activo de derechos que requiere una asistencia especial pero cuya autonomía debe ser protegida. Paralelamente, la concepción de la autoridad parental que se ejerce sobre los menores también ha evolucionado: de una forma de *potestas* sobre el menor a su consideración como servicio a su interés superior.

La evolución hacia el reconocimiento de derechos fundamentales a los menores abarca también la libertad religiosa<sup>559</sup>. Se trata de un derecho cuya titularidad es hoy usualmente reconocida a los menores, y cuyo ejercicio podrá ser reivindicado por ellos a partir del momento en que tengan suficiente discernimiento<sup>560</sup>. Por ello, cualquier propuesta normativa relativa a la naturaleza y funcionamiento del sistema educativo deberá tener en cuenta la libertad religiosa de los menores.

Por otra parte, no ha de olvidarse que, como dijimos en el capítulo anterior, la formación de ciudadanos autónomos es una de las finalidades (declaradas) de los sistemas educativos modernos. Por ello, la autonomía de los menores no ha de concebirse sólo como autonomía actual que exige el respeto de su libertad religiosa, sino también como formación para el pleno ejercicio de una autonomía futura.

El segundo agente cuya intervención ha de tenerse en cuenta son las familias, particularmente a través de los padres o de aquellas otras personas que ejerzan autoridad sobre los menores. Como se ha señalado más arriba, hoy se reconoce que la autoridad

---

<sup>558</sup> Hay también una cuestión accesorias, en la que aquí no entraremos, que es la situación de los profesores, que actúan como agentes del Estado pero que a su vez son reconocidos como sujetos titulares de derechos y, en particular, de la libertad religiosa.

<sup>559</sup> Sobre la libertad religiosa de los menores ver el trabajo de Moreno Antón *Minoría de edad y libertad religiosa: estudio jurisprudencial* (2009).

<sup>560</sup> La cuestión de la edad en que se reconoce discernimiento a los menores depende, por un lado, del marco normativo a través del cual se la considere y, por otra parte, de complejas cuestiones de hecho relativas al objeto de la decisión, sus consecuencias, etc. Aquí mencionaremos el concepto general sin entrar en las complejas cuestiones de hecho que suscita.

## Capítulo VII ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

conferida a estas personas está subordinada a la protección y pleno desarrollo de los menores, y que por lo tanto ahí encuentra también su límite. Sin embargo, los actuales catálogos de derechos fundamentales suelen reconocer el derecho de los padres o de quienes los sustituyan a educar a los menores en sus propias creencias religiosas lo que, como veremos, puede ser una fuente de conflictos.

Finalmente, el tercer agente cuya actividad se ha de considerar es el propio Estado que, como se ha visto en el capítulo anterior, se ha hecho cargo de la gestión de la enseñanza e incluso ha declarado parte de ésta como obligatoria. Aunque el ideal de la educación moderna es el de la emancipación del individuo<sup>561</sup>, el Estado se ha preocupado especialmente de que la educación sirviera también como forma de garantizar la integración de todos los individuos en una identidad común, de modo que saliera reforzada la cohesión social.

Para estudiar los diferentes modelos políticos a los que nos hemos referido vamos a traer a colación la explicación de Alfonso Ruiz Miguel (2010), quien ha sistematizado en una trilogía ideal las posiciones posibles sobre el rol político de la educación. Esta tipología nos resulta útil, no sólo por la solidez con la que está construida, sino porque además coincide con la tipología general que nosotros hemos presentado en el capítulo IV, y utilizado a lo largo de este trabajo, al referirnos a las disputas entre liberales, republicanos y comunitaristas.

Según explica Ruiz Miguel (2010:110-114), adoptar una postura republicana en materia educativa lleva a sostener que la educación debe comprometerse no sólo con los fundamentos básicos del sistema democrático, sino también con alguna particular visión de ese sistema, sea ésta patriótica, socialista, neoliberal, conservadora, o cualquier otra según el modelo ideológico vigente. Una educación republicana se compromete con la transmisión de valores, y no sólo con los valores mínimos y procedimentales del sistema democrático, sino con los valores dominantes en el sistema ideológico vigente.

Un modelo republicano admite que se exija adhesión a ciertos valores: aquellos que constituyen el sustrato de la comunidad cívica. Respecto de ellos sí es legítimo que el Estado imponga una especie de adoctrinamiento o, en otros términos, imponga una aceptación obligatoria. El rol de la educación en la formación del ciudadano leal a los valores dominantes de la ética política ha sido remarcado sin cesar por la filosofía política, desde Platón hasta John Dewey, pasando por Rousseau y muchos otros<sup>562</sup>.

---

<sup>561</sup> Esta autonomía había de conquistarse, en primer lugar, frente a las propias comunidades religiosas y su intento de colonización de la esfera pública. A esta altura es posible ver ya los paralelismos entre el proyecto de secularización política, no en tanto que correlato político de un proceso preexistente de secularización social sino en tanto que proyecto político deliberadamente implementado, y el proyecto emancipador los modernos sistemas de enseñanza.

<sup>562</sup> No está lejos tampoco del planteo de la sociología clásica durkheimniana que, desde una perspectiva más descriptiva que normativa, resalta el papel normalizador de la educación en cualquier sociedad.



## **Capítulo VII**

### **¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?**

Una educación republicana dada en estos términos debería excluir todo tipo de formación religiosa al interior de las escuelas públicas, incluso si ésta se presenta como facultativa o se prevén mecanismos de exención. La educación religiosa ha de ser responsabilidad de cada confesión, dándose fuera de las escuelas públicas, que sólo deben dar información sobre aspectos religiosos en tanto hechos históricos o procesos culturales. Como lo dice Henri Peña-Ruiz, defendiendo la laicidad republicana francesa:

“Se ha de notar que los clericales llaman ‘libertad religiosa’ al hecho de disponer de dinero público para promover la visión religiosa del mundo, y esta promoción la llaman púdicamente el ‘carácter propio’ de las escuelas, lo que se puede traducir literalmente como ‘carácter singular’ e interpretar como posibilidad de practicar el proselitismo [...]. Los creyentes que están satisfechos con este sistema tendrían que imaginar su reacción en el caso inverso. Supongamos que un curso de adoctrinamiento ateo fuera impuesto en las escuelas públicas por un gobierno que tuviera simpatías por esta filosofía. Y para que la analogía sea total, imaginemos que se les dé a las familias de creyentes la posibilidad de solicitar una derogación al curso de ateísmo. ¿Cómo podrían vivir tal sistema sino como generador de estigmatización, esta vez de los creyentes? Para la laicidad, sería también ilegítimo” (Peña-Ruiz, 2008:209-210).

En esta misma línea, Gregorio Peces-Barba (2008a; Peces-Barba, Fernández García, De Asís y Ansuátegui, 2007:24-27) ha afirmado que es legítimo que la educación estatal vaya dirigida a inculcar los principios fundamentales del orden político en el que se sustenta: el sostenimiento de la democracia requiere un sustrato de cultura cívica y política que orienten la conducta política de los ciudadanos, lo que no implicaría educar al ciudadano en una determinada concepción de la verdad, sino por el contrario, permitirle reflexionar y debatir sobre las formas más correctas de organizar la convivencia humana. Sin embargo, para Peces-Barba, se ha de evitar el monopolio estatal en la formación moral: por un lado, el Estado se limita a formar a los futuros ciudadanos en la ética común compartida, no pidiendo adhesión más allá de estos valores; por otro lado, el Estado no es el único agente de formación moral, sino que comparte este rol con otros sujetos como los padres, los centros educativos privados, etc. No habría así contradicción entre el rol educativo del Estado y el de otros agentes sociales, como la familia, ya que el Estado se limitaría a la promoción de la ética pública contenida en la Constitución y los otros agentes podrían ejercer de modo independiente su rol de socialización moral.

Una posición liberal enfatiza la distinción entre el ámbito de la moral privada y el de la moral pública (es decir, las concepciones del bien y las concepciones de lo justo), y defiende como legítima y saludable una educación que pretenda formar cívicamente en los principios del sistema democrático-liberal, combinando de distintos modos la idea de tolerancia ante el pluralismo ideológico y político con la firmeza ante los derechos humanos básicos y los procedimientos democráticos de deliberación. Para esta posición, el sistema educativo fomenta el cultivo de una autonomía mínima que

## **Capítulo VII**

### **¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?**

permite considerar crítica y razonadamente sus propios criterios y los de su ámbito familiar y social.

Desde una perspectiva liberal las enseñanzas que el Estado imparte, así como cualquier otra actividad propia del mismo, han de ser neutrales respecto de las creencias religiosas y convicciones filosóficas de la ciudadanía. Sin embargo, esta neutralidad no es absoluta, y el Estado puede promover activamente la adhesión a los valores en los que se fundamenta la propia democracia liberal. El liberalismo coincide con la propuesta republicana al distinguir claramente el ámbito de la ética pública del ámbito de las morales privadas (entre ellas, las religiosas). La diferencia está en que los principios que una perspectiva liberal autoriza a inculcar en los futuros ciudadanos tienen una densidad menor que los que una propuesta republicana autoriza a inculcar. Para los republicanos la educación tiene que permitir que los individuos se embarquen en un proyecto común; para los liberales, alcanza con que les enseñe a respetarse recíprocamente en un contexto democrático.

Aunque pueda discutirse cuáles son los contenidos específicos en los que ha de centrarse, está claro que uno de los objetivos de la educación democrática es, precisamente, la enseñanza de la democracia (Gómez Sánchez, 2008:323; Cortina, 2007a:28). Además, promover la adhesión a los valores de un sistema democrático, aunque implique desde luego que el Estado no es neutro en este punto, es una opción mucho menos invasiva de la libertad individual que la promoción de sus principios propios que puede hacer cualquier otro sistema político.

Una Constitución democrática tiene una evidente carga ética y no puede por ello considerarse como un texto jurídico neutro. Pero la ética constitucional de un sistema democrático en su interpretación liberal posee dos características: es una ética habilitadora (lo que quiere decir que más que una ética de prescripciones es una ética de posibilidades) y es una ética consensual. Y frente a este mínimo constitucional no es posible invocar las libertades individuales para obtener excepciones: las libertades individuales no pueden entrar en contradicción con los principios democráticos porque su existencia depende de ellos (Gómez Sánchez, 2008:329-331).

Sin embargo, ¿puede verdaderamente el Estado alcanzar este grado de neutralidad, limitando la transmisión de valores a los mínimos democráticos procedimentales? Si la respuesta a esta pregunta va en el sentido de que la educación estatal siempre tiene una carga axiológica, en todas las áreas y no sólo en la de la inculcación consciente de los principios democráticos, el reclamo de neutralidad estatal en la enseñanza no sería indeseable sino, más radicalmente, inviable. Claro que si se acepta que lo que el Estado enseña siempre tiene una carga axiológica todavía existe una posibilidad de salvar la neutralidad de la educación, al menos en un modo débil. Se trataría de decir que, aunque aquello que se enseña tenga una carga valorativa, el Estado debería ser neutral en el modo de enseñarlo, es decir, debería presentarlo de una manera

## Capítulo VII ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

objetiva sin intentar imponerlo. Se trataría de una enseñanza *no catequética* contenidos con connotaciones axiológicas (Palomino, 2006:22-23). Se trata de una interpretación más suave de los postulados liberales, que permite la enseñanza de contenidos axiológicos con tal que no se promueva la adhesión a ellos.

Un buen ejemplo de la perspectiva liberal en materia educativa la encontramos en el pensamiento de John Rawls. Para el autor de *Political Liberalism*, la educación debe incluir el conocimiento de los derechos constitucionales, de manera que los niños sepan por ejemplo que existe en su sociedad la libertad de conciencia, y que la apostasía no es un delito. Además, la educación debe prepararlos para ser miembros de la sociedad plenamente cooperativos y capacitarlos para tener sus propios medios de vida. Debe estimular en ellos las virtudes políticas generándoles el deseo de honrar los términos equitativos de la cooperación social en sus relaciones con el resto de la sociedad (Rawls, 1993:199).

Sin embargo, Rawls (1993:199-200) se esfuerza en distinguir, también en el ámbito de la educación, su liberalismo *político* del liberalismo *comprensivo* (es decir, del liberalismo como doctrina comprensiva) de Kant y Mill. El liberalismo como doctrina comprensiva exige que la educación fomente los valores de autonomía e individualidad como ideales para gobernar toda la vida de las personas. Las exigencias educativas del liberalismo político, en cambio, son mucho menores. El liberalismo político respeta, tanto como le es posible, las exigencias de aquellos que quieren aislarse del mundo moderno de acuerdo con las exigencias de sus creencias religiosas, con tal de que ellos

“conozcan los principios de la concepción política de la justicia y aprecien sus ideales políticos de la persona y de la sociedad” (Rawls, 1993:200, traducción nuestra).

Puede suceder, sin embargo, que por la similitud entre los valores del liberalismo político y los del liberalismo comprensivo, muchos que han sido educados en los principios del primero se vean inclinados a aceptar los principios del segundo. Esto es una consecuencia inevitable, cree Rawls, del liberalismo político.

También la educación cosmopolita que propone Martha Nussbaum (1999a; 2001) responde a una concepción liberal. Entre la perspectiva patriótica que llama a defender el orgullo nacional y el sentimiento de identidad nacional compartida, por un lado, y la política de la diferencia sustentada en divisiones internas de los diferentes subgrupos étnicos y religiosos (lo que, en nuestra tipología podría corresponder a posiciones republicanas y comunitaristas aproximadamente), Nussbaum propone una perspectiva de ciudadanía cosmopolita. Para ser ciudadano del mundo no hace falta renunciar a la propia identidad: hay que pensar en ella, como proponían los estoicos, como formada por una serie de círculos concéntricos que representan el yo, la familia inmediata, la familia extensa, el vecindario, etc. Hasta llegar al círculo mayor que es el

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

de la humanidad toda. En términos educativos esto significa que los alumnos han de seguir considerándose como seres definidos en parte por sus afectos particulares (familias, comunidades religiosas, étnicas, etc.) y por su país. Pero también han de ser capaces de reconocer a la humanidad allí donde la encuentren y estar dispuestos a comprenderla<sup>563</sup>.

Finalmente, una actitud comunitarista busca salvar los derechos de las familias y de las entidades intermedias en las que éstas se reúnen (en particular, en lo que aquí interesa, las comunidades religiosas). Se admite en última instancia sólo una materia de estudio descriptivo de las instituciones políticas básicas del sistema democrático. La escuela pública no podría fomentar ningún compromiso con valores, ni siquiera con los valores procedimentales mínimos de las estructuras democráticas. La formación en valores sería una tarea propia de las comunidades a las que pertenecen los jóvenes y los niños o, lo que es lo mismo, propia de las familias.

Esta descripción de lo que es una propuesta comunitarista radical en materia educativa tiene mucha similitud, paradójicamente, con una propuesta ultraliberal. En efecto, se trata de una forma extrema de prescindencia estatal, que deja actuar libremente a las familias y a las comunidades religiosas en este campo. Sin embargo, las propuestas concretas de aquellos autores, como Michael Walzer o Charles Taylor, que suelen incluirse en la categoría de comunitaristas se alejan un poco de esta forma pura e idealizada de comunitarismo.

Michael Walzer (1997a:71-76) admite que es inevitable que un sistema educativo transmita los valores dominantes de la sociedad en la que se enmarca<sup>564</sup>. Incluso una propuesta liberal, como la que inspira el sistema político estadounidense por ejemplo, no puede ser totalmente neutra. Ahora bien, en las sociedades plurales contemporáneas, los valores transmitidos por la educación pueden entrar en conflicto con los de las comunidades que coexisten en el interior del sistema político. Walzer propone aquí una especie de *tolerancia recíproca*:

---

<sup>563</sup> Nussbaum cree además que hay que distinguir la tolerancia civil de la tolerancia religiosa. La segunda es decir que todas las religiones son caminos igualmente verdaderos para llegar a Dios. La primera prescinde del contenido verdadero o falso de las religiones, para centrarse en igual respeto que merecen los que practican cada una de las religiones. Esta última forma de tolerancia debe enseñarse en la escuela pública, y para ello resulta necesario exponer diferentes formas de vida y de creencias (Nussbaum, 2009:331-338).

<sup>564</sup> Así, en el caso del imperio romano, por ejemplo, se transmitía el culto al emperador. En el caso de las consociaciones de Estados, la historia de la unión de las comunidades teóricamente iguales. En los Estados nacionales, como Francia, los valores políticos sustantivos de la mayoría. En las sociedades de inmigración, como los Estados Unidos, se enseña a los niños que ellos son ciudadanos individuales de una sociedad pluralista y tolerante, en la que el objeto de la tolerancia es la propia elección sobre la pertenencia cultural y la identidad. El liberalismo estadounidense exige menos que el republicanismo francés. El primero deja mucho más espacio para la diversidad que el segundo, que requiere una mayor homogeneidad cultural. Sin embargo, apunta muy bien Walzer, tampoco se ha de creer que el liberalismo es totalmente neutro: lleva la carga de la historia inglesa y protestante de la que ha nacido. Cuanto más presente se encuentren las minorías en los antiguos Estados nacionales homogéneos, más conflictiva será la conformación de un currículum nacional uniformemente aceptado.

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

“Los maestros del Estado deben tolerar, digamos, la instrucción religiosa fuera de sus escuelas, y los maestros de religión deben tolerar la instrucción estatal en valores cívicos, historia política, ciencias naturales y otras materias seculares” (Walzer, 1997a:72, traducción nuestra).

Tal vez la terminología usada por Walzer no sea la más apropiada. En efecto, más que de tolerancia recíproca cabría hablar de una obligación (de los niños y de sus padres) de someterse a un currículo escolar obligatorio; y de la libertad de los padres, a través de las comunidades religiosas de las que formen parte, de instruir a los niños en la propia tradición. Pero más allá de la terminología usada, la idea resulta clara: currículo estatal mínimo y obligatorio, que no adoctrine en ninguna tradición religiosa en particular pero que transmita ciertos *valores cívicos* (concesión al liberalismo o al republicanismo, según la densidad que se adjudique a esos valores) y derecho de los padres a transmitir su propia tradición organizándose en forma autónoma y sin ningún tipo de apoyo coactivo del Estado.

Walzer sostiene una propuesta educativa multicultural que debe llevar el pluralismo fáctico de la sociedad a las aulas, y enseñar las culturas de los diferentes grupos y la tolerancia entre unos y otros. Esto, sin embargo, puede entenderse de dos modos. Una primera comprensión sería que la escuela ha de permitir el reconocimiento de las diferentes identidades como *hyphenated identities*, es decir, identidades híbridas (como por ejemplo, afro-americano, ítalo-americano o judío-americano) y llevar a los niños a reconocer y admirar su propia diversidad. Una segunda comprensión exigiría todavía más: que la escuela sirviera para promover aquellas identidades que sin el refuerzo escolar estarían debilitadas o devaluadas. En este segundo caso, no se trataría de enseñar qué significa ser diferente de una cierta manera, sino enseñar a los que son diferentes cómo deben comportarse para ser diferentes. Este segundo programa conlleva una dosis importante de separacionismo: se involucra con identidades preexistentes, pero descuida el reconocimiento mutuo y el respeto por la identidad individual. Un ejemplo de él sería el *afrocentrismo* que busca, en palabras de Walzer, dar los niños negros en las escuelas públicas lo que los niños católicos reciben en las escuelas privadas religiosas. A diferencia de la primera forma de multiculturalismo, que Walzer parece ver con buenos ojos, esta segunda no parece de la preferencia del autor<sup>565</sup>.

---

<sup>565</sup> Tal vez por esta misma razón, cuando Walzer (2010:239-240) interpreta el principio de separación en el contexto estadounidense cree que su exégesis correcta permite la ayuda económica estatal a las organizaciones religiosas y políticas, cuando son beneficiosas en sentido amplio, como los hospitales y las residencias de la tercera edad. Y esto aunque estas organizaciones también cumplan finalidades religiosas particulares como, por ejemplo, que el calendario de la residencia esté organizado conforme a criterios religiosos. Sin embargo, cuando se refiere a las ayudas a las escuelas religiosas es mucho más cauto, y admite que la educación plantea cuestiones y preguntas mucho más difíciles, porque los niños tienen aún que adquirir ciertos hábitos y son particularmente vulnerables a las presiones coercitivas. Por ello, a las escuelas privadas o de titularidad confesional que ofrecen formación específicamente religiosa se les ha negado, y Walzer cree que con razón, la financiación pública. Siguiendo el mismo ejemplo que señalamos en el texto, Walzer dice que sucedería lo mismo con los centros educativos destinados a cultivar una identidad étnica o política concreta, es decir, a reproducir italianos o húngaros comprometidos como tales, por ejemplo, o neoliberales o socialistas. Pero las escuelas se parecen mucho a las

## **Capítulo VII**

### **¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?**

En realidad el comunitarismo de Walzer no está muy lejos de las propuestas liberales. De hecho, Walzer (1999a) acepta que los argumentos de Nussbaum a favor de la educación cosmopolita son juiciosos. Sin embargo, cree que es menos convincente la visión del mundo que subyace a esos argumentos, porque Walzer no se considera a sí mismo un ciudadano del mundo, e incluso cree que no existe un mundo del que uno pueda ser ciudadano. Para este teórico, Nussbaum ha advertido rápidamente los peligros del discurso chauvinista (que se corresponde de alguna manera con el republicanismo de nuestra tipología). Sin embargo, no advierte de los peligros del propio cosmopolitismo: los crímenes del siglo XX han sido cometidos, cree Walzer, alternativamente por patriotas y cosmopolitas perversos.

Hay que dejar claro un punto de coincidencia entre republicanos, liberales y comunitaristas. Dado que los partidarios de las tres teorías aceptan los presupuestos de la teoría política democrática y secular, todos ellos se oponen al adoctrinamiento religioso obligatorio en las escuelas públicas. Tal vez acepten como legítimo, según la lectura que hagan del principio de neutralidad estatal, el dictado de cursos de religión enseñada en términos confesionales, si éstos se plantean como cursos voluntarios, o incluso tal vez como cursos alternativos a otras enseñanzas seculares. Pero todos ellos rechazan el adoctrinamiento explícitamente religioso en las escuelas.

Sin embargo, aunque todas estas posturas rechacen la enseñanza religiosa en contra de las convicciones de los padres o de los alumnos (cuando éstos tienen suficiente capacidad de discernimiento), es más difícil de resolver la situación que se plantea cuando determinadas enseñanzas de naturaleza secular entran en colisión con las convicciones religiosas de los padres o de los alumnos. Una forma de proteger la conciencia religiosa sería la de otorgar exenciones al cursado de aquellas asignaturas incluidas en el currículo de las escuelas públicas que pudieran generar rechazo de parte de algunos grupos.

El análisis de este punto permite apreciar que, aunque partan de puntos de vista teóricos diferentes, liberales y comunitaristas pueden llegar a conclusiones parecidas. Así, Martha Nussbaum es una de las principales defensoras de los mecanismos de acomodamiento adoptados por la Corte Suprema de los Estados Unidos. Sin embargo, no cree que estos acomodamientos deban concederse en todos los casos y de forma automática. Por ejemplo, no serán posibles respecto de aquellas asignaturas que tienen por finalidad transmitir los valores democráticos básicos. Charles Taylor, también se muestra favorable a los acomodamientos, y también cree que el límite a los mismos ha de hallarse en la necesidad de promover los valores democráticos. Los republicanos, en

---

instituciones de servicio social cuando enseñan materias seculares ordenadas por el Estado, cuando ayudan a niños discapacitados, cuando hacen cumplir medidas de salud pública, o cuando ofrecen asesoría académica. Por ello, aunque no le parezca legítimo que el Estado financie la educación confesional, sí cree que el Estado puede ayudar a las escuelas en estos últimos casos.

## Capítulo VII ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

cambio, serían más hostiles al reconocimiento de tal tipo de excepciones, por su particular énfasis en una concepción igualitarista de la ciudadanía. Más abajo volveremos sobre la cuestión de las excepciones.

Si tuviésemos que resumir rápidamente las tres posiciones aquí definidas podríamos decir que un modelo de educación liberal pone énfasis en los niños o jóvenes destinatarios de la educación; un modelo de educación republicano pone énfasis en la sociedad y su encarnación más palpable, el Estado; y un modelo de educación comunitarista pone énfasis en los padres. Así, de los tres agentes mencionados al comienzo de este apartado, el liberalismo se preocupa en especial de la situación de los menores: promueve su desarrollo autónomo, el conocimiento y aceptación de los valores democráticos básicos y permite la elección del propio plan de vida en ejercicio de las libertades fundamentales. Para el modelo republicano, en cambio, el énfasis está puesto en el Estado, como encarnación de los valores políticos (presuntamente) compartidos por el conjunto de la sociedad. Lo esencial es que el sistema educativo sea capaz de transmitir no sólo los valores procedimentales de la convivencia democrática, sino también los valores sustantivos que subyacen a la vida de la sociedad política. Finalmente, una propuesta comunitarista pone énfasis en la posición de las familias y de las comunidades a las que ellas pertenecen, a las que ha de dárseles la posibilidad de transmitir sus propias tradiciones y formas de vida.

### 1.2. ESTÁNDARES INTERNACIONALES DE DERECHOS HUMANOS

En el capítulo III, al referirnos a la libertad religiosa, dijimos algunas palabras sobre el reconocimiento de este derecho en los sistemas internacionales de protección de derechos humanos. Como corolario de la libertad religiosa, los instrumentos internacionales consagran el derecho correlativo de los padres a educar a sus hijos en sus propias creencias, al que nos referiremos desde una perspectiva jurídica en los párrafos que siguen.

El derecho internacional de los derechos humanos, tal como aparece expuesto en la Declaración Universal de Derechos Humanos y múltiples documentos internacionales en la materia, consagra una serie de parámetros vinculados con la educación de los menores en relación con las convicciones filosóficas y religiosas de sus padres. En primer lugar, está claramente establecido el derecho de los menores a la libertad de conciencia y de religión<sup>566</sup>. En segundo lugar, se reconoce el derecho de los

---

<sup>566</sup> Artículo 14, incisos 1 y 3, Convención de los Derechos del Niño (CDN). El derecho está implícito en los artículos que consagran la libertad religiosa dentro de los tratados generales de derechos humanos, en cuanto se refieren al derecho de *toda persona*. Artículo 18 Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH); artículo 18.1 Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP); artículo III Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre (DADDH); artículo 12.1 Convención

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

padres a educar a sus hijos en sus propias convicciones, religiosas y filosóficas<sup>567</sup>. Finalmente, se admite el derecho a la creación y gestión de centros docentes privados<sup>568</sup>. La Asamblea General de las Naciones Unidas ha reconocido y explicitado estos derechos, por medio de la Resolución 36/55 sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación fundadas en la Religión o en las Convicciones<sup>569</sup>.

Según los documentos antes señalados, el niño tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión, y tiene también derecho a la educación<sup>570</sup>. Esos mismos documentos especifican cuáles han de ser los fines de esta educación: en términos generales, se refieren al pleno desarrollo de la personalidad del menor y el fomento del respeto por los derechos humanos, por su identidad nacional y por las civilizaciones distintas a la suya<sup>571</sup>.

Los padres tienen derecho a dar a sus hijos una educación conforme a sus creencias filosóficas y religiosas. Este derecho de los padres implica en cierto modo subrogarse en el ejercicio de la libertad religiosa o de conciencia de sus hijos, al menos mientras éstos no tengan discernimiento suficiente para ejercitar por sí solos tal derecho. Se trata de un *derecho accesorio* de los padres o tutores, ya que en toda esta materia el elemento prevalente es el interés superior del niño<sup>572</sup>.

El derecho de los padres tiene una doble faceta. En efecto, si se mira con atención los diferentes documentos internacionales no se refieren siempre al mismo e idéntico derecho. Algunos hablan del derecho de los padres a dar formación religiosa y moral a sus hijos según sus convicciones<sup>573</sup>; otros, se refieren al derecho de los padres a que la educación que reciben sus hijos (la educación en general, no la específicamente religiosa o moral) sea conforme a sus convicciones<sup>574</sup>. Más cerca de esta última categoría se encuentra la Declaración Universal de Derechos Humanos. Y es en este sentido que hay que entender la calificación de *preferente* que la Declaración Universal da al derecho de los padres. En efecto, esta declaración se refiere al derecho de los padres a elegir el tipo de educación que habrán de recibir sus hijos (tipo de educación en general, no específicamente religiosa o moral). Tratándose de un derecho amplio (sobre

---

Americana de Derechos Humanos (CADH); artículo 9.1 Convenio Europeo de Derechos Humanos (CEDH); artículo 10.1 Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea (CDFUE).

<sup>567</sup> Artículo 26.3 DUDH; artículo 18.4 PIDCP; artículo 13.3 PIDESC; artículo 14.2 CDN; artículo 12.4 CADH; artículo 2 Primer Protocolo CEDH; artículo 14.2 CDFUE.

<sup>568</sup> Artículo 13, incisos 3 y 4 PIDESC; artículo 29.2 CDN; artículo 14.3 CDFUE.

<sup>569</sup> Artículo 5.

<sup>570</sup> Artículo 28 CDN. Refiriéndose no específicamente a los niños sino a *toda persona*, artículo 13.1 PIDESC; artículo XII DADDH; artículo 2 del 1er Protocolo adicional CEDH; artículo 14 CDFUE. Ver también Convención contra la discriminación en la Enseñanza, adoptada por la Conferencia General de la Unesco, París (14/12/1960).

<sup>571</sup> Para los fines de la educación, artículo 26.2 DUDH; artículo 29.1 CDN; artículo 13.1 PIDESC; artículo 5.3 Resolución AGNU 36/55.

<sup>572</sup> Artículo 3.1 CDN; artículo 24.1 PIDCP; artículo 10.3 PIDESC.

<sup>573</sup> Artículo 18.4 PIDCP; artículo 13.3 PIDESC; artículo 5.2 Resolución AGNU 36/55; artículo 12.4 CADH.

<sup>574</sup> Artículo 2 1er Protocolo CEDH; artículo 14.3 CDFUE.



## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

la educación en general), es lógico que los padres tengan sólo un derecho preferente, ya que en tal caso hay que compatibilizar el derecho de los padres con las necesidades sociales de educación de los futuros ciudadanos (Martín-Retortillo, 2008:236 y ss.). En síntesis, hay dos manifestaciones del derecho de los padres. Una manifestación *fuerte* a que sus hijos reciban educación religiosa y moral de acuerdo con sus convicciones. Una manifestación *débil*, de que la educación general que reciban no sea contraria a esas convicciones.

El derecho de los padres a la formación moral y religiosa de sus hijos no es un derecho absoluto. Es interesante la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en punto a este carácter limitado. En primer lugar, por ser un derecho fundado en el derecho de los hijos a la educación, los padres no pueden rechazar la satisfacción de este derecho de los hijos, alegando sus propias creencias<sup>575</sup>. Por eso el Estado puede establecer la obligatoriedad de la enseñanza, aún en contra de la voluntad de los padres, que no tienen un derecho a que su hijo sea eximido de la misma<sup>576</sup>. Además, la obligatoriedad de la enseñanza no priva a los padres de su derecho a educar a sus hijos, ya que pueden continuar la formación fuera del horario escolar<sup>577</sup>.

Es lógico entender, aunque ninguno de los documentos internacionales lo diga expresamente<sup>578</sup>, que el derecho de los padres cesa cuando tiene fin la autoridad de los mismos sobre sus hijos. Sin embargo, incluso antes de ese momento los niños tendrán derecho a tomar sus propias decisiones en materia religiosa, cuando estén en condiciones de madurez que les permitan hacerlo.

El Estado debe, en primer lugar, abstenerse de impedir el ejercicio de los derechos que corresponden a los padres. Es decir, tiene un deber de abstención de impedir la educación en las propias creencias por parte de los padres. En una primera aproximación, hay que decir que la obligación de abstención del Estado se aplica al ámbito privado de las familias. En este ámbito doméstico, los padres tienen los derechos que hemos visto, y el Estado debe abstenerse de obstaculizarlos.

La cuestión es más delicada cuando se correlaciona este derecho con el deber del Estado de garantizar la educación fundamental de los individuos. El Estado está

---

<sup>575</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Konrad y otros c/Alemania* (11/09/2006), decisión de inadmisibilidad, apartado 1 del derecho aplicable. Comisión Europea de Derechos Humanos: *B.N. y S.N. c/Suecia* (30/06/1993), decisión de inadmisibilidad, apartado 1 del derecho aplicable. Comisión Europea de Derechos Humanos: *Leuffen c/Alemania* (09/07/1992), decisión de inadmisibilidad, apartado 1 del derecho aplicable.

<sup>576</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Konrad y otros c/Alemania* (11/09/2006), decisión de inadmisibilidad, apartado 1 del derecho aplicable. Comisión Europea de Derechos Humanos: *B.N. y S.N. c/Suecia* (30/06/1993), decisión de inadmisibilidad, apartado 1 del derecho aplicable. Comisión Europea de Derechos Humanos: *Leuffen c/Alemania* (09/07/1992), decisión de inadmisibilidad, apartado 1 del derecho aplicable.

<sup>577</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Konrad y otros c/Alemania* (11/09/2006), decisión de inadmisibilidad, apartado 1 del derecho aplicable.

<sup>578</sup> Salvo la CDN, que en su artículo 1 delimita su ámbito de aplicación por medio de una definición de *niño*.

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

obligado a dar educación, pero ésta no puede significar un atentado contra el derecho de los padres a educar a sus hijos en sus creencias. ¿Cuál es el límite entre uno y otro campo?

Una primera posibilidad sería decir que el Estado debería limitarse a dar una formación científica *neutral y objetiva*, libre de valores filosóficos o religiosos; la formación en estos últimos correspondería a los padres. Sin embargo, desde la perspectiva de los organismos internacionales de aplicación de los textos mencionados, esto no parece posible. La educación en las más variadas temáticas, incluso científicas, entraña siempre algún tipo de valoración. El hecho mismo de seleccionar determinados temas como dignos de ser enseñados, y de dejar de lado otros, supone ya un acto de valoración. Además, como ya vimos, el derecho a la educación se satisface con una formación integral, destinada a la plena formación de los individuos. Por ello la enseñanza no debe limitarse a cuestiones que puedan entrar en la categoría de científicas, sino que necesariamente debe ingresar en el campo de los valores. ¿Cuál es entonces la vía legítima en la que el Estado puede enseñar valores o contenidos científicos que implican valores? Las interpretaciones de los órganos internacionales van en el sentido de que la enseñanza de valores religiosos o filosóficos, siempre que se haga *de manera neutral y objetiva*; el Estado no puede perseguir una finalidad de adoctrinamiento.

En efecto, es prácticamente imposible que cierto número de asignaturas enseñadas en el colegio no tenga, de cerca o de lejos, un tinte o incidencia de carácter axiológico. Según el *Comentario General número 22* del Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas<sup>579</sup>,

“el artículo 18.4 [del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos] permite que la escuela pública otorgue instrucción en temas tales como la historia general de las religiones y ética, si es dado de una manera neutral y objetiva” (párrafo 6).

En el mismo sentido, para el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, el establecimiento del curriculum es una competencia en la que el Estado goza de una cierta discrecionalidad, y las soluciones pueden variar según el país y la época<sup>580</sup>. Esto quiere decir que el Estado puede enseñar en los distintos niveles de la instrucción pública temáticas de carácter filosófico o religioso, de otro modo la educación

<sup>579</sup> Ver también Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales: *Comentario General 13*, E/C.12/1999/10, párrafo 28. En el mismo sentido, Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Kjeldsen, Busk Madsen y Pedersen c/Dinamarca* (07/12/1976), párrafo 53. Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Valsamis c/ Grecia* (27/11/1996), párrafo 28. Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Jiménez Alonso c/España* (25/05/2000), decisión de inadmisibilidad, apartado 1 del derecho aplicable. Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Folgerø y otros c/Noruega* (29/06/2007), párrafo 84. Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Hasan y Eylem Zengin c/Turquía* (09/10/2007), párrafos 51-52.

<sup>580</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Kjeldsen, Busk Madsen y Pedersen c/Dinamarca*, (07/12/1976), párrafo 53. Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Valsamis c/Grecia* (18/12/1996), párrafo 28. Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Folgerø y otros c/Noruega* (29/06/2007), párrafo 84. Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Hasan y Eylem Zengin c/Turquía* (09/10/2007), párrafo 51.

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

institucionalizada se volvería impracticable<sup>581</sup>; pero siempre que se limite a exponer los diferentes puntos de vista sin tomar partido por ninguno de ellos. Es decir, la libertad de los padres de educar a sus hijos en sus propias creencias no es incompatible con una enseñanza del pluralismo que transmita la realidad social de la existencia de diferentes concepciones morales y religiosas.

El solo hecho de que un programa otorgue mayor prioridad al conocimiento de determinadas corrientes religiosas o filosóficas frente a otras no es de por sí contrario a los principios de objetividad y pluralismo en la enseñanza<sup>582</sup>. La realidad histórica de una sociedad dada puede justificar que se dé prioridad al conocimiento de determinados sistemas de creencias. Ahora bien, aunque pueda otorgarse prioridad a determinados sistemas de creencias frente a otros, el requisito de objetividad y pluralismo en la enseñanza sólo se satisface si los programas de estudios dan un espacio a los diferentes sistemas de creencias presentes en la sociedad<sup>583</sup>.

Cuando el Estado va más allá de la mera exposición de valores religiosos o filosóficos entra en el terreno de la inculcación de valores. Esto sucede cuando el Estado no se limita a exponer formas de pensamiento de manera neutral y objetiva. ¿Puede el Estado, en algún caso, inculcar en sus futuros ciudadanos determinados valores por medio de la enseñanza? Aquí la cuestión se plantea en un doble nivel. En primer lugar, respecto de los valores religiosos o filosóficos propios de un grupo de individuos. En segundo lugar, respecto de los valores que subyacen al ordenamiento constitucional del Estado en cuestión y que pueden presumirse como formando parte de los compromisos políticos básicos de la sociedad.

Respecto de los primeros, y según se ha venido exponiendo, la respuesta es negativa. La enseñanza pública que incluye instrucción obligatoria (en un sentido no meramente expositivo, sino de adoctrinamiento) en una determinada religión o convicción moral es contraria al derecho de los padres a educar a sus hijos en sus propias creencias. Así, por ejemplo, cuando las clases de religión implican no sólo conocer elementos históricos y culturales de las diferentes manifestaciones religiosas, sino llanamente participación en la práctica real de una religión en particular<sup>584</sup>.

Claro que esto será así, en tanto que las ideas que inculca la escuela sean distintas de las que profesan los padres. Por ello, las asignaturas que impliquen una inmersión en una determinada religión o creencia serán conformes a los principios

---

<sup>581</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Kjeldsen, Busk Madsen y Pedersen c/Dinamarca*, (07/12/1976), párrafo 53. Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Hasan y Eylem Zengin c/Turquía* (09/10/2007), párrafo 51.

<sup>582</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Hasan y Eylem Zengin c/Turquía* (09/01/2008), párrafo 63.

<sup>583</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Hasan y Eylem Zengin c/Turquía* (09/01/2008), párrafos 65-70.

<sup>584</sup> Según el Comité de Derechos Humanos, cuando algunas de las actividades propias de la enseñanza de una asignatura entrañan no sólo la enseñanza religiosa sino la práctica real de una religión particular, no puede decirse que la asignatura esté siendo impartida de manera neutral y objetiva. Comité de Derechos Humanos: *Leirvag y otros c/Noruega*, CCPR/C/82/D/1155/2003 (23/11/2004), párrafo 14.3.

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

jurídicos en la materia si se presentan como optativas (de modo que los padres puedan decidir enviar a sus hijos a ellas), como alternativas con otras asignaturas equivalentes que no conlleven adoctrinamiento (de modo que los padres puedan optar por una de las asignaturas para sus hijos) o incluso como obligatorias si se prevé la posibilidad de una dispensa (de modo que los padres puedan decidir no enviar a sus hijos a ellas)<sup>585</sup>.

Ahora bien, cabe preguntarse qué sucede con la enseñanza e inculcación de aquellos valores que pueden ser generalmente percibidos como comunes, por formar parte del basamento constitucional en el que se asienta la sociedad. Parecería que existen determinados valores, cuya transmisión es de interés público, y que deben prevalecer frente al derecho de los padres. Se trataría de aquellos valores que constituyen el *sustrato moral del sistema constitucional* de una sociedad democrática y basada en los derechos humanos. En este caso, sería lícito que el Estado no sólo expusiera objetivamente tales contenidos, sino que incluso promoviera la adhesión a ellos.

El problema está en definir ese núcleo básico de valores compartidos. Si se entienden en un sentido democrático puramente procedimental, al estilo liberal, seguramente no habría ningún tipo de objeción por parte de los órganos internacionales en aceptar que la escuela puede legítimamente promoverlos. En cambio, si se conciben en un sentido republicano fuerte, incluyendo valores sustantivos que van más allá de los mínimos democráticos, su aceptación sería más dudosa<sup>586</sup>.

Se puede decir que el hecho de resignar parte de las creencias religiosas de los padres cuando éstas están en contradicción con los valores democráticos es un costo inevitable del respeto a la libertad religiosa. La libertad religiosa no puede entrar en contradicción con la sociedad democrática, porque la libertad religiosa necesita de la sociedad democrática para subsistir. La libertad religiosa no puede oponerse al sistema de derechos fundamentales (y a su enseñanza en las escuelas, como requisito para su continuidad), simplemente porque sin ese sistema de derechos fundamentales la libertad religiosa no podría subsistir (Gómez Sánchez, 2008:331; Andrassy, 1995:742). Además, los documentos internacionales arriba mencionados establecen claramente que la

---

<sup>585</sup> Comité de Derechos Humanos: *Comentario General 22*, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, párrafo 6. Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Hasan y Eylem Zengin c/Turquía*, (09/01/2008), párrafos 73-75. Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Folgerø y otros c/Noruega* (29/06/2007), párrafos 98-102

<sup>586</sup> El Tribunal Europeo de Derechos Humanos en *Valsamis c/Grecia* (27/11/1996) y *Efstratiou c/Grecia* (18/12/1996) parece, a primera vista, aceptar esa función republicana fuerte de la educación. Sin embargo, el Tribunal no es concluyente en este aspecto. Frente al reclamo de padres pertenecientes al grupo Testigos de Jehová, de que su hija no participara en un desfile para la conmemoración de un día patrio, el Tribunal señala que tales conmemoraciones *sirven al interés público*. Pero dice al mismo tiempo que se trata de una manifestación pacífica, y que por lo tanto no hay lesión alguna a las ideas pacifistas que profesan los padres. Así, el argumento central no es que el Estado puede transmitir valores sustantivos en contra de las creencias de los padres, sino que en el caso no había colisión con las creencias de los padres. Queda pendiente la pregunta de si la decisión habría sido la misma en el caso de que hubiese habido efectivamente una lesión a las convicciones de los padres. Un poco más abajo nos volveremos a referir a este caso, al hablar de la objeción de conciencia.

## Capítulo VII ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

educación ha de tener una serie de objetivos, que están vinculados al desarrollo de una sociedad democrática.

En síntesis, en el actual estado del derecho internacional de los derechos humanos los padres no tienen un derecho ilimitado de oposición frente a cualquier enseñanza con la que no coincidan. No pueden oponerse a la enseñanza expositiva de diferentes puntos de vista, aunque no coincidan con ellos, si esta enseñanza se hace *de un modo neutral y objetivo*. Así, no implica una violación del derecho de los padres a educar a sus hijos en sus propias convicciones el hecho de que una legislación nacional permita a los padres hacer dispensar a sus hijos de la enseñanza religiosa, pero no permita lo mismo respecto de otras asignaturas, como la educación sexual, ya que existe una diferencia de naturaleza entre la instrucción religiosa y la educación sexual: la primera difunde necesariamente doctrinas y no simples conocimientos; no ocurre lo mismo con la segunda<sup>587</sup>. Tampoco podrían los padres oponerse a la enseñanza de ciertos valores, en términos de una promoción activa de su adhesión a ellos, si estos valores son los que sustentan el sistema democrático.

Una cuestión accesoria es la de si el derecho de los padres a educar a sus hijos en sus propias creencias puede leerse como una libertad puramente negativa, o si por el contrario implica un deber prestacional de parte del Estado. Nada parece indicar, en el cuerpo de tratados internacionales que venimos estudiando, que exista tal deber de prestación positiva<sup>588</sup>. Otorgar financiación a la formación moral y religiosa de acuerdo con la voluntad de los padres dependerá, entonces, de la opción interna de cada Estado.

## 2. TRES CONFLICTOS CONTEMPORÁNEOS

Del mismo modo que lo hemos hecho en otros capítulos, nos detenemos ahora en tres ejemplos que permiten ver cómo inciden las convicciones religiosas en las disputas en torno del contenido de la educación pública. Precisamente por su función de transmisión de los valores que garantizan la cohesión social, las escuelas son el nudo de

---

<sup>587</sup> El problema está en definir ese núcleo básico de valores compartidos. Si se entienden en un sentido democrático puramente procedimental, seguramente no habría ningún tipo de objeción por parte de los órganos internacionales en aceptar que la escuela puede legítimamente promoverlos. En cambio, si se conciben en un sentido republicano fuerte, incluyendo valores sustantivos que van más allá de los mínimos democráticos, su aceptación sería más dudosa. Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Kjeldsen, Busk Madsen y Pedersen c/Dinamarca*, (07/12/1976). El problema está en definir ese núcleo básico de valores compartidos. Si se entienden en un sentido democrático puramente procedimental, seguramente no habría ningún tipo de objeción por parte de los órganos internacionales en aceptar que la escuela puede legítimamente promoverlos. En cambio, si se conciben en un sentido republicano fuerte, incluyendo valores sustantivos que van más allá de los mínimos democráticos, su aceptación sería más dudosa. Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Jiménez Alonso c/España* (25/05/2000), decisión de inadmisibilidad.

<sup>588</sup> En este sentido, Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales: *Comentario General 13*, E/C.12/1999/10, párrafo 54. Allí se interpreta el artículo 13 PIDESC en el sentido de que ningún Estado parte tiene la obligación de financiar instituciones educativas privadas.

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

los conflictos sobre esos mismos valores, incluyendo por supuesto los que se refieren a la relación entre la religión y el Estado (Gunn, 2004:453). A partir de los tres casos siguientes, veremos la dinámica propia de estas disputas en diferentes contextos, lo que nos ha de permitir luego pasar a un plano teórico más general que permitirá visualizarlos a través de los conceptos de secularización y pluralismo religioso. Por ello, comenzaremos con un breve relato de los tres casos (subapartado 1), para pasar a estudiar luego sus relaciones con la construcción de un saber legítimo y de una ética pública seculares y con el principio de neutralidad del Estado (subapartado 2).

#### 2.1. DISPUTAS EN TORNO DEL CONTENIDO DE LA EDUCACIÓN

El primer caso que estudiamos está referido a las luchas en torno de la enseñanza del libro del Génesis, la evolución y la ciencia de la creación en los Estados Unidos. Los antecedentes se remontan a comienzos del siglo XX, cuando una ley del Estado de Tennessee que prohibía la enseñanza de cualquier teoría que negara la historia de la creación relatada en el libro del Génesis dio lugar al llamado *juicio del mono*<sup>589</sup>. El asunto no llegó a la Corte Suprema, pero sirvió para poner en evidencia el rol de los grupos fundamentalistas y su poder de moldear la educación en los Estados Unidos. La *American Civil Liberties Union*, que había promovido una acción penal contra un profesor como *caso testigo* que le permitiera plantear la inconstitucionalidad de la ley estadual, logró mostrar la fe ciega en la letra de la Biblia que movía a los fundamentalistas religiosos. Ante la opinión pública, un bastión del fundamentalismo se vio conmovido en desde su base, y ya no se pudo evitar que el fundamentalismo tuviera un cierto sabor a atraso (Kienzler, 2000:36).

Hubo que esperar todavía algunos años, hasta que en 1968 la Corte Suprema declaró inconstitucional una ley semejante del Estado de Arkansas. A diferencia de la ley de Tennessee, la de Arkansas simplemente prohibía la enseñanza de la teoría según la cual el hombre descende de un género inferior de animales, pero sin hacer referencia a la contradicción entre esta teoría y la Biblia. Una profesora de biología, patrocinada nuevamente por la *American Civil Liberties Union*, logró llegar hasta la Corte Suprema

---

<sup>589</sup> En 1924, el Estado de Tennessee en los Estados Unidos aprobó una ley que prohibía la enseñanza, en las escuelas públicas, de una teoría que negara la historia de la Creación tal como aparece en la Biblia, y que enseñara que el hombre descende de un género inferior de animales. Unos años más tarde, la *American Civil Liberties Union* buscó y encontró un profesor dispuesto a violar la ley, para provocar así un caso judicial en el que pudiera plantearse la inconstitucionalidad de la norma. Un tribunal de primera instancia rechazó el pedido de declaración de inconstitucionalidad y condenó al maestro. La Corte de Apelación revocó la decisión por la existencia de un vicio de forma, pero también validó la constitucionalidad de la ley. La revocación de la decisión judicial libró al maestro de la multa que le había sido impuesta por la primera instancia, pero al mismo tiempo impidió a la *American Civil Liberties Union* llegar hasta la Corte Suprema de los Estados Unidos en busca de su perseguida declaración de inconstitucionalidad.

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

y obtener un pronunciamiento según el cual el derecho de los Estados a controlar la educación pública no incluye el derecho a excluir del currículum un tema secular por ser contrario a ciertas ideas religiosas, porque tal prohibición viola la primera enmienda, en lo relativo al no-establecimiento religioso<sup>590</sup>.

En esta primera fase del conflicto, como puede verse, se trataba de la resistencia de grupos religiosos fundamentalistas a que se enseñara la teoría de la evolución en las escuelas por razones abiertas y explícitamente religiosas: la teoría de la evolución contradice las enseñanzas del libro del Génesis. Luego del revés sufrido ante la Corte, los grupos religiosos reformularon su punto de ataque, desarrollándose nuevas etapas en la controversia (Nussbaum, 2009:320-331; Levy, 1994:189-190; Hochmann, 2009:769-770).

Una de las estrategias fue exigir que la historia del Génesis, presentada como *teoría de la creación*, es decir, bajo ropaje científico, se enseñara conjuntamente con la teoría de la evolución en la clase de ciencias. También esta postura fue rechazada por la Corte. En 1987 se juzgó la constitucionalidad de la ley del Estado de Louisiana, que pretendía equiparar la enseñanza de la teoría de la evolución con la teoría creacionista. La ley no exigía que ambas fueran enseñadas, pero sí que si una de ellas era explicada, también debía serlo la otra. La Corte entendió que no se trataba, como el Estado lo sostenía, de una ley para promover la libertad académica, sino de una ley que tenía como única finalidad promover una determinada visión de los orígenes de la humanidad, o restringir la enseñanza de teorías que son contrarias a esa visión. De hecho, si se hubiese tratado de una ley que promovía la libertad académica habría tenido que permitir y fomentar la enseñanza de todas las teorías científicas acerca de los orígenes del hombre, y no simplemente exigir que la teoría creacionista acompañara a la de la evolución si esta última era presentada.

Por ello, la Corte decidió que esta ley violaba la cláusula de no establecimiento, ya que la ley no tenía una *finalidad secular*<sup>591</sup>. Louisiana había alegado que esta finalidad secular existía: la promoción de la libertad académica. La Corte dijo que ella era respetuosa de las finalidades que las legislaturas locales imprimían en su legislación, pero que al pasar un control de constitucionalidad se debía tener en cuenta la verdadera finalidad de la norma, y no la finalidad enunciada que no pasaba de ser un fingimiento. En este caso, la verdadera finalidad no era garantizar la libertad académica, sino promover un punto de vista religioso sobre los orígenes del hombre.

La estrategia utilizada era la de dotar al creacionismo de una apariencia científica. También podía recurrirse, como de hecho se hizo, a la tesis inversa: señalar que la teoría de la evolución no es sino una creencia religiosa. Algunos partidarios del

---

<sup>590</sup> Supreme Court of the United States: *Epperson v. Arkansas*, 393 US 97 (1968).

<sup>591</sup> Supreme Court of the United States: *Edwards v. Aguillard*, 482 US 578 (1987). Ver la información de prensa en *Ruling Foils Latest Strategy In Fighting Idea of Evolution*, *The New York Times* (20/06/1987).

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

creacionismo ven en la teoría de la evolución un síntoma del *humanismo secular* que, según creen, es efectivamente religioso. Así, el creacionismo debería ser enseñado juntamente con la teoría de la evolución porque aunque está claro que el primero tiene naturaleza religiosa, también la tiene la segunda, de modo que se impondría una cierta compensación. En cualquier caso, como dice Leonard Levy (1994:189), aun aceptando esta dudosa calificación, el razonamiento adolece de un defecto de base: si ambas perspectivas son igualmente religiosas, la solución no sería compensar una con otra, sino directamente excluir ambas del currículo, por imperativo de la primera enmienda.

Finalmente, y ante el fracaso de la segunda estrategia con la sentencia recién mencionada, se demandó que una nueva teoría, que no hace referencia explícita a Dios y que es conocida como *teoría del diseño inteligente*, fuera enseñada en las escuelas públicas. La cuestión no llegó a la Corte, pero existen fallos de tribunales federales en el sentido de que la teoría del diseño inteligente no es científica, sino religiosa, y que enseñarla en la clase de ciencias es contrario al no establecimiento<sup>592</sup>.

Para determinar si la enseñanza de la *teoría de la creación* o de su versión más contemporánea, la *teoría del diseño inteligente*, es legítima a la luz de la primera enmienda, debe darse respuesta a la pregunta previa de si estas teorías son efectivamente teorías científicas o si, por el contrario, son un disfraz bajo el cual se oculta una explicación religiosa. Nuevamente caemos la definición de religión, que planteamos en la introducción de este trabajo. En el último de los casos jurisprudenciales de la Corte Suprema, citado más arriba, el voto disidente del juez Scalia intentó parapetarse en el *agnosticismo del juez* para no dar respuesta a la pregunta acerca de si la teoría creacionista era ciencia o religión. Así, como el legislador de Louisiana aceptaba que el creacionismo es ciencia, el juez debería aceptarlo también. Y si el creacionismo es una teoría científica, no importa que coincida con ciertas creencias religiosas: puede enseñarse en las escuelas, no porque coincida con una determinada religión, sino porque es una teoría científica.

La postura de Scalia es de una ingenuidad calculada que está en proporción con su interés en mantener la enseñanza del creacionismo en las escuelas. Porque el intérprete constitucional, si ha de interpretar la cláusula que prohíbe el establecimiento de una religión, está forzado a dar previamente un sentido al concepto de religión, por la misma razón que para interpretar el alcance de la libertad religiosa resulta preciso previamente determinar qué es una religión. Esto no quiere decir, como acertadamente han sostenido algunos tribunales federales estadounidenses, que el juez deba pronunciarse sobre el acierto científico de la teoría de la evolución, o sobre la verdad o falsedad del creacionismo. Es suficiente con que sea capaz de distinguir el ámbito de la ciencia del ámbito de la religión (Hochmann, 2009:780).

---

<sup>592</sup> Sobre la constitucionalidad de la teoría del diseño inteligente en la jurisprudencia estadounidense véase Hudson *Evolution v. Creationism* (2006).



## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

El tema continúa siendo de actualidad en los Estados Unidos. De hecho, recientemente algunos distritos escolares han vuelto a poner en discusión la teoría de la evolución, por ejemplo exigiendo que ésta sea enseñada conjuntamente con el creacionismo, y esto a pesar de los claros precedentes de la Corte Suprema en sentido contrario; o disponiendo que los libros de texto aclaren expresamente que la teoría de la evolución es sólo una hipótesis no suficientemente probada<sup>593</sup>.

La opinión política liberal estadounidense, entre cuyos exponentes más destacados se puede citar a Martha Nussbaum (2009) y Ronald Dworkin (2006), denuncia que el diseño inteligente es una forma ficticia de dar apariencia científica a un punto de vista religioso. Para Dworkin, la teoría del diseño inteligente carece totalmente de base científica. Ella se basaría en tres afirmaciones encadenadas: 1) los científicos no han demostrado de forma concluyente que los procesos darwinianos de selección natural y mutación aleatoria puedan explicar todas las características del desarrollo de la vida; 2) existe hoy evidencia de que muchas de estas características no pueden explicarse dentro de la teoría darwiniana, por lo que se debe abandonar totalmente esta teoría; 3) la misma evidencia sugiere que un designio inteligente creó la vida e ideó los procesos de desarrollo que han producido los seres humanos.

La primera de las afirmaciones es en efecto correcta. Como cualquier otra teoría de amplio alcance que pretende explicar fenómenos muy complejos, la teoría darwinista es todavía objeto de acalorados debates entre los científicos. Sin embargo, la segunda afirmación es falsa. El hecho de que todavía queden algunos aspectos sin explicar no quiere decir forzosamente que haya que abandonar totalmente la teoría, como el hecho de que existan controversias históricas o conjeturas matemáticas no ha de llevar a abandonar los presupuestos fundamentales de la ciencia histórica o de las matemáticas. La tercera afirmación también es falsa, y lo seguiría siendo aunque la segunda fuera verdad. Si el no encontrar una explicación física o biológica para algún fenómeno físico o biológico se tomara como evidencia de la intervención de un dios en la producción de ese fenómeno, la ciencia misma desaparecería.

De hecho, continúa Dworkin, muy pocos conservadores estadounidenses estarían a favor de permitir a los profesores explicar lo que creyeran oportuno como obra de una inteligencia sobrenatural. Este argumento sólo es atractivo para los conservadores porque esta intervención sobrenatural permite validar las explicaciones

---

<sup>593</sup> Ver las informaciones de prensa *70 Years After Scopes Trial, Creation Debate Lives, The New York Times* (10/03/1996) y *Teachers Fight for Darwin's Place in US Classrooms, The New York Times* (24/11/1998). En un caso del año 2000, la Corte Suprema declaró inconstitucional la decisión de un consejo escolar de incorporar en todos los libros de texto que se referían a la evolución una leyenda que declaraba que la enseñanza de la teoría no buscaba influenciar el pensamiento de los alumnos en relación con la perspectiva bíblica. Supreme Court of the United States: *Freiler v. Tangipahoa Parish Board of Education*, 530 US 1251 (2000). Ver la nota de prensa *Word for Word/Religion in the Classroom; In a Louisiana Parish, Dim Echoes of the 'Monkey Trial'*, *The New York Times* (25/06/2000).

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

bíblicas al respecto. Esto no implica negar la verdad de tal o cual proposición teológica; implica sólo reconocer que no se trata de una proposición científica<sup>594</sup>.

\*\*\*\*\*

El segundo caso que tratamos corresponde a España. También aquí se trata de las discusiones en torno de determinadas enseñanzas en la escuela pública pero, a diferencia de los casos que vimos en los Estados Unidos, la discusión era sobre la inclusión de una asignatura completa, y no sobre la enseñanza de una determinada teoría. En el año 2006 se aprobó en España la Ley Orgánica de Educación (LOE) que introdujo un conjunto de asignaturas (cuya denominación cambia ligeramente según el nivel de la enseñanza de que se trate) y que se conocen globalmente como *Educación para la Ciudadanía*<sup>595</sup>. El objetivo de la asignatura, según lo decía el propio preámbulo de la ley, era ofrecer a los estudiantes un espacio de reflexión sobre el funcionamiento del régimen democrático, de los principios y derechos establecidos en la Constitución española y en los tratados y las declaraciones universales de los derechos humanos, así como de los valores comunes que constituyen el sustrato de la ciudadanía democrática en un contexto global. Se remarcaba además que los contenidos de la asignatura en ningún caso podían considerarse alternativos o sustitutorios de la enseñanza religiosa a la que, con carácter facultativo, pueden acceder los alumnos de los centros públicos españoles<sup>596</sup>.

Algunos grupos se manifestaron en contra de la implantación de esta asignatura. Entendían que sus contenidos implicaban una especie de adoctrinamiento ideológico o moral de los menores ya que la asignatura resultaba obligatoria. La reacción estuvo encabezada por la Iglesia Católica. Además de las manifestaciones públicas de diferentes sectores de la propia Iglesia, se produjeron otras expresiones de grupos de la sociedad civil, más o menos ligados a ésta<sup>597</sup>.

---

<sup>594</sup> Puede consultarse las páginas web de organizaciones de promoción de la libertad religiosa, como las liberales *First Amendment Center* y *American Civil Liberties Union*. Ver también la página del grupo de investigación de la Universidad de Virginia sobre la libertad religiosa.

<sup>595</sup> Ver Ley Orgánica 2/2006 de Educación, en especial artículos 18, 24, 25 y 34. El contenido concreto de las asignaturas se especificó en decretos posteriores (Real Decreto 1513/2006 sobre contenidos mínimos de la educación primaria; Real Decreto 1631/2006 sobre contenidos mínimos de la enseñanza secundaria; Real Decreto 1467/2007 sobre contenidos mínimos del bachillerato) y normas autonómicas.

<sup>596</sup> Además de los documentos citados, puede verse la siguiente información de prensa: *Un arzobispo llama a la desobediencia contra Educación para la Ciudadanía*, *El País* (19/11/2006); *Los obispos preparan una nueva batalla contra el Gobierno por la educación*, *El País*, (12/02/2007); *Cañizares insiste en la "intromisión moral" del Estado con Educación para la Ciudadanía*, *El País* (25/06/2007); *Los padres insumisos se quedan solos contra Ciudadanía al plegarse el PP*, *El País* (30/01/2009); *El Supremo niega la objeción pero reclama "objetividad" en Ciudadanía*, *El País* (18/02/2009); *Más de un centenar de estudiantes sigue boicoteando Ciudadanía*, *El País* (08/06/2009).

<sup>597</sup> Ver los foros de Internet que promueven la objeción de conciencia contra la asignatura (como por ejemplo *Objectores*) y otras páginas web ligadas a la promoción de los ideales católicos como *Hazteoir*.

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

Juntamente con otros aspectos de la ley que también fueron criticados<sup>598</sup>, los cuestionamientos se movían en dos grandes ejes<sup>599</sup>. Por un lado, se sostenía que la asignatura implicaba un mecanismo de formación moral e imposición de valores, y que éstos correspondían no al Estado sino a la familia. La prueba estaría en el hecho de que en la evaluación de la asignatura se habían de tener en cuenta no sólo la adquisición de conocimientos sino la manifestación de determinadas actitudes, lo que significaría que los alumnos estarían obligados a asumir como propios los valores que se proponen para su estudio. El argumento central en la postura católica era que la elección del tipo de formación moral que han de recibir los menores corresponde a sus padres; y que éstos deciden sobre el asunto cuando eligen religión y moral católica (u otra doctrina religiosa enseñada en las escuelas) como materia de enseñanza que reciben sus hijos, sin que pueda el Estado agregar otro tipo de formación moral más allá de ésta. La educación moral, desde esta perspectiva, no sería propia de un Estado democrático de Derecho, que debería ceñirse a la neutralidad. La Ley Orgánica de Educación había previsto, en efecto, que Educación para la Ciudadanía no era una asignatura que entrase en régimen de opción con la enseñanza de la religión y la moral confesional, sino una asignatura obligatoria con independencia de la formación religiosa que los padres decidieran dar a sus hijos.

Por otro lado, el segundo cuestionamiento era relativo a los contenidos de la asignatura que, se decía, no traslucían una opción neutral, sino por el contrario, ideológica. Los contenidos cuestionados eran: 1) la incorporación de la teoría de la doble ética (pública y privada), que trasladaría la fuente de la moralidad de la naturaleza del hombre a las decisiones políticas consensuadas; 2) las referencias al pensamiento propio, a la autonomía de criterio y a la conciencia autónoma serían muestras de un constructivismo ético propio de la tradición ilustrada; 3) el diálogo, que sería aceptable como forma de solucionar los conflictos sociales, se presentaría además como forma de

---

<sup>598</sup> Otras críticas se dirigían al estatus de la asignatura religión, a la situación contractual de los profesores de esta asignatura, a la existencia de una presunta limitación al derecho de los padres a la libre elección del centro educativo, etc. Se alegaba también la contradicción entre los contenidos que debían ser enseñados y la libertad de enseñanza que correspondería a los establecimientos educativos católicos.

<sup>599</sup> Para la posición de la Iglesia Católica ver Conferencia Episcopal Española: *Nota del Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española sobre el Anteproyecto de Ley Orgánica de Educación*, nota del 31/03/2005; Conferencia Episcopal Española: *Ley de Educación, inaceptable y por sorpresa*, intervención del Secretario General de la Conferencia Episcopal Española del 22/07/2005; Conferencia Episcopal Española: *Ante el proyecto de Ley Orgánica de Educación*, informe de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española del 28/09/2005; Conferencia Episcopal Española: *Grave preocupación por la LOE enmendada*, comunicado del 15/12/2005. Se alegaba también que la nueva ley violaba las obligaciones asumidas por España en virtud del Concordato, Conferencia Episcopal Española: *La LOE no cumple los acuerdos con la Santa Sede*, nota del 10/03/2006. Conferencia Episcopal Española: *La Ley Orgánica de Educación (LOE), los Reales Decretos que la desarrollan y los derechos fundamentales de padres y escuelas*, nota del 28/02/2007; Conferencia Episcopal Española: *Nueva declaración sobre la Ley Orgánica de Educación (LOE) y sus desarrollos: profesores de Religión y Ciudadanía*, nota del 20/06/2007. Ver también, Fundación Derecho y Libertad: *Informe sobre las influencias ideológicas en educación para la ciudadanía*, realizado por José Luis Bazán para la Fundación Derecho y Libertad, Madrid 10/01/2009.

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

definición de la verdad moral, lo que llevaría a la imposición de una postura relativista; 4) aunque se reconoce que no aparece expresamente en el texto de las normas que definen el contenido de la asignatura, se insiste en que detrás del contenido de *Educación para la Ciudadanía* habría una concepción laicista que intenta excluir el elemento religioso del ámbito público; 5) un igualitarismo exagerado, que no tiene en cuenta que la igualdad ha de interpretarse como igualdad en paridad de circunstancias; 6) la inclusión de la palabra *género* en los programas que comportaría un adoctrinamiento en la llamada, por los sectores que contestan la asignatura, *ideología de género*<sup>600</sup>.

Los puntos de vista defendidos por los sectores católicos oscilaban entre una tibia posición liberal y un crudo comunitarismo. El sustento teórico de quienes se oponían a la Educación para la Ciudadanía se basaba, en muchos casos, en la necesidad de que la educación estatal fuera neutral<sup>601</sup>. En esta perspectiva, la promoción activa de determinados valores estaría vedada al Estado y sería una actividad que correspondería a las familias. Este énfasis en la neutralidad estatal acerca la posición de este sector a una propuesta liberal de educación. En efecto, la posición católica era de algún modo liberal, porque admitía que es legítimo que el Estado enseñe a los futuros ciudadanos las características de la estructura política de la comunidad a la que pertenecen. Sin embargo, exigiendo una neutralidad ideológica estatal propia del liberalismo que durante tanto tiempo la propia Iglesia condenó, se decía que tanto la Ley Orgánica de Educación como los decretos que la desarrollan iban más allá de ese marco básico que es legítimo que el Estado enseñe (e incluso tal vez hasta inculque y fomente), y promovían la adhesión a un conjunto de valores identificados con una postura laicista radical. La actitud de la Iglesia Católica era, por otra parte, fervorosamente comunitarista, cuando sostenía que la educación en valores es propia de las familias, y no del Estado.

La posición de las iglesias evangélicas respecto de la implantación de la asignatura fue bastante diferente. Las iglesias evangélicas parecían admitir que es función del Estado educar en valores, siempre que se tratara de los valores compartidos por todos, es decir, los valores democráticos. En este sentido se valoraba positivamente la iniciativa gubernamental de promover esos valores, aunque se insistía en que debe tratarse de los valores comunes y no de aquellos que son objeto de discusión en la

---

<sup>600</sup> Como dijimos, lo que se cuestionaba no eran sólo ciertos contenidos, sino también que se promovieran actitudes determinadas. Parece sin embargo que, desde esta perspectiva, la crítica se mantendría si sólo estuviesen presentes los contenidos sin la promoción de actitudes. En efecto, se afirma que los contenidos mismos son *perjudiciales para el desarrollo integral de la persona*.

<sup>601</sup> Como ejemplos del fundamento de la posición católica puede ver la opinión de González-Varas *La educación para la ciudadanía entre la objeción de conciencia y los recursos contencioso-administrativos* (2009); López-Sidro *La objeción de conciencia a la educación para la ciudadanía ante los tribunales de justicia* (2008) y Garcimartín *Neutralidad y escuela pública: a propósito de la educación para la ciudadanía* (2009).

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

sociedad. Además se indicaba que es necesario distinguir entre el respeto a la libertad del otro (que es un valor democrático que debe ser fomentado) y las decisiones que el otro toma en ejercicio de esa libertad: no todos los modelos de vida son modelos a seguir y se debe respetar la libertad de quienes eligen modelos de vida diferentes a los de la mayoría. En particular, se señalaba que las iglesias evangélicas debían promover el respeto a las formas de vida de los demás, aunque fueran diferentes de las formas de vida que la propia iglesia promueve, sin que esto implique por supuesto adoptar esas otras formas de vida como modelos a seguir<sup>602</sup>.

Gregorio Peces-Barba (2008; Peces-Barba, Fernández García, De Asís, Ansuátegui, 2007:15-30 y 324), defendiendo la implantación de la asignatura, afirmaba que la actitud católica era un intento de resistirse a una nueva pérdida de poder en el ámbito temporal. La Iglesia Católica se estaría aferrando a conceptos tradicionales y antimodernos, propios de un sistema de confesionalidad estatal; planteamiento previo a la Ilustración que buscaría que todos estuviesen sometidos a la verdad teológica y al control eclesiástico. De hecho, la reacción contra *Educación para la Ciudadanía* sería parangonable a la actitud que antes ya había tenido la Iglesia frente a medidas modernizadoras como el divorcio o la ampliación del concepto de matrimonio y se explicaría como parte de su permanente reacción, ante la pérdida de protagonismo de su teología y de su autoridad temporal, en nombre de verdades que estarían por encima de las coyunturales mayorías y de la soberanía popular y de las que la propia Iglesia sería vocera<sup>603</sup>.

Quienes sostenían la legitimidad de la asignatura consideraban que la educación estatal no es ni debe ser neutral, al menos en lo que se refiere a la ética común compartida, a los mínimos éticos comunes en la convivencia pública. Decían que los críticos parecían suponer que la única ética posible es la ética privada que, obviamente, no corresponde que sea enseñada por el Estado. Sin embargo, la Modernidad ha distinguido, junto a la ética privada, una ética pública que incluye valores, instituciones y procedimientos constitucionales cuya enseñanza, incluso en términos de promoción positiva, puede y deber ser asumida por el Estado. El Estado debería promover la ética pública y permanecer neutral frente a las éticas privadas.

---

<sup>602</sup> Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España: *La educación para la ciudadanía que necesitamos*, editorial publicada en la página web de la Federación (2009); Consejo Evangélico de Cataluña: *Educación para la ciudadanía y los derechos humanos*, propuesta de conclusiones de una reunión de expertos del (2008).

<sup>603</sup> Una postura de defensa crítica de la asignatura puede verse en Fernández García *Algunas aporías de la Educación para la Ciudadanía* (2010). El autor advierte de dos posibles riesgos de una asignatura que promueva los valores democráticos. El primero de esos riesgos es caer en una concepción omnicompreensiva de la democracia, que convalide que el procedimiento democrático de toma de decisiones puede aplicarse a todos los ámbitos de la vida social sin ningún tipo de límites. El segundo riesgo es que la asignatura se convierta en un medio de adoctrinamiento político de carácter partidista y no de reconocimiento y promoción del pluralismo.

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

Por otra parte, para los defensores de la asignatura, la segunda de las críticas de la Iglesia Católica (la relativa a los contenidos enseñados en concreto) acusaba una cierta debilidad congénita, ya que aun cuando se estuviera de acuerdo con el principio de que la educación en valores pertenece sólo (o al menos prioritariamente) a la familia, era dudoso que los contenidos señalados por la Iglesia Católica como ajenos a la ortodoxia democrática (en su particular versión de la democracia, claro) estuvieran realmente presentes en la materia. Es decir, aun si se admitiera que no es función del Estado inculcar valores o, al menos, que no es función del Estado inculcar valores más allá de los mínimos correspondientes a las reglas del juego democrático, es difícil ver en las disposiciones legales sobre la materia una promoción del relativismo moral, de la ideología de género (sea lo que fuere que esto signifique), de una concepción laicista radical, etc.<sup>604</sup>.

Los detractores de la asignatura emprendieron dos caminos para cuestionarla. El primero fue pedir que un juez declarara la invalidez de los decretos que establecían el contenido de la asignatura con carácter general, por diferentes razones legales y constitucionales. El segundo, intentado en subsidio del primero para el caso que los tribunales consideraran que los decretos eran generalmente válidos, fue pedir el reconocimiento de una objeción de conciencia, que permitiera que los alumnos cuyos padres tuvieran reticencias frente a la materia fueran exceptuados de su cursado. Algunos tribunales rechazaron estos pedidos de objeción de conciencia, ya sea por considerar que este derecho no existe en el ordenamiento constitucional español si no hay una habilitación expresa de una norma jurídica (que no existe respecto de la *Educación para la Ciudadanía*) o por entender que no se daban en el caso las circunstancias que autorizaran una objeción de conciencia<sup>605</sup>. Otros tribunales en cambio reconocieron el derecho a la objeción de conciencia, incluso la objeción

---

<sup>604</sup> Como explica Ruiz Miguel (2010:123-127), una de las críticas era que la asignatura se basa en la existencia de una doble ética que fundamenta lo público en el consenso, rechazando el derecho natural y fomentando consiguientemente una perspectiva positivista. Sin embargo, no parece que éste sea el espíritu de los decretos que desarrollan la Ley Orgánica de Educación, que intentan más bien fomentar el conocimiento y la valoración de los derechos que surgen de la Declaración Universal de Derechos Humanos y del propio texto de la Constitución. Tampoco la crítica fundada en la imposición de una perspectiva de ética constructivista o del relativismo moral aparecen en los decretos, que se limitan a promover el conocimiento y respeto del *sustrato moral* del sistema constitucional. Finalmente, es difícil ver la llamada *ideología de género* en las normas sobre la asignatura, principalmente porque no está muy claro qué es lo que se engloba bajo esta categoría. Parecería que la expresión es utilizada por la Iglesia Católica para señalar una teoría que interpreta la discriminación contra las mujeres y otras minorías sexuales, así como los modelos de familia y la formación de la identidad sexual, como construcciones sociales históricamente dadas y relacionadas con modelos sociales patriarcales. Sin embargo, en los decretos no hay tal *ideología*, aunque exista, claro está, una valoración crítica de las discriminaciones, incluida la discriminación por razón de sexo o de orientación sexual; tampoco hay un adoctrinamiento en favor de un modelo de familia no heterosexual, aunque sí una valoración crítica de los prejuicios homófobos.

<sup>605</sup> En el primer sentido, Tribunal Superior de Justicia de Cataluña: Auto de 28 de noviembre de 2007. En el segundo, Tribunal Superior de Justicia de Asturias: Sentencia de 11 de febrero de 2008.

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

planteada por padres de alumnos que todavía no cursaban la asignatura y obraban así de modo preventivo<sup>606</sup>.

El Tribunal Supremo español, al conocer de los casos, desestimó ambos argumentos. En primer lugar, desestimó el argumento de la invalidez general de los decretos. En segundo lugar, y esto es lo que más nos interesa, descartó que la asignatura violara derechos fundamentales, y rechazó consecuentemente que pudiera invocarse a su respecto una objeción de conciencia<sup>607</sup>. Para negar que pudiera reconocerse una objeción de conciencia en este caso, el Tribunal se fundó tanto en algunas consideraciones técnicas de índole constitucional<sup>608</sup>, como en la consideración general de que la asignatura promueve la adhesión a los valores comunes que subyacen al sistema democrático, y que tal inculcación de valores es legítima porque se trata de los valores del propio sistema constitucional. Fuera de esa esfera común de valores ínsita en la filosofía constitucional existe el pluralismo religioso e ideológico de la sociedad. La educación pública no puede promover creencias o ideologías de alguno de los grupos sociales que conforman ese pluralismo, pero sí puede informar sobre el hecho mismo del pluralismo, lo que en efecto sucede con la asignatura de *Educación para la Ciudadanía*. Aunque se ha afirmado que el voto mayoritario de las sentencias se ubicó así en una posición liberal (Ruiz Miguel, 2010:116), el énfasis puesto en el carácter sustantivo de determinados valores comunes lleva a preguntarse si en realidad lo que acepta el Tribunal Supremo no es más bien una posición republicana.

Ante las decisiones desfavorables del Tribunal Supremo, quienes cuestionaban la asignatura se dirigieron al Tribunal Constitucional. Éste sólo se ha expresado, por el

---

<sup>606</sup> Respecto de lo primero, Tribunal Superior de Justicia de Andalucía: Sentencia de 4 de marzo de 2008. Respecto de lo segundo, Tribunal Superior de Justicia de Andalucía: Sentencia de 9 de abril de 2008.

<sup>607</sup> Tribunal Supremo: sentencias en los recursos 948/2008, 949/2008 y 1013/2008 (11/02/2009), confirmando la decisión de la Administración escolar de Asturias que había negado la objeción de conciencia (las sentencias casan la decisión del Tribunal Superior de Justicia de Asturias que habían confirmado la decisión de la Administración, pero lo hacen por razones de incongruencia omisiva, adoptando el Tribunal Supremo sobre el fondo la misma postura que el Tribunal Superior de Asturias). Tribunal Supremo: sentencia en el recurso 905/2008 (11/02/2009), confirmando la decisión de la Administración escolar de Andalucía que había negado la objeción de conciencia (casando la sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Andalucía que sí la había reconocido).

<sup>608</sup> La objeción de conciencia no es procedente, dice el Tribunal Supremo, porque no está reconocida legalmente, y en el texto constitucional y su correspondiente interpretación por el Tribunal Constitucional no puede encontrarse implícito un derecho a objetar con carácter general. Así, ni del artículo 16.1 (libertad religiosa) ni del artículo 27.3 (derecho de los padres a educar a sus hijos en sus propias creencias) de la Constitución Española puede inferirse un derecho a una tal objeción. Hay que recordar que en el sistema constitucional español si la ley no establece expresamente la posibilidad de invocar la objeción de conciencia a un deber jurídico, ésta ha de buscarse como implícita en la disposición constitucional genérica del artículo 16. Si se trata de un deber jurídico impuesto por una ley, el Tribunal Constitucional (y sólo él) puede optar entre declarar inconstitucional la disposición que impone el deber o reconocer la objeción a esa disposición. Los tribunales comunes y el Tribunal Supremo sólo pueden hacerlo si se trata de un caso idéntico a uno resuelto previamente por el Tribunal Constitucional, y en aplicación de su doctrina. En cambio, si se trata de un deber impuesto por un reglamento, y sin perjuicio las facultades del Tribunal Constitucional, los tribunales comunes y el Tribunal Supremo pueden invalidarlo por exceso respecto de la ley, aunque es más dudoso que también puedan reconocer objeciones de conciencia. El Tribunal Supremo español, siguiendo la interpretación restrictiva que en materia de objeción de conciencia ha sostenido el Tribunal Constitucional, negó que pudiera existir un derecho a la objeción de conciencia que permitiera la dispensa de Educación para la Ciudadanía.

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

momento, respecto de uno de los recursos de amparo promovido contra una de las sentencias del Tribunal Supremo<sup>609</sup>. En el caso la resolución fue desestimatoria del recurso, pero por cuestiones meramente formales, de modo que el fondo del asunto sigue sin resolverse<sup>610</sup>.

\*\*\*\*\*

El tercer ejemplo que analizamos aquí se refiere a una controversia suscitada en Argentina respecto de la educación sexual en las escuelas públicas. Al igual que los dos casos anteriores, lo que estaba en juego era la conformación del currículo escolar, y el modo en que ese currículo debía adaptarse a las pretensiones de determinados grupos que querían mantener sus formas religiosas y tradicionales de vida.

En el capítulo anterior hemos visto cómo el proceso de des-institucionalización de las creencias religiosas se desarrolló en paralelo con procesos inversos de institucionalización, es decir, de asunción de carácter obligatorio, de otros campos de conductas. Nos hemos referido particularmente a la institucionalización de la educación. Otro ámbito elevado al rango de institución por las sociedades modernas es la medicina. Jean Baubérot (1990a:36-38; 2004:50-67) ha estudiado los modos en que la medicina se ha secularizado, ha sido asumida por el Estado y ha adquirido carácter de institución obligatoria. En los siglos XVIII y XIX, al mismo tiempo que se producía el pasaje de la medicina natural hacia otra mucho más tecnificada, el Estado reguló el ejercicio del arte de curar, dando origen correlativamente a nociones como la de *ejercicio ilegal de la medicina*. La Iglesia Católica se resistió a ser desposeída de su rol sanitario: las religiosas continuaron prestando servicios médicos con medicamentos tradicionales, el clero siguió fomentando las prácticas venerables de sanación (misas, novenas,

---

<sup>609</sup> Tribunal Constitucional: Auto 51/2010, que desestima el recurso de amparo promovido contra la Sentencia del Tribunal Supremo de 11 de mayo de 2009. Desde luego no podemos predecir cómo fallará la cuestión el Tribunal Constitucional, pero resulta interesante comparar el antecedente de la objeción de conciencia a cursar y aprobar la asignatura derecho canónico como requisito para obtener el título de licenciado en Derecho. Ante un pedido de objeción de conciencia de alguien que consideraba que exigir el estudio en profundidad de un cuerpo jurídico de una confesión religiosa implicaba una violación de sus creencias, el Tribunal respondió de forma negativa (Tribunal Constitucional: Sentencia 359/1985). El contenido ideológico era aquí todavía más marcado que el que puede imputarse a los temas incluidos en el programa de Educación para la Ciudadanía, pero el Tribunal Constitucional declaró que no había violencia para las creencias de los alumnos, ya que debe distinguirse entre la exposición informativa de ciertos contenidos, aunque sean de marcado carácter ideológico, y su exposición apologética. Con un lenguaje no del todo claro, el Tribunal dijo que el Derecho Canónico no es *por su misma naturaleza una disciplina de contenido ideológico* (tal vez sería mejor decir de carácter apologético), aunque se base en un *sustrato dogmático o confesional*. En otras palabras, mientras la asignatura se limite a exponer informativamente ciertos contenidos, aunque sean de carácter ideológico, no hay violación ni de la libertad religiosa, ni de la neutralidad estatal, ni del derecho de los padres a educar a sus hijos en sus creencias. Véase también Tribunal Constitucional: Sentencia 429/1986. Resulta interesante el Auto 40/1999 en el que el Tribunal Constitucional Español entendió que el hecho de que se establezcan enseñanzas alternativas a la religión para aquellos alumnos cuyos padres decidieran que sus hijos no participaran de la enseñanza religiosa, no vulneraba el principio de igualdad.

<sup>610</sup> Para más información sobre el caso comentado, ver el trabajo de Llamazares Fernández *Educación para la ciudadanía democrática y objeción de conciencia* (2010).



## Capítulo VII ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

procesiones), medallas y rosarios siguieron teniendo un aura curativa. Pero a pesar de la resistencia, la medicina fue quedando cada vez más en manos de los médicos (admitidos como tales por el Estado) y cada vez menos en manos de la Iglesia; se volvió cada vez más un asunto humano sometido a reglas racionales de ciencia y técnica, y menos un asunto regido por los arcanos de lo sobrenatural<sup>611</sup>.

La misma transformación que hemos visto respecto de la educación (de la ausencia de deberes a su respecto a la aparición de deberes para el Estado, primero, y para el individuo, después) como inversión de los procesos de retirada de lo religioso, se produjo respecto de la medicina. De la ausencia de deberes del Estado y del individuo se pasó, en primer lugar, a la asunción de deberes sanitarios por parte del Estado (como la financiación pública de los hospitales) y por parte del individuo después (reglas de vacunación obligatoria, por ejemplo). La medicina y el cuidado de la propia salud pasaron a ser imperativos, *deberes hacia uno mismo*, que la moralidad dominante difundía y reforzaba. El medio privilegiado para difundir estos deberes seculares hacia el propio cuerpo fue y es la educación. Como parte integrante de la moral cívica, la medicina combina una ciencia indudable y un bien que no puede ser rechazado. Por eso no es extraño que los deberes ligados a la medicina aparezcan en los programas de la moral cívica enseñada en las escuelas (Baubérot, 1990a:89).

Precisamente en este contexto se encuadra el ejemplo sobre la enseñanza de la educación sexual en las escuelas argentinas<sup>612</sup>. Una ley dispuso que entre los contenidos básicos de la educación obligatoria debían encontrarse los relativos a la enseñanza de la salud sexual y reproductiva. Ello suscitó una reacción de varios grupos religiosos, liderados por la Iglesia Católica, que adquirió la forma de una verdadera cruzada. Las confesiones religiosas ya habían tomado postura frente al proyecto y a la sanción de la anterior Ley de Educación Nacional (que organizó el sistema educativo en general) de 2006. Así, por ejemplo, la Iglesia Católica había reclamado que la ley posibilitara a los educandos *conocer, amar y creer en Dios, Creador y Padre de todos* y que garantizara la financiación de la educación privada, en su gran mayoría católica<sup>613</sup>.

---

<sup>611</sup> Más allá de sus creencias religiosas personales, el médico del siglo XIX fue portador de un doble cambio de mentalidad, ligado a los ideales de la Modernidad. Por un lado, difundió poco a poco la idea de que la curación es un asunto humano, que se obtiene por medios racionales, es decir, por una práctica codificada por saberes y por técnicas. Fueron así gradualmente puestas entre paréntesis la acción de Dios y de lo sobrenatural. En segundo lugar, en esta nueva perspectiva, la muerte fue apareciendo cada vez más como el fin de la vida que como el pasaje al *más allá*. Se pasó progresivamente de una muerte en la que el moribundo y el sacerdote eran los protagonistas a una muerte en la que, aunque el sacerdote seguía ahí, el entorno familiar y el médico tomaban importancia (Baubérot, 2004:56).

<sup>612</sup> Además de los documentos que se citan, pueden consultarse las siguientes informaciones de prensa: *Polémica por la educación sexual en las escuelas*, *La Nación* (01/11/2005); *Por ley, la educación sexual ya es obligatoria en las escuelas del país*, *La Nación* (05/10/2006); *Quejas de la Iglesia por la educación sexual*, *La Nación* (21/04/2008); *Reclamo de la Iglesia por la educación sexual*, *La Nación* (19/06/2008); *Dura crítica de la Iglesia por la educación sexual escolar*, *La Nación* (30/07/2009); *El Inadi pedirá explicaciones a la Iglesia por sus dichos sobre el manual de educación sexual*, *La Nación* (30/07/2009).

<sup>613</sup> Agencia Informativa Católica Argentina: *Piden que la ley educativa no excluya la referencia a Dios*, información del 11/04/2006. Agencia Informativa Católica Argentina: *Los obispos y los posibles cambios a*

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

Ley 26150, que estableció el programa nacional de educación sexual integral, previó la incorporación, en todos los niveles de la enseñanza, de la educación sexual, que debía transmitir conocimientos precisos sobre la sexualidad, además de promover actitudes responsables frente a la misma. El programa de educación sexual debía también incluir la formación en la salud sexual y procurar la igualdad de trato entre varones y mujeres. La educación sexual debía darse en todos los centros educativos, tanto de gestión pública como privada, aunque la ley estableció que debía hacerse en el respeto del ideario institucional y de las convicciones de los miembros de cada establecimiento.

Las críticas (primero al proyecto de ley y luego a la ley) provinieron de la Iglesia Católica y de algunas iglesias evangélicas. Con ocasión del debate sobre la Ley de Educación Nacional, la Iglesia Católica se había mostrado contraria a la inclusión en el currículo escolar del protocolo de la Convención contra Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer porque entendía que promovía prácticas anticonceptivas y abortivas, y había criticado también la inclusión entre los contenidos curriculares de la noción de no discriminación por razón de género por considerar que se trata de un principio *opuesto a la realidad de la naturaleza humana*<sup>614</sup>. Respecto a la educación sexual, además, había dicho en términos generales (sin referencia concreta al proyecto que años más tarde fue discutido y aprobado) que la educación sexual entraba dentro del derecho-deber de los padres a la educación moral de sus hijos y que era necesario iniciar a los adolescentes y jóvenes en una *auténtica educación de la sexualidad y del amor*, lo que en su concepción incluía una *formación de la castidad*<sup>615</sup>.

Respecto de la ley de educación sexual, la Iglesia Católica se mostró cauta, llamando primeramente a un debate social sobre el tema<sup>616</sup>. Más tarde, aunque siempre antes de la aprobación de la ley, manifestó su postura respecto de la educación sexual: ésta corresponde primeramente a la familia, y sólo subsidiariamente a las escuelas y al Estado; y no debe limitarse a los aspectos sanitarios y científicos, sino que debe

---

la Ley Federal de Educación, información del 11/05/2006. Conferencia Episcopal Argentina: *Ante la nueva ley de educación nacional*, Documento del Episcopado de 10/11/2006.

<sup>614</sup> Agencia Informativa Católica Argentina: *La educación, eje de la Asamblea Plenaria*, información del 26/04/2007.

<sup>615</sup> Conferencia Episcopal Argentina: *La buena noticia de la vida humana y el valor de la sexualidad*, Documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal (11/08/2000).

<sup>616</sup> La postura de la Iglesia Católica respecto de la ley está sintetizada a partir de los siguientes documentos. Agencia Informativa Católica: *Declaración episcopal sobre el proyecto de educación sexual* (9/11/2005). Conferencia Episcopal Argentina: *Declaración sobre el proyecto de educación sexual*, Declaración de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal del 9/11/2005. Conferencia Episcopal Argentina: *Declaración del Episcopado Argentino al pueblo de Dios sobre la educación sexual en las escuelas*, declaración de la Comisión Episcopal de Educación Católica de la Conferencia Episcopal Argentina (6/01/2006). Conferencia Episcopal Argentina: *La educación de la sexualidad en las escuelas*, declaración de la Comisión Episcopal de Educación Católica de la Conferencia Episcopal Argentina (6/01/2006). Catholic.net: *Se pretende una educación sexual totalitaria en Argentina*, información sin fecha (pero posterior a la ley 26150).

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

enmarcarse en conceptos más amplios como los de libertad, amor y familia y, en términos más generales, dentro de los principios éticos de la ley natural.

Luego de la aprobación de la ley y de los lineamientos curriculares por parte del Ministerio de Educación, la Iglesia Católica se reafirmó en su postura. Dirigió severas críticas a la ley y su reglamentación, que pueden resumirse en dos puntos fundamentales. En primer lugar, en lo que se refiere al modo en que se encara la educación sexual, advirtió que se omite el rol de la familia en la formación, y que se cercena la libertad de los centros educativos y los docentes al imponer un modelo curricular obligatorio. En segundo lugar, en lo que se refiere a los contenidos de la enseñanza, criticó lo que entendía era una omisión del ordenamiento de la sexualidad humana al amor, minimizando la dimensión ética de la sexualidad para centrarse en un modelo biológico-higienista. Además, la ley y reglamentación habrían concebido a la sexualidad humana como una construcción histórico-cultural, aceptando la *ideología de género*, sin tener en cuenta que la persona humana es biológicamente sexuada<sup>617</sup>.

Las iglesias evangélicas, por su parte, mostraron posturas variadas frente a la ley de educación sexual. Las iglesias reunidas en la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina<sup>618</sup> habían manifestado, cuando se discutió un proyecto similar para el ámbito de la ciudad de Buenos Aires, que se oponían a cualquier legislación que se apartara de la ética cristiana, que consideraban *pilar fundamental* de la existencia de la sociedad moderna. Al mismo tiempo, se llamaba a buscar una legislación que promoviera una educación sexual basada en los *valores del reino de Dios* y que tuviera a la familia como actor principal. En cuanto a la postura sustantiva de este grupo de iglesias evangélicas en lo que hace a la educación sexual, era coincidente en lo fundamental con la postura de la Iglesia Católica. Se sostenía que la educación sexual es tarea primordial de la familia, y que por lo tanto el Estado tiene un rol subsidiario que ha de ser respetuoso de los valores de quien recibe la educación o de su familia; además, la educación sexual ha de contemplar la sexualidad como una dimensión central de la persona, don de Dios para la procreación y para su disfrute, y que se expresa en un marco de amor y de respeto.

---

<sup>617</sup> Algunas plataformas ciudadanas en Internet criticaron la falta de memoria histórica que suponía que la Iglesia afirmara tan rotundamente que la educación moral y religiosa ha de hacerse de acuerdo con las convicciones de los padres. Nunca en la historia argentina la Iglesia se opuso a la imposición de la educación religiosa católica en las escuelas públicas. De hecho, cuando se daban clases de educación católica en las escuelas, los niños cuyos padres eran de otras religiones o de ninguna religión, eran retirados de clase y estigmatizados. Es verdad que las cuestiones de planificación familiar atañen a los padres. Pero los niños no son propiedad de los padres, y el Estado debe encargarse de su salud reproductiva y sexual. Ver la página web. *Alertareligion*.

<sup>618</sup> La posición de la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina ha sido sintetizada a través de los siguientes documentos. Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina: *Educación Sexual. Se dispuso el próximo tratamiento en el cuerpo legislativo*, comunicado de prensa (2004). Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina: *Reafirmación de la postura de ACIERA presentada recientemente en la legislatura*, comunicado de prensa (2004). Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina: *Ley de educación sexual*, documento (2004).

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

La posición de otras iglesias evangélicas fue ligeramente distinta. En el debate sobre la ley de educación sexual de la ciudad de Buenos Aires, la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas<sup>619</sup> se manifestó en parcial coincidencia con la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina: la educación sexual está íntimamente vinculada con la familia, por lo que se ha de dar la posibilidad a los padres de no permitir que sus hijos participen en aquellos cursos que puedan chocar con los principios sostenidos en el seno familiar; igualmente, la formación sexual no sólo debe estar basada en una concepción responsable de la sexualidad, con base en información científica rigurosa, sino que también debe incorporar una visión humanista. Sin embargo, la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas fue mucho más cautelosa que la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina al momento de formular el sustrato teórico de sus afirmaciones. Al admitir que la educación sexual debe hacerse sobre la base de determinados valores (valores que deben enseñarse pero no imponerse, porque los padres tienen siempre el derecho de no permitir que sus hijos participen en determinadas clases) no señalaba a la moral cristiana como base axiológica. Al contrario, estos valores son los propios de un mínimo ético compartido, que surge de *consensos y acuerdos básicos*.

Como se ve, el argumento central de quienes se oponían al modelo de educación sexual establecido por el Estado es que éste desdeña el rol que en tal ámbito le corresponde a la familia. De modo parecido a lo sucedido en España, se trata de una reivindicación comunitarista que tiende a dejar fuera del alcance del Estado una determinada faceta de la educación para ponerla en manos de los grupos sociedad civil (en este caso, la familia y las comunidades religiosas). Lo que las comunidades religiosas dicen es que al Estado le corresponde al respecto un rol subsidiario. Si subsidiario quiere decir que debe dar este tipo de educación en aquellos casos en los que la familia no puede intervenir (casos de niños sin familia, por ejemplo), la postura es coherente consigo misma. Pero no está claro que sea esto lo que se quiera decir cuando se afirma tal rol subsidiario. Parece más bien que, además de la subsidiariedad en este sentido, hay otra que implica que incluso en aquellos casos en los que exista familia el Estado puede intervenir para acompañar o ayudar a la familia en la formación sexual de los menores. Y respecto de este acompañamiento del Estado, las iglesias cristianas dan directivas claras: educar en la sexualidad del amor haciendo hincapié en la dimensión ética de la sexualidad.

Así las cosas, la propuesta es contradictoria: por un lado, se dice que la educación sexual corresponde a las familias que deben hacerlo según sus propios criterios; por otro lado, se dice que el Estado debe intervenir, y se formula un modelo de claro contenido moral sobre lo que ha de ser la intervención del Estado. Las

---

<sup>619</sup> Federación Argentina de Iglesias Evangélicas: *Declaración sobre la educación sexual*, declaración (2004).

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

comunidades religiosas parecen suponer que el modelo de educación que el Estado debe adoptar es el mismo que el que las familias deben adoptar, y que no es otro que su propio modelo ético. En otras palabras, cuando el Estado propone un modelo de educación sexual (con contenidos éticos, desde luego) se oponen diciendo que la educación sexual corresponde a las familias. Pero luego proponen otro modelo para la educación estatal en este campo, de contenidos tan claramente éticos como el primero (sin reparar que aunque sea muy conforme a la práctica de las familias cristianas, puede chocar con las de otras familias).

Argentina no ha sido el único país en el que la educación sexual escolar se ha enfrentado con la oposición de las comunidades religiosas. Ya hemos mencionado más arriba los antecedentes del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en un caso relativo a Dinamarca<sup>620</sup>. La cuestión también se ha planteado en los Estados Unidos<sup>621</sup>, y los ejemplos podrían seguir.

Creemos que los tres casos que planteamos nos proporcionan una plataforma suficiente para pasar a un análisis de tipo teórico. Para terminar este apartado, vamos a hacer algunos comentarios no ya sobre el contenido de las intervenciones de las organizaciones religiosas, sino sobre el modo en que se produjeron. En los tres ejemplos que hemos visto, las intervenciones de las distintas confesiones religiosas a los debates educativos que se reseñaron pueden leerse como contribuciones al debate sobre la orientación que debe tener la educación en una sociedad democrática. Resulta interesante al respecto hacer dos precisiones.

La primera tiene que ver con el modo en que está formulada la contribución religiosa al debate público. Estamos aquí ante una cuestión semejante a la del capítulo V, en el que vimos que las manifestaciones de las comunidades religiosas sobre las reformas al matrimonio se hacía a veces en términos seculares y a veces en términos explícitamente religiosos. En el último capítulo problematizaremos las exigencias democráticas de la intervención religiosa desde un punto de vista teórico. Aquí sólo queremos señalar, en términos generales, el hecho de que algunas de las intervenciones de las organizaciones religiosas se realizaron en términos explícitamente confesionales.

---

<sup>620</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Kjeldsen, Busk Madsen y Pedersen c/Dinamarca* (07/12/1976).

<sup>621</sup> Aunque el antecedente *Epperson* fue aplicado, por tribunales federales, para negar la objeción a las clases de educación sexual, muchos Estados establecen tales excepciones en sus normas legislativas. En términos más generales, las objeciones a cursar determinadas asignaturas estaban sometidas al régimen general de excepciones a leyes aparentemente neutrales por razones de conciencia, por lo que para negar la excepción hacía falta demostrar que existía un interés superior del Estado que lo justificaba (*test Sherbert*). Sin embargo, esta forma de abordar el problema es más dudosa después del caso *Smith*. En un caso un tribunal federal falló en contra de unos padres que habían solicitado que sus hijos no fueran expuestos a ciertos libros de lectura. Según los padres, estos libros afectaban sus creencias religiosas, porque mencionaban varias religiones sin decir que eran erróneas (la única verdadera, obviamente, era la suya) y porque hacían referencia a seres irreales, lo que los padres consideraban como una forma de brujería contraria a las Escrituras. El Tribunal sostuvo, aplicación del *test Sherbert*, que la sola exposición a ideas que no se comparten no supone una carga sustancial respecto de la libertad religiosa (el caso aparece reseñado en Nussbaum, 2009:331-338).

## **Capítulo VII** **¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?**

Como decíamos en el capítulo V, este tipo de intervenciones pueden suscitar dudas sobre su aceptabilidad democrática, ya que no cumplen con la premisa básica de ser comprensibles para todos los participantes del diálogo democrático e introducen así un elemento de desigualdad en el debate.

Las religiones, al generar propuestas sobre el contenido de la educación (la clase de ciencias, la educación sexual o ciudadana, en los ejemplos que vimos) han de ser conscientes de que sus aportes no son absolutos indiscutibles, sino opciones políticas, tan políticas como las de sus contrincantes. Así, cuando se denuncia por ejemplo el carácter ideológico de una ética pública de mínimos de fuente consensual, se calla que la contrapropuesta que se formula (una ética ligada a una opción iusnaturalista) es tan ideológica como la primera.

Por otra parte, si tales fundamentos religiosos cristalizan en normas jurídicas, dando así un carácter religioso a la educación pública, se deriva en una situación de identificación del Estado con una determinada confesión religiosa, amenazando el principio de neutralidad del Estado y vulnerando la lógica según la cual las religiones son comunidades privadas entre sujetos privados. Ellas pueden manifestar públicamente sus creencias, y divulgarlas. Pero no pueden servirse para ello del poder del Estado, imponiéndolas, en tanto que creencias religiosas, a quienes no han decidido voluntariamente formar parte de esa comunidad.

La segunda precisión de interés viene de la constatación de que las intervenciones se desplegaron en dos sentidos complementarios. En algunos casos, buscaron un cambio en la política educativa del Estado. En otros, más modestamente, se conformaron con buscar una excepción a las políticas generales. Esto último se hizo por la vía de la objeción de conciencia. Transitar este último camino presupone decir que, con carácter general, es legítimo que el Estado enseñe determinados contenidos o promueva determinados valores, pero que, en ciertos casos específicos, corresponde hacer excepciones respecto de ciertas personas, y permitir que algunos alumnos no reciban esa formación. Como se advierte claramente, este planteo (*en general sí, pero en algunos casos particulares no*) responde a una concepción política multicultural. En efecto, un modelo de ciudadanía diferenciada lleva a aceptar una educación a varias velocidades para ajustar el funcionamiento del sistema educativo a las variadas creencias religiosas de los padres. Analizaremos esta excepción al final de este capítulo.

### **2.2. LA ÉTICA Y LA CIENCIA SECULARES EN LA LÍNEA DEL PRINCIPIO DE NEUTRALIDAD ESTATAL**

Los tres ejemplos que comentamos más arriba permiten formular un doble orden de preguntas relativas a la relación entre las creencias y comunidades religiosas,

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

por un lado, y la educación pública, por otro. En primer lugar, es posible inquirir sobre la continuidad de los procesos de secularización en el campo de la educación pública y el modo en que los casos traídos a análisis pueden inscribirse en esa línea. Esta pregunta remite no sólo a un análisis de los procesos sociales que subyacen a las transformaciones educativas (lectura en términos de secularización), sino también del encaje entre determinados contenidos educativos y los principios políticos que rigen el funcionamiento de un Estado secular (lectura en términos de neutralidad estatal). El proceso de secularización que alcanzó las prácticas sociales y las conductas individuales estableciendo nuevas formas de relación de las sociedades modernas con lo religioso tuvo implicaciones políticas de primer orden, que hemos puesto de manifiesto en diferentes capítulos de este trabajo. La secularización de la esfera pública estatal dio lugar a las formas de neutralidad estatal que son su contracara jurídico-política (en el sentido que corresponden a la definición del rol del Estado en tanto que institución).

Por otra parte, se plantea la cuestión del respeto a la disidencia encarnada por ciertas comunidades religiosas, que intentan escapar a estos contenidos educativos seculares articulando sus pretensiones en términos de libertad religiosa y dejando traslucir así las tensiones entre los principios fundamentales de un Estado democrático y secular y las exigencias de los grupos minoritarios en sociedades plurales. A este tema nos referiremos en el apartado siguiente.

En el capítulo anterior tuvimos ocasión de exponer que uno de los aspectos en los que se encarna la secularización de la educación es el de la secularización de los contenidos de la enseñanza. Aunque por el carácter introductorio de aquellas explicaciones nos limitamos a presentar, a modo de ejemplo, la exclusión de la enseñanza religiosa obligatoria como paradigma de la secularización de los contenidos, también dijimos que este proceso no se agota en esa exclusión.

La escuela tiene como rol fundamental la transmisión de saberes considerados socialmente legítimos. Hablar de la secularización de los contenidos transmitidos por la escuela remite, pues, a la secularización de los saberes que son socialmente legítimos. La secularización del saber supone el paso de un régimen de producción de saberes en el que éstos son generados o validados por la autoridad religiosa de conformidad con sus pautas tradicionales, a un régimen en el que éstos son generados por actores especializados (los miembros de la comunidad científica) de conformidad con determinadas pautas racionales que constituyen un método<sup>622</sup>.

El primer caso analizado en este capítulo es muy ilustrativo al respecto, porque se refiere directamente a un supuesto de sustitución de un saber explícitamente religioso por otro de carácter científico sobre los orígenes de la vida en la Tierra y sobre los orígenes de la humanidad. La secularización de los contenidos de la enseñanza pasa, en

---

<sup>622</sup> Ver un análisis en Santiago García *El proceso de secularización: apuntes sobre el cambio histórico de la religión a la ciencia* (2002).

## **Capítulo VII**

### **¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?**

ese caso, por la simple sustitución de una explicación de carácter religioso por otra de carácter científico.

Sin duda, siempre permanecerá abierta la cuestión de qué es un conocimiento científico y quién puede definirlo. Se tratará de una cuestión de hecho abierta a la controversia. Pero de lo que no cabe duda es de que un sistema educativo transmite los saberes que son socialmente legítimos y tales saberes son, desde la Modernidad, los saberes secularizados de la ciencia. El primero de los ejemplos estudiados da buena cuenta de ello: cuando se impidió a los fundamentalistas religiosos imponer sus enseñanzas en las escuelas públicas porque eran enseñanzas religiosas, su estrategia fue la de darles forma aparente de enseñanza científica secular. Es decir, asimilaron rápidamente el hecho de que la construcción normativa aplicable a un sistema educativo moderno exige que los contenidos que allí se transmiten sean contenidos científicos y seculares.

Algo parecido sucede en el tercer caso estudiado. También aquí, al menos en parte, lo que está en juego es la divulgación a través del sistema educativo de conocimientos científicos sobre la sexualidad humana. También el conocimiento del cuerpo se ha secularizado, y este proceso se ha dado en forma paralela a la institucionalización de la medicina, tal como lo vimos arriba. Sin embargo, este caso involucra algo más que la divulgación de saberes seculares. Porque no se trataba sólo de una educación en los aspectos biológicos de la sexualidad humana, sino también en el conocimiento de las diferentes opciones vitales que son posibles en este campo. La asignatura buscaba afianzar los principios de una ética pública respetuosa de las opciones sexuales privadas. En definitiva, se trataba de afianzar a través de la educación, la ética pública de un Estado democrático.

Esta última finalidad era explícita en el segundo caso estudiado. Ahí estaba claro que el objetivo de la asignatura era la formación en los principios fundamentales del sistema constitucional, con énfasis en los criterios de igualdad. Ambas asignaturas incidían, pues, en el afianzamiento de los principios de la ética pública por la vía del sistema educativo.

Según hemos visto en el marco teórico, de acuerdo con la teoría política dominante en la Modernidad, la ética pública es una ética secular. Como lo explica Norberto Bobbio (1991:255), las cuestiones de la cosa pública son confiadas a la razón común de todos los hombres, y no a la fe de un grupo concreto; de este modo puede garantizarse, dentro de ese Estado separado de la religión, el máximo de libertad.

Como señalamos también en el capítulo I, esta ética pública implicó, por un lado, la secularización del derecho natural cristiano y, por otro lado, el desarrollo de un fundamento contractualista del poder público que, al tiempo que sentaba las bases para una democratización de las formas de producción jurídica, permitía la distinción esencial entre las bases éticas compartidas sustentadas en un contrato que daba



## **Capítulo VII**

### **¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?**

legitimidad a la producción normativa, y las morales privadas de los ciudadanos. Las distintas opciones de vida que pueden encajar dentro del proyecto común de la ética pública son muy variadas, pero coinciden en una concepción de la sociedad en la que las estructuras políticas y jurídicas son el resultado de algún tipo de acuerdo sobre las condiciones justas de la convivencia humana.

El segundo y el tercer ejemplos mencionados (sobre todo el segundo) permiten visualizar la secularización de la educación pública a través de los conflictos suscitados por la enseñanza de una ética pública secularizada. Las tensiones aparecen cuando esa ética pública impregna la instrucción obligatoria y alcanza así a los miembros de comunidades que defienden principios morales de carácter religioso, distintos de los de la ética pública, y que pretenden vivir en conformidad con esos principios. A veces, los grupos religiosos no sólo buscan una protección para su forma de vida, sino que intentan imponerla al resto de la sociedad a través del sistema educativo (como muestra claramente el primer ejemplo estudiado).

La ética pública que sustenta al Estado de derecho moderno es la ética ilustrada de la libertad. Es ésta la ética pública que se buscaba transmitir en el segundo y tercer ejemplos a los que nos estamos refiriendo. En ambos casos, fueron grupos católicos los que lideraron la oposición a esas asignaturas. En este sentido, Gregorio Peces-Barba (1996:266) recuerda que la Modernidad supuso para la moral religiosa católica dos desafíos paralelos pero conceptualmente distintos. Por un lado, el cuestionamiento proveniente del protestantismo, cuya teología de la sola gracia puso en jaque la idea católica de salvación no sólo por la gracia, sino también por las obras (es decir, por la libertad del hombre). Por otro lado, la filosofía ilustrada que eliminó del horizonte a la gracia, y sólo deja en pie la libertad.

El tránsito a la Modernidad significó la relegación de la teología moral católica en beneficio de una ética pública que fundamenta la autonomía de la política (y también del derecho). Otras formas morales, como la moral católica o la moral protestante basada en la predestinación, pudieron subsistir pero sólo como formas morales privadas, modelos de regulación de la conducta individual o de determinados grupos, pero que no pueden imponerse como formas éticas de alcance general, y que por ello no son activamente promovidas por la educación pública, como sí lo es la ética pública de la libertad.

Por otra parte, hay que resaltar que la oposición a la enseñanza de las asignaturas de los ejemplos se ha hecho en nombre de una moral privada que se corresponde con un orden axiológico material. En cambio, como vimos en el capítulo I, la característica común a las teorías políticas que intentan una justificación del Estado democrático y secular de derecho es que se basan en un procedimiento de formación racional de la voluntad que excluye el recurso a un orden axiológico material, como podría ser una moral religiosa.

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

La tensión entre la ética pública y las morales privadas tiene consecuencias respecto del carácter democrático de las formas políticas porque, como afirma Gregorio Peces-Barba (2005:64), la democracia es inseparable de una concepción secular del Estado en el sentido de que exige reconocer la autonomía de la política y la ética pública respecto del poder de las comunidades religiosas.

La democracia lleva implícita, en razón de sus procedimientos orientados a llegar a soluciones imparciales a partir de la intervención de sujetos plurales, una tendencia hacia la secularización. Marcel Gauchet (1985:248-253; 2003a:25) explica el advenimiento de la democracia como el pasaje de la sociedad de religión, es decir, la sociedad sometida, a la sociedad sujeto de sí misma en tanto que sociedad estructurada fuera de la religión. Este pasaje es el paso de una sociedad sometida a un ideal exterior a una sociedad que se rige a sí misma<sup>623</sup>. El paso de una situación de dominación global y explícita de lo religioso a una situación en la que lo religioso aparece privatizado y *secundarizado* está en relación con otro fenómeno típico de la Modernidad política que es la disociación entre la sociedad civil y el Estado. La *secundarización* de las convicciones religiosas implica que las reglas formales de la vida en común se obtienen como resultado de la deliberación de los ciudadanos. Estos ciudadanos admiten que la política no está determinada por la religión. En ese sentido, la religión no es primera y pública y el orden político no es anterior y superior a la voluntad de los ciudadanos.

La educación pública no se compromete con las formas de vida religiosas de los ciudadanos. Su cometido es el de resguardar la cohesión social basada en esa ética pública deliberativa, y promover la autonomía de los individuos. En ningún caso la de promover una visión religiosa del mundo aunque, como veremos en este y otros capítulos de este trabajo, a veces deba reconocer y proteger esas formas de vida religiosas.

Hasta aquí, pues, la explicación de los casos en términos de secularización (secularización de los contenidos de la enseñanza pública, secularización de la ética pública). Estos ejemplos permiten ver la utilidad de mantener el paradigma de la secularización como forma explicativa de la diferenciación funcional en las sociedades modernas y posmodernas. Como hemos venido repitiendo a lo largo de este trabajo, si la secularización se entiende como un proceso lineal de decadencia de la religión sin más no es cierto que la Modernidad (y la Posmodernidad) estén asociadas a la secularización. En cambio, si se la entiende como un proceso estratificado, que incluye

---

<sup>623</sup> La difícil puesta en funcionamiento de este ideal democrático moderno pasa por asumir el *duelo* de las antiguas formas. Al comienzo, el proceso se traduce en un sometimiento todavía más pesado que el anterior; pero las finalidades implícitas en el establecimiento de estas nuevas formas políticas afectan luego los medios dispuestos para su funcionamiento. En otras palabras, en el Estado absolutista se encuentra el germen de la democracia

## **Capítulo VII**

### **¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?**

entre otros aspectos el de la diferenciación funcional, ella es una explicación plausible de las relaciones entre Modernidad (y Posmodernidad) y religión.

De hecho, como se ha sostenido recientemente (Mouzelis, 2012:210), la diferenciación funcional creciente parece ser un rasgo ineludible de la Modernidad (y de la Posmodernidad) que se manifiesta de forma clara en los periodos largos, aunque a corto plazo se combinen avances con retrocesos. Esto es, justamente, lo que muestran los casos que estudiamos: una tendencia general a disociar los contenidos de la enseñanza de los valores y contenidos religiosos, que en el largo plazo se verifica claramente, aunque en el corto plazo se produzcan luchas con victorias que a veces favorecen a un campo y a veces a otro.

\*\*\*\*\*

Como hemos repetido ya muchas veces, la traducción de la secularización al derecho y las instituciones políticas es el principio de neutralidad estatal. La secularización del Estado y del derecho que, según vimos en los capítulos del marco teórico, no es sino la expresión en un campo determinado de la tendencia más general a la diferenciación funcional de diferentes campos sociales en cuanto éstos toman distancia del campo religioso, se expresó y garantizó mediante la consagración del principio jurídico de neutralidad.

Por supuesto no ha de creerse que la secularización de la esfera pública, en particular del derecho estatal, fue sólo la consecuencia más o menos automática de un proceso que enraizaba en las prácticas sociales y en la cultura profunda. En parte fue eso. Pero fue también un proyecto consciente de transformación de las estructuras políticas en nombre de la razón secular, llevado a cabo la más de las veces por élites movidas por una suma de intereses coyunturales y convicciones profundas. Al referirnos al pensamiento político que secundó las transformaciones de la era moderna en relación con la libertad religiosa y la neutralidad el Estado, en el marco teórico, hemos reflejado el pensamiento de esas élites pioneras de la secularización de lo público.

Desde el cristianismo profundo de los Padres Fundadores estadounidenses que buscaron un *modus vivendi* entre diferentes sectas protestantes hasta el radicalismo ateo de algunos ilustrados franceses, el espectro es muy amplio. Estas diferentes perspectivas políticas dieron lugar, en combinación con las circunstancias que condicionaron la factibilidad del proyecto secularizador, a diferentes modelos de neutralidad estatal. Estas diferencias entre los proyectos políticos y sus resultados jurídicos son posibles porque la idea de neutralidad estatal es polimorfa y graduable. Por ello, la neutralidad estatal se presenta bajo diversas formas según las tradiciones políticas y jurídicas involucradas.

## **Capítulo VII**

### **¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?**

En este apartado queremos resaltar algo que ya hemos insinuado y que está en relación con el carácter variable del principio de neutralidad: que la simple adopción de un principio jurídico no implica una solución automática de la pluralidad de situaciones reales que caracterizan a los conflictos en torno de la secularización del Estado. De hecho, la asunción de un principio constitucional, expresa o implícitamente establecido en el orden jurídico, será siempre lo suficientemente amplia y vaga como para permitir un juego de múltiples interpretaciones. Cuál sea la interpretación preferida dependerá de una multitud de factores políticos y de su despliegue en un contexto determinado.

En relación con el principio de neutralidad estatal, los casos con los que hemos ejemplificado más arriba pueden ser divididos en dos categorías. La primera categoría corresponde a una aplicación del principio de neutralidad estatal en relación con la enseñanza de una visión religiosa del mundo en las escuelas públicas. Así, la enseñanza de una explicación religiosa del origen del universo en las escuelas públicas lleva a preguntarse sobre una eventual violación de este principio por parte del Estado. En cambio, en los otros dos ejemplos, la neutralidad estatal que podría invocarse se refiere a la promoción a través de la educación estatal de determinados valores, que no son en sí mismos religiosos, pero que entran en colisión con convicciones religiosas de determinados grupos.

Veamos la primera categoría. Diferentes lecturas del principio de neutralidad, desde ángulos liberales, republicanos o comunitaristas, están de acuerdo en afirmar que no resulta legítimo que el Estado adoctrine a la infancia en las creencias de un grupo o grupos religiosos. Esto lo vimos al comienzo de este capítulo. Por ello, seguramente liberales, republicanos y comunitaristas estarían también de acuerdo en que no es legítimo que el Estado enseñe la historia del Génesis sobre la creación del mundo como si fuera una descripción científica.

Sin embargo, también podría argumentarse en sentido contrario. Podría decirse que al excluir el relato del Génesis en beneficio de una explicación científica sobre el origen del mundo el Estado está vulnerando el principio de neutralidad en materia religiosa porque está desautorizando la explicación religiosa en beneficio de la secular. Llevando esto a un grado más alto de generalización la cuestión se vuelve todavía más compleja, ya que muchas, por no decir todas, las políticas gubernamentales pueden implicar una desautorización de determinadas creencias. Por ejemplo, el reconocimiento de la igualdad de los ciudadanos conlleva desautorizar la perspectiva (que puede ser religiosa) según la cual existen razas superiores e inferiores.

Este argumento es generalmente usado por activistas religiosos, para imponer o mantener un sesgo religioso en el accionar del Estado, so pretexto de que eliminarlo implicaría una discriminación en su perjuicio. Sin embargo, implica una interpretación interesada del principio de neutralidad que tiene como resultado un sinsentido. Básicamente, porque interpretar la neutralidad de este modo absoluto tornaría imposible

## **Capítulo VII**

### **¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?**

cualquier accionar estatal, desde que todas las decisiones tomadas por la autoridad pública tienen alguna connotación valorativa. No existen decisiones completamente neutras.

Toda la actividad estatal, incluso la del Estado liberal en su versión más mínima, implica la opción por un conjunto de valores en desmedro de otros. El principio de neutralidad no impide que el Estado promueva determinados valores, como los que subyacen a un sistema de libertades públicas por ejemplo. Lo que impide es que el Estado promueva valores religiosos. El principio de neutralidad favorece la construcción de un Estado secular, porque lo secular es precisamente el ámbito que ha sido construido como lo neutral en relación con lo religioso.

Por esta misma razón es que en los dos últimos ejemplos la actividad del Estado que busca educar en una asignatura de formación ciudadana o de enseñanza de la sexualidad no vulnera el principio de neutralidad estatal. En ambos casos, las enseñanzas del Estado son conformes con sus bases seculares. Otra cosa es, como veremos en el apartado siguiente, si resulta posible pedir alguna forma de protección frente a tales enseñanzas con base en la libertad religiosa de determinados grupos.

### **3. ¿PROTECCIÓN DE LAS FORMAS DE VIDA RELIGIOSAS FRENTE A LA SECULARIZACIÓN DE LO PÚBLICO?**

En el apartado anterior reflexionamos sobre la relación entre la secularización los contenidos de la educación pública y el principio de neutralidad estatal. En este apartado vamos a analizar la misma problemática desde un ángulo diferente: no ya el de la definición de tales contenidos, sino el de la eventual excepción que puedan obtener determinados grupos respecto de esos contenidos, una vez establecidos. En otras palabras, ¿cabe exigir excepciones al cursado de aquellas asignaturas que son consideradas, por algunos grupos, como contrarias a sus convicciones?

Dos elementos son importantes en este caso. El primero es que, como vimos en el análisis de casos, algunos grupos religiosos plantean reparos a que sus hijos cursen asignaturas de naturaleza secular. Es decir, no se trata de la necesidad de protección de la conciencia ante un contenido religioso, sino ante un contenido secular contrario a una concepción religiosa del mundo. Este dato, aunque es importante, no es novedoso. Después de todo, las formas clásicas de objeción de conciencia son objeciones a instituciones seculares, como el servicio militar. Por otra parte, se trata de la protección de la conciencia de los padres, o en todo caso de los hijos a partir de una toma de posición que es propia de los padres (De Asís, 2011:44).

Lo que es diferente a otros casos en los que algunos individuos o grupos piden eximirse de normas generales, y éste es el segundo elemento, es que la excepción es

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

reivindicada por grupos nominalmente mayoritarios, como son los católicos en España y Argentina. Las excepciones al derecho común, sin embargo, han sido una reivindicación histórica de las minorías, como forma de protección frente a un derecho diseñado a la medida de las mayorías. Este hecho puede explicarse precisamente como resultado de la secularización. Ésta hace que las mayorías religiosas sigan siendo nominalmente mayorías (porque la auto-identificación religiosa de los individuos no desaparece), pero en los hechos la influencia religiosa real queda reducida a las conductas de una minoría.

La reivindicación de una excepción frente a normas de naturaleza secular y no explícitamente religiosa, como podría ser por ejemplo si la educación catequética de una determinada fe fuera obligatoria en las escuelas y algunos individuos o grupos solicitaran excepciones, revela un determinado tipo de conciencia que reclama ser protegida. Nos encontraríamos ante lo que Peces-Barba (1993b:16-17) caracteriza como una *conciencia crítica aislada* (por oposición a la conciencia crítica integrada del ciudadano que acepta los fundamentos de la ética crítica de la Modernidad y cuestiona sus desviaciones; y a la conciencia egoísta de quien sólo defiende sus propios intereses). La conciencia crítica aislada intenta justificar una actitud de desobediencia sin usar las razones de la ética racional de la Modernidad (que es una ética secular) y, por ello, argumentando de modo solipsista, sin poder elevar la regla que propone a ley general. Como veremos en los párrafos que siguen, este tipo de conciencia, aunque pueda disentir respecto del contenido secular de la ética pública, merece cierto tipo de protección, en cuanto sea sincera y se sujete a ciertos límites.

En el capítulo IX encuadraremos las excepciones de las que hablamos aquí (que denominaremos también *acomodamiento de las convicciones religiosas*, ya se trate de un *acomodamiento individual* si se hace a favor de un individuo, ya se trate de un *acomodamiento colectivo* si se hace a favor de un grupo) dentro del contexto más amplio de las medidas de excepción que pueden ser utilizadas para proteger la libertad religiosa de las minorías. En este apartado nos enfocaremos en el significado de las excepciones en el ámbito educativo, y evaluaremos su aceptabilidad desde diferentes puntos de vista teóricos. Defenderemos, como ya lo hemos hecho en otros capítulos, un punto de vista liberal según el cual la educación ha de servir para desarrollar la autonomía de los futuros ciudadanos y resguardar los principios básicos del sistema democrático. Por ello argumentaremos que son posibles algunas formas de excepción, pero que no están justificadas aquellas formas que minen ese proyecto de autonomía o de protección de la democracia.

La excepción ante las asignaturas es invocada como una derivación de la libertad religiosa. Como profundizaremos en el capítulo IX, el recurso a medidas de excepción para proteger la libertad religiosa de los individuos y de los grupos tiene diferente consideración según la perspectiva teórica desde la que se lo examine. Un

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

modelo republicano está preocupado por favorecer no sólo el respeto por la igualdad y la libertad de religión, sino también la emancipación de los individuos y el desarrollo de una identidad cívica común, con un distanciamiento de las filiaciones religiosas y su relegación a la esfera estrictamente privada. Por esta razón, ve con recelo que se otorgue reconocimiento público a una filiación religiosa por medio de un mecanismo que ha de permitir ser eximido del cumplimiento de las reglas de derecho común aplicables. También algunos liberales, que enfatizan una lectura formal del principio de igualdad, aunque tal vez no nieguen totalmente la posibilidad de que en algunos casos pueda ser invocado algún tipo de eximición, son en general reacios a las medidas de excepción.

En cambio, un modelo multicultural, ya sea de inspiración liberal o comunitarista, se concibe a sí mismo como un modo de gobernanza cuya función es encontrar un equilibrio entre el respeto de la igualdad y la libertad de religión de las personas. Por ello, acepta la necesidad de recurrir a acomodamientos para garantizar el principio de igualdad de trato. Se trata de proteger la diversidad a través de la igualdad de trato.

Los defensores contemporáneos de un modelo republicano, como Henri Peña-Ruiz (2008:201-206), creen sin embargo que él protege la diversidad ya que no se presentaría como enemigo de las religiones que se conciben a sí mismas como comunidades de creyentes libres. El Estado no trata por igual a todas las religiones: en este caso, se postula, el Estado dejaría de ser neutral para ser multi-confesional, legislando para los grupos y excluyendo a agnósticos y ateos; el Estado republicano directamente prescinde de las diferencias religiosas de sus ciudadanos como elemento relevante para definir las políticas públicas, y por ello no reconoce excepciones a favor de individuos y grupos religiosos. La educación pública, y más en general, toda educación financiada con fondos públicos, no debería responder a un sistema de valores particulares; los únicos valores que puede inculcar son los valores propios del consenso republicano, es decir, los valores comunes a todos los ciudadanos. Desde luego, ante este tipo de formación en valores no existiría posibilidad alguna de invocar mecanismos de excepción.

Los críticos del republicanismo, como Martha Nussbaum (2011a:48-57), afirman que este modelo traduce una postura antirreligiosa que cree que toda religión debería ser desfavorecida en la esfera pública en general y en la escuela en particular, no por razones de igualdad o libertad, sino por una posición en sí hostil hacia la religión, que es vista como pre-científica y atrasada. Para esta posición sólo es posible construir democracias duraderas sobre una base racionalista y científica secular. Desde luego no se penaliza a las personas religiosas, pero sí se desalienta la religión. Esta postura no sería compatible con la igualdad de respeto por las personas, porque se basaría en el principio que puede formularse así: *nosotros, los ilustrados, podemos ver más claramente el mundo que ustedes, pobres ignorantes*. Además, no debería olvidarse que

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

los *valores comunes* que conforman el núcleo del pacto republicano, pueden de hecho no ser realmente comunes, sino por el contrario traducir los valores de un sector de la sociedad bajo el disfraz de la imparcialidad.

Por eso es que liberales críticos y comunitaristas enfatizan la necesidad de reconocer mecanismos de excepción, que permitan proteger a los grupos minoritarios y a sus miembros de las decisiones públicas basadas en las opciones políticas de las mayorías.

Una opción política multicultural favorece el reconocimiento de excepciones, ya sea como forma de proteger la conciencia individual (versión liberal del multiculturalismo), ya sea como forma de proteger a los grupos religiosos (versión comunitarista del multiculturalismo). Como hemos tenido ocasión de señalar, esta última forma de multiculturalismo conlleva el riesgo de una subordinación del individuo al grupo, por la cual el respeto de las diferencias colectivas se convierte en fuente de desigualdad para los miembros del grupo. Los críticos enfatizan también el riesgo que puede entrañar como fuente de conflictos entre comunidades.

Así las cosas, tratándose un pedido de excepción por el propio interesado (por ejemplo, un alumno de bachillerato que puede ya decidir sobre la oposición entre su conciencia y una determinada enseñanza) podría justificarse tanto como protección del propio alumno (ángulo liberal) cuanto como protección del grupo al que el alumno pertenece (ángulo comunitarista). Sin embargo, tratándose el ejercicio del pedido de excepción de parte de los padres, que se oponen a que sus hijos reciban una determinada enseñanza, parece que la única justificación es de tipo comunitarista.

Las formas concretas en que los acomodamientos pueden hacerse efectivos en las escuelas son varias. Una forma radical sería la de eximir a determinados grupos de la educación obligatoria, lisa y llanamente, como sucedió en el caso de los Amish en Estados Unidos. Otra sería la de establecer materias de enseñanza obligatoria que permitieran la excepción de aquellos alumnos, cuando los padres o los propios alumnos (según la edad de estos últimos) interpusieran un pedido de acomodamiento.

Esto llevaría a una educación *a la carta* en la que cada padre (o cada alumno) podría elegir qué acepta y qué no acepta del currículo escolar e incluso más radicalmente, no aceptar ningún contenido y mantener a algunos niños o jóvenes al margen de la escolarización obligatoria. La eximición de todo tipo de enseñanza obligatoria así como la eximición respecto de la enseñanza de asignaturas sin ningún tipo de límite haría imposible organizar una enseñanza con vocación de generalidad, propia de la pedagogía moderna (Martín-Retortillo, 2008:255-256).

En cualquier caso, incluso los defensores de los mecanismos de excepción están de acuerdo en que ella no ha de aplicarse como un principio absoluto dejando siempre en manos de los interesados (el propio afectado o sus padres) el decidir si se someten o no a las normas obligatorias impuestas por el Estado. Si se admite que existe



## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

un derecho al acomodamiento respecto del cursado de una asignatura como educación sexual o Educación para la Ciudadanía que permitiera que determinados niños o jóvenes fueran totalmente excluidos de ellas, ¿sería también legítimo que las niñas islámicas fueran eximidas de la clase de educación física porque el contacto con niños varones es contrario a las convicciones morales de los padres, en particular su concepción del pudor femenino? ¿sería viable que unos padres de convicciones ultra-católicas siguieran al pie de la letra las instrucciones del papa Pío XI en la encíclica *Divini Illus Magistri*, que citamos en el capítulo anterior, y se opusieran a que sus hijos compartieran un aula con alumnos *acatólicos*? O, incluso, ¿podría un adolescente de por ejemplo diecisiete años, militante él mismo en un grupo ultra-católico, oponerse a tener como compañeros alumnos no católicos?<sup>624</sup>.

Si por regla general el de los acomodamientos es un asunto delicado, ya que implica una excepción al cumplimiento de deberes comunes, en este caso particular lo es todavía más por tratarse del ámbito educativo, sobretodo si se trata de la decisión de un grupo religioso respecto de sus miembros (como queda patente en el caso en que los padres piden que sus hijos sean eximidos de determinadas asignaturas).

Probablemente los liberales estarán de acuerdo en aceptar la posibilidad de que los alumnos o sus padres soliciten una eximición de cursar enseñanzas que tengan un contenido religioso explícito y que se transmitan en términos de adoctrinamiento (desde luego como segunda opción, porque probablemente lo que exigirán primeramente en tal caso es que, por aplicación del principio de neutralidad, el Estado se abstenga de impartir tales enseñanzas). Posiblemente también aceptarán la eximición de otras enseñanzas que, aunque no se presenten en términos estrictamente religiosos, puedan colisionar con determinadas convicciones religiosas. Pero seguramente no aceptarán la objeción de enseñanzas que tienden a promover la autonomía de los individuos (como puede ser la educación sexual) o a fomentar, sobre bases propiamente liberales y democráticas, el respeto recíproco entre los ciudadanos.

Creemos que esta opción es sustancialmente acertada. La educación moderna tiene como uno de sus principales objetivos, ya lo hemos dicho, promover la autonomía de los individuos. Un individuo adulto tiene legítimamente la posibilidad de renunciar al ejercicio de su autonomía si así lo decide libremente. Sin embargo, un individuo no adulto, como la mayoría de los niños y jóvenes que se educan en las escuelas, no tiene esa posibilidad, simplemente porque su autonomía no está completamente formada. Hay que darle primeramente la posibilidad de que se forme en el ejercicio de la libertad, y luego si así lo quiere podrá renunciar a ella.

Por otra parte, uno de los requisitos fundamentales del buen funcionamiento de un sistema de libertades es que las personas aprendan a convivir tolerándose

---

<sup>624</sup> Un estudio jurídico sobre la casuística puede verse en Moreno Antón (2006) *Proyección multicultural de la libertad religiosa en el ámbito escolar*.

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

recíprocamente. Hay un interés estatal fundamental en la enseñanza de los propios principios democráticos. Un grupo religioso puede optar, hacia su interior, por organizarse de conformidad con principios no democráticos. De hecho, la mayoría de las organizaciones religiosas no son democráticas. Si los miembros de estos grupos aceptan voluntariamente someterse a esta forma de organización, no hay ninguna vulneración de los principios fundamentales de un régimen de libertades. Sin embargo, lo que los grupos no pueden hacer es impedir que sus miembros no competentes, niños y jóvenes, se formen en los principios democráticos básicos que les permitirán el ejercicio de la libertad en un futuro.

En este último sentido y refiriéndose precisamente a la *Educación para la Ciudadanía* en España, Martha Nussbaum (2011b:77-78) ha dicho que la objeción se enfrenta al interés nacional en mejorar la calidad de la vida democrática y educar a futuros ciudadanos en sus derechos y deberes. Lo que está en juego es el futuro de la democracia, que constituye sin dudas un interés nacional de orden superior, y por eso la excepción al cursado de la asignatura debe denegarse<sup>625</sup>.

Justamente es en estos dos conceptos que los liberales encuentran el límite a la posibilidad de la exención en el ámbito educativo (en el capítulo IX nos referiremos a otros límites más generales): la autonomía del individuo y la transmisión de los valores democráticos procedimentales mínimos. De este modo, si los titulares del eventual derecho a la excepción son los padres su ejercicio podría afectar tanto al interés objetivo del menor (privándole de enseñanzas fundamentales al desarrollo de su personalidad de modo autónomo) como al interés general de que el sistema educativo fomente el respeto a los valores democráticos. Así, si se permite que unos padres, por su propia iniciativa o siguiendo las sugerencias de un obispo católico, objeten *Educación para la Ciudadanía* por ser contraria a su concepción religiosa del mundo, también habrá de permitirse que otros padres, por su propia iniciativa o siguiendo las sugerencias de un imán musulmán, objeten la enseñanza de la igualdad entre hombres y mujeres (Ruiz Miguel, 2010:137-138).

El escollo que supone el respeto a la autonomía individual tal vez podría sortearse si quien invoca la excepción es el propio alumno, una vez que tiene edad suficiente para hacerlo. Sin embargo, el hecho de que sea el propio alumno quien invoca la excepción no tiene ninguna incidencia sobre aquellos contenidos que tienen como objetivo inculcar los valores democráticos mínimos.

En esta línea liberal se ubican la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos y los antecedentes del Comité de Derechos Humanos de las

---

<sup>625</sup> Recordemos que el concepto del *interés estatal de orden superior* es propio de la jurisprudencia norteamericana, y representa un límite a la política de acomodamientos. En efecto, las tradiciones jurídicas que promueven los acomodamientos (Estados Unidos, Canadá) exigen como requisito para su viabilidad que no existan intereses estatales de orden superior que deban prevalecer sobre las creencias de los individuos y de los grupos.

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

Naciones Unidas. Así, en varios casos, el Tribunal Europeo ha afirmado que el Estado puede impartir enseñanzas con contenido filosófico o religioso, pero que debe hacerlo de manera objetiva, crítica y pluralista. Si no es así, el Estado debe fijar mecanismos de exención ante esas enseñanzas<sup>626</sup>. El mismo criterio ha seguido el Comité de Derechos Humanos: el Estado puede enseñar asignaturas como historia de las religiones y ética si lo hace de modo neutral, es decir, sin pretensiones de adoctrinamiento. El Estado no puede adoctrinar en una religión en particular: si establece una asignatura que busca el adoctrinamiento religioso debe prever exenciones o alternativas no discriminatorias<sup>627</sup>. Es más, este criterio fue utilizado por el Tribunal Europeo en un caso ya antiguo que se refería la educación sexual en las escuelas, y en el que este tipo de enseñanza fue convalidado porque, precisamente, se consideró que aunque tuviera una carga axiológica la enseñanza estaba planteada de modo neutral y objetivo<sup>628</sup>.

La neutralidad de la enseñanza pública que pregona el Tribunal Europeo de Derechos Humanos se refiere no sólo a los contenidos propiamente dichos, sino también al modo mismo en que la enseñanza es realizada y tales contenidos son transmitidos. Así, en un caso que involucraba a Grecia, unos padres Testigos de Jehová, habían solicitado que su hija fuera exceptuada del deber de participar en una celebración del día nacional griego. Alegaban que tal participación, que incluía una demostración militar, era contraria a sus convicciones pacifistas. El Tribunal rechazó la objeción de conciencia planteada por los padres. Dijo que la excepción al cursado de la enseñanza confesional ortodoxa y a la participación en las celebraciones litúrgicas de esta confesión religiosa, que de hecho había recibido la niña cuyos padres habían planteado la objeción, era suficiente para satisfacer las exigencias del Convenio. Aunque a primera vista podría parecer que el Tribunal hizo una lectura republicana fuerte del instrumento internacional en aplicación, favoreciendo la inculcación de valores de tipo patriótico frente a la objeción planteada por los padres, en una lectura atenta de la sentencia puede verse que no ha sido así. De hecho, si el Tribunal rechazó la exención no fue por considerar que el adoctrinamiento patriótico en contra de las convicciones de los padres era una práctica estatal legítima. El tribunal rechazó la objeción por considerar que no había lesión a las convicciones de los padres porque a pesar de que en la conmemoración participaban efectivos militares, aquélla tenía un carácter esencialmente pacífico<sup>629</sup>.

Así las cosas, parece que ninguno de los tres casos que estudiamos en este capítulo podrían ampararse como reivindicaciones a la luz del derecho internacional de

<sup>626</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Folgerø y otros c/Noruega* (29/06/2007). Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Hasan y Eylem Zengin c/Turquía* (09/10/2007).

<sup>627</sup> Comité de Derechos Humanos: *Leirvag c/ Noruega*, CCPR/C/82/D/1155/2003 (23/11/2004).

<sup>628</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Kjeldsen, Busk Madsen y Pedersen c/Dinamarca* (07/12/1976).

<sup>629</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Valsamis c/ Grecia* (27/11/1996).

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

los derechos humanos. Ni la exigencia de que no se informe sobre determinadas teorías (como la teoría de la evolución) o sobre determinadas materias (como la sexualidad), ni la exigencia de que se evite la formación ciudadana en los valores constitucionales (como en el ejemplo español de *Educación para la Ciudadanía*) serían pretensiones aceptables a la luz del derecho internacional vigente<sup>630</sup>. En el primer caso, porque la enseñanza de teorías científicas, mientras se haga de modo neutral, no vulnera las convicciones de nadie, limitándose a exponer un punto de vista secular aceptado por lo que la ciencia define, en un determinado momento, como saber legítimo. En el segundo caso, si los contenidos se exponen de modo neutral, por la misma razón que en el primero. Pero además, hay un elemento que refuerza la conclusión, porque se trata no sólo de enseñar (de modo neutral) una teoría científica, sino también de promover la autonomía de los futuros adultos. En el tercer caso, porque están en juego los requisitos mínimos para el funcionamiento de un sistema democrático.

También los autores calificados de comunitaristas reconocen los límites a las excepciones en el ámbito educativo. Aunque podamos pensar que tienen una mayor predisposición a aceptar la excepción en ciertos contextos (es decir, para permitir la exención no sólo de la enseñanza religiosa obligatoria, sino también de la enseñanza de otros contenidos de carácter no explícitamente religioso que puedan entrar en colisión con las creencias de los alumnos o de sus padres), también estos autores reconocen que la objeción no puede aplicarse en aquellos casos en los que los contenidos que están en juego se relacionan con los valores procedimentales mínimos de una democracia. Tal vez pongan menos énfasis que los liberales en el desarrollo de la autonomía individual, pero de todos modos señalan que el principio de respeto a la diferencia debe ser garantizado en las escuelas. Veamos por ejemplo cómo Charles Taylor pone límites a la posibilidad de invocar objeciones de conciencia en el ámbito educativo:

“Los padres religiosos pueden pedir que sus hijos no asistan a los cursos de educación sexual, ética, cultura religiosa o educación cívica para que no se vean expuestos a las formas de vida o creencias que contradicen o relativizan las convicciones religiosas que se transmiten en casa. En esos casos puede darse que las exenciones solicitadas pongan en peligro la realización de una de las finalidades importantes de la enseñanza primaria y secundaria, es decir, el aprendizaje de la tolerancia y de la convivencia en el contexto de sociedades diversificadas en el plano de las creencias y los valores. Los alumnos son futuros ciudadanos que deberán interactuar y aprender a colaborar con ciudadanos de distintos perfiles identitarios (identidad sexual, cultura, religión, clase social, sistema de valores, etc.). Este aprendizaje se verá entorpecido si se separa a los alumnos en función de las creencias religiosas de sus padres. Además, puesto que la globalización conlleva, entre otras cosas, una comprensión del tiempo y

---

<sup>630</sup> Por otra parte, la viabilidad de la asignatura Educación para la Ciudadanía en el contexto del Convenio Europeo de Derechos Humanos aparece reforzada por la Declaración del Consejo de Europa en la que expresamente se recomienda a los Estados que hagan de la educación para la ciudadanía democrática un objetivo prioritario de las políticas y reformas educativas. Consejo de Europa: *Recomendación (2002) 12 del Comité de Ministros del Consejo de Europa a los Estados miembros relativa a la Educación para la Ciudadanía Democrática* (16/10/2002).

## Capítulo VII

### ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

del espacio y la confusión entre el ‘allí’ y el ‘aquí’, ahora es más importante que nunca que los ciudadanos de mañana tengan los conocimientos que les permitan comprender lo que sucede en el extranjero y que desarrollen su capacidad para dialogar de forma razonable. De esta forma, la educación en la tolerancia y el pluralismo justificará, en determinadas circunstancias, que las peticiones de exención de los padres se denieguen y que sus hijos se expongan a contenidos que contradigan las creencias transmitidas en casa. Este tipo de limitación de la libertad de conciencia y de la autoridad parental es razonable y está justificado en la medida en que no se trata de imponer a los niños creencias erigidas en dogmas o un concepto particular de la vida, sino de transmitirles conocimientos y permitirles desarrollar algunas aptitudes, como las que favorecen el ejercicio de la ciudadanía” (Taylor y Maclure, 2010:129-130; traducción en Taylor y Maclure, 2011:129-130).

Nótese cómo, incluso desde la propia tradición comunitarista, se reconoce que uno de los límites a la posibilidad de invocar la objeción de conciencia está en el principio liberal de que la educación ha de servir para garantizar la transmisión de los contenidos procedimentales mínimos de respeto hacia la diferencia. En otras palabras, no es necesario recurrir a presupuestos republicanos fuertes para denegar las excepciones en estos casos: el liberalismo (y el comunitarismo limitado por los propios presupuestos liberales) proporcionan las herramientas conceptuales suficientes para justificar tal denegación. Seguramente la diferencia entre uno y otro radica en que mientras los liberales creen que el límite a la objeción de conciencia está no sólo en la promoción de los valores democráticos mínimos sino también en el resguardo de una formación que permita un desarrollo autónomo de los niños y jóvenes, los comunitaristas hacen hincapié en lo primero, pero prestan menos atención al concepto de autonomía.

Precisamente es en este último punto donde el pensamiento comunitarista recibe, como sabemos, sus mayores críticas. Porque se afirma que las comunidades cohesionadas sobre convicciones comunes tienden a imponerse a sus miembros como si fueran realidades anteriores a ellos. Esto se acrecentaría en el caso de las comunidades religiosas que tienen tendencia a controlar todos los aspectos de la vida, y más aún cuando de lo que se trata es de imponer las convicciones del grupo a sus miembros no adultos. Esto así, porque tratándose de miembros no adultos resulta difícil, o incluso imposible, garantizar los principios de libre adhesión y de libertad de salida respecto del grupo, que muchos ven como consustanciales a una política democrática sobre el punto.

Desde luego que la negación de la excepción en los casos en que estén en juego la autonomía de los individuos y los valores compartidos (no sólo los valores procedimentales mínimos, sino los valores políticos de la comunidad en general) podrá hacerse recurriendo a conceptos de raíz republicana, como el ya conocido de *patriotismo constitucional*. Desde este ángulo, la neutralidad estatal exige que los centros educativos sean imparciales desde el punto de vista ideológico y religioso, pero eso no implica un Estado axiológicamente vacío. El Estado se basa en una moral

## Capítulo VII ¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?

pública sustantiva, que acepta aquellos valores privados que no le sean contradictorios, pero que se posiciona de modo beligerante con los valores privados que contradicen los valores públicos. En esta línea, el Tribunal Supremo español dijo, en el caso de *Educación para la Ciudadanía*:

“En lo que hace a la transmisión y difusión de conocimientos que es posible a través de esa actuación estatal constitucionalmente dispuesta, debe hacerse la siguiente diferenciación. Por un lado, están los valores que constituyen el sustrato moral del sistema constitucional y aparecen recogidos en normas jurídicas vinculantes, representadas principalmente por las que reconocen los derechos fundamentales. Y, por otro, está la explicación del pluralismo de la sociedad, en sus diferentes manifestaciones, lo que comporta, a su vez, informar, que no adoctrinar, sobre las principales concepciones culturales, morales o ideológicas que, más allá de ese espacio ético común, pueden existir en cada momento histórico dentro de la sociedad y, en aras de la paz social, transmitir a los alumnos la necesidad de respetar las concepciones distintas a las suyas pese a no compartirlas [...] No podrá hablarse de adoctrinamiento cuando la actividad educativa esté referida a esos valores morales subyacentes en las normas antes mencionadas porque, respecto de ellos, será constitucionalmente lícita su exposición en términos de promover la adhesión a los mismos. Por el contrario, será exigible una posición de neutralidad por parte del poder público cuando se esté ante valores distintos de los anteriores”<sup>631</sup>.

El Tribunal Supremo español distingue claramente entre los valores que constituyen el *sustrato moral del sistema constitucional* y los valores implícitos en las principales concepciones culturales, morales o ideológicas *que, más allá de ese espacio ético común, pueden existir en cada momento histórico*. Respecto de los primeros es lícito que el Estado adopte una postura de promoción en términos de adhesión. En cambio respecto de los segundos el Estado debe ser neutral: pero neutral en un sentido débil, es decir, debe limitarse a exponerlos objetivamente (no se puede hablar de neutralidad en el sentido fuerte porque lo que se está exponiendo son, precisamente, valores). En síntesis, se afirma que el derecho de los padres a educar a sus hijos en sus propias creencias no es un derecho absoluto, sino que está doblemente limitado. Por un lado, por la noción de orden público como límite de la libertad ideológica y religiosa. Por otro lado, por la finalidad atribuida a la educación de dirigirse al pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales (Ruiz Miguel, 2010:116).

Educar en el sustrato moral del sistema constitucional equivale a decir que uno de los roles de la educación es el de formar buenos ciudadanos. Para quienes creen que esto es efectivamente así, como Gregorio Peces-Barba (Peces-Barba, Fernández García, De Asís, Ansuátegui, 2007:28), tal tipo de formación no es contraria al derecho de los padres a educar a sus hijos en sus propias creencias, porque el Estado no busca formar buenos hombres y buenas mujeres en sentido integral, rol propio de las familias en

---

<sup>631</sup> Tribunal Supremo: sentencias en los recursos 948/2008, 949/2008 y 1013/2008 (11/02/2009), FJ 6.

**Capítulo VII**  
**¿Pluralismo religioso vs. neutralidad estatal?**

cuanto cumplen la función de transmisión de valores. La formación de buenos ciudadanos es un objetivo más limitado que la formación de buenos hombres y buenas mujeres.



***Capítulo VIII***  
***Los derechos de***  
***las minorías***





## **Capítulo VIII**

### **Los derechos de las minorías**

En otros capítulos de este trabajo hemos ido abordando la cuestión del pluralismo religioso. Así lo hicimos en el marco teórico, al tratar de la diversidad en las sociedades posmodernas (capítulo II) y al hablar, desde una perspectiva teórica, de los mecanismos políticos de reconocimiento de la diversidad (capítulo IV). También en los capítulos V y VII, cuando vimos que algunos grupos religiosos intentaban ser protegidos de los avances de la secularización, y articulaban sus pretensiones de ser puestos al amparo de las consecuencias de un derecho secular por medio de medidas de excepcionalidad fundadas en la libertad religiosa. En este capítulo nos referiremos directamente al pluralismo religioso, estudiando el modo en que el derecho asume la situación de las minorías religiosas.

Comenzaremos con algunas consideraciones sobre la diversidad religiosa y sus modos de gestión en general (apartado 1), apoyándonos sobre algunos conceptos a los que nos hemos referido en el marco teórico. La presencia de minorías, en particular minorías religiosas, en Estados contruidos a partir de la ficción de la homogeneidad cultural es fuente de conflictos que surgen de la tensión entre las fuerzas homogeneizadoras del Estado y las reivindicaciones de respeto de la identidad de las minorías.

Las diferentes propuestas políticas, que hemos estudiado desde una perspectiva general en el capítulo IV, formulan modelos altamente diferenciados de gestión de esa diversidad. Por ello estudiaremos cómo se resuelve, al interior de cada una de estas perspectivas políticas, la cuestión de la protección de las minorías. Por otra parte, en la medida en que las reivindicaciones de las minorías se basan en una determinada concepción del respeto debido a su identidad religiosa, e involucran la exigencia de políticas públicas que tengan en cuenta esa identidad, aparecen preguntas sobre la compatibilidad de esas reivindicaciones con las perspectivas que pregonaban que la esfera pública moderna es una esfera secularizada (apartado 3). El estudio de un ejemplo sobre la gestión de la diversidad religiosa en la escuela en relación con la presencia de vestimentas religiosas musulmanas (apartado 2) nos permitirá dar una base más concreta a nuestro trabajo.

## **1. EXCLUSIÓN E INCLUSIÓN DE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS**

En los párrafos que siguen haremos un repaso de algunos ejemplos históricos que muestran la situación de exclusión que han sufrido las minorías religiosas (subapartado 1). A partir de ellos nos será más sencillo desarrollar algunas ideas respecto de los modos asimilacionista, separacionista y multicultural de tratar la situación de estas minorías (subapartado 2).

### 1.1. LA EXCLUSIÓN DE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS

Los Estados modernos se han formado, como hemos visto en el marco teórico, a partir de una cierta idea de unidad cultural. Tal idea de unidad ha sido generalmente una ficción, aunque una ficción con consecuencias políticas de primer orden. Los debates que constituyen el objeto del estudio de este capítulo ponen de manifiesto las distintas concepciones que existen de la propia identidad social compartida al interior del Estado nación, y el modo en que éstas se articulan con los *diferentes*, es decir, con aquellos que están en un mismo territorio pero que son vistos por los grupos dominantes como total o parcialmente ajenos a esa identidad.

La cuestión no es nueva; bien por el contrario, tiende a repetirse en diferentes lugares a lo largo de la época moderna. Una y otra vez reaparece la idea de que existen algunos grupos que por su origen étnico, su cultura o su religión no son miembros plenos de la comunidad cívica. Grupos de cuya lealtad a las instituciones se duda, aunque lleven mucho tiempo viviendo junto a aquellos que sí están verdaderamente identificados con la ficción identitaria estatal. A lo largo de la historia, estos grupos minoritarios han sido segregados de una u otra forma por las instituciones políticas y el sistema jurídico. Incluso en aquellos casos en los grupos minoritarios han tenido un estatus formalmente igual al del resto de los ciudadanos, la estigmatización social no ha sido infrecuente.

La historia nos muestra muchos ejemplos de este tipo de segregación. Por el objeto de nuestro estudio, nos referimos aquí a la segregación de grupos religiosos en tanto que tales. La cuestión es mucho más compleja si se tiene en cuenta que hay grupos religiosos que son además grupos raciales, y que han sufrido persecución por ello (el ejemplo típico podrían ser los judíos en Europa o también las comunidades aborígenes americanas); o grupos religiosos de origen inmigrante, disminuidos en su estatus jurídico por su condición de extranjeros (como son muchos de los musulmanes en Europa, a los que nos referimos aquí). Aunque haremos mención a estos otros rasgos definitorios de los grupos (su raza, su lengua o su calificación jurídica como nacionales o extranjeros) en cuanto sea necesaria para nuestra explicación, nos centraremos en la dimensión religiosa.

Limitándonos sólo a las minorías religiosas, podemos ver que la situación de subordinación sufrida por los grupos minoritarios proviene, a veces, de una directa y explícita discriminación por parte del sistema jurídico, como es el caso de muchas minorías religiosas antes de los estatutos de tolerancia o libertad religiosas que estudiamos en el capítulo III (o de los extranjeros en la actualidad, que aunque no son segregados *en tanto que grupo religioso* sí lo son en tanto que extranjeros). Otras veces, se trata de una discriminación indirecta, proveniente de un ordenamiento jurídico que, aunque no establece un estatus jurídico disminuido para los miembros de un grupo, los

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

perjudica por su carácter uniforme y formalmente neutro. Finalmente, hay también supuestos de estigmatización social al margen del derecho. La más de las veces, sin embargo, se trata de una mezcla de estos tres tipos de exclusión.

Veamos algunos ejemplos usualmente citados (Levey, 2010:15-20; Casanova, 2010:160; Nussbaum, 2011b:13-14). Hacia fines del siglo XVIII, cuando se discutía la emancipación civil y política de los judíos, sus detractores decían que ella era imposible, porque consideraban a los judíos desleales y separacionistas, sostenían que adherían a una religión oscurantista, y creían que no serían buenos soldados (porque, se presumía, no podían luchar en sábado ni podían comer junto a sus camaradas de armas) ni ciudadanos productivos (porque tenían demasiados días festivos).

El decreto de emancipación de los judíos adoptado por la Asamblea Nacional francesa<sup>632</sup> fue el comienzo de la Modernidad judía y un ejemplo que se expandió luego por otros lugares del mundo. Los judíos fueron puestos en pie de igualdad con otros grupos religiosos, al menos en teoría. Abandonaron el confinamiento de sus actividades tradicionales, se urbanizaron, accedieron a lugares hasta entonces vedados (la administración, la justicia, la prensa, la Universidad, la industria). Accedieron incluso a la actividad política (Azria, 2010:64-65).

Sin embargo, la emancipación tuvo una contrapartida. Para ser admitidos como ciudadanos debieron abandonar muchos de los elementos que los particularizan, y someterse a la política de uniformidad republicana. Abandonar su dialecto en beneficio del francés, abandonar sus profesiones tradicionales, abandonar muchas de sus prácticas tradicionales, reducir su religión a ritos externos. En definitiva, debían asimilarse a la nación francesa (Azria, 2010:64-65)<sup>633</sup>. Es muy significativa a este respecto la intervención del diputado Clermont-Tonnerre en la Asamblea Nacional de 1791, cuando se discutía el reconocimiento de derechos a favor de los judíos: *Hay que negar todo a los judíos en tanto que nación, y darles todo en tanto que individuos.*

La exclusión de los católicos es otro ejemplo interesante. Desde fines del siglo XIX y hasta mediados del XX, en Estados Unidos (y también en otros países como Australia), los católicos eran habitualmente considerados como desleales y anti-modernos. Como hemos visto en otros capítulos, los Padres Fundadores de la nación estadounidense habían buscado consolidar la unidad nacional sacralizando los textos constitucionales, y apoyándose en símbolos religiosos cristianos protestantes. Los pastores protestantes contribuyeron a esta sacralización interpretando su surgimiento y expansión a partir de una teología milenarista que les permitió incluir la realidad constitucional en el seno de una cosmología cristiana. Ubicaron el desarrollo histórico estadounidense (Padres Fundadores, alianza puritana, gobierno sobre base contractual,

---

<sup>632</sup> Décret d'émancipation des juifs (27/09/1791).

<sup>633</sup> Ver Thiebaut *La question juive et la crise française* (2004), Dieckhoff *Les logiques de l'émancipation et le sionisme* (1990) y Schnapper *Les juifs et la nation* (1990).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

conquista del territorio) en la línea de la reforma protestante y el advenimiento del Reino de Dios (Richet, 2001:93-124).

Este nacionalismo protestante fue, por definición, excluyente. Excluía a los indígenas, a los negros, a los mormones, y también a los católicos y a los judíos. El protestantismo funcionaba como un factor de cohesión para los estadounidenses blancos y de origen anglosajón, un elemento de unidad y uniformidad cultural (aunque no deben olvidarse las divisiones que, al interior mismo del protestantismo, separaban la interpretación religiosa la identidad cívica que hacían las ciudades industriales y cosmopolitas del norte en contraposición con el sur rural y esclavista).

Quienes no compartían los valores evangélicos que constituían la comunidad cívica estaban excluidos. El violento *nativism*, del que ya hemos hablado en otros capítulos, tenía por objetivo impedir a los católicos participar en la vida cívica y retirarles el derecho de voto. La prohibición del alcohol, establecida por la XVIII enmienda en 1919, intentó imponer a toda la sociedad el perfeccionismo moral evangélico. Las iglesias protestantes atribuyeron el fracaso de la prohibición a la presencia de inmigrantes y participaron en campañas xenófobas que intentaban limitar la inmigración a las personas provenientes de países protestantes. El Ku Klux Klan promovió leyes para establecer la obligación de la escolarización en las escuelas públicas, norma que apuntaba directamente a impedir que los católicos pudieran escolarizar a los niños en sus escuelas propias (Richet, 2001:93-124). La ley, sin embargo, fue luego declarada inconstitucional, en un caso que ya citamos<sup>634</sup>.

Los católicos apelaron a la tradición de libertades públicas para defender sus derechos, aunque se vieron entre la espada y la pared al tener que conjugar su adhesión al principio constitucional de separación de las iglesias y el Estado con la doctrina romana según la cual el Estado debe ser explícitamente religioso (católico, se entiende). Los católicos lograron importantes avances, como la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, que también hemos mencionado<sup>635</sup>.

Todavía a mediados del siglo XX, el libro de Paul Blanshard, un conocido activista del humanismo secular, *American Freedom and Catholic Power* ([1949] 1959), presentó la idea de que la Iglesia Católica era una gran amenaza para los valores estadounidenses. Simultáneamente, grupos protestantes volvieron a lanzar una campaña contra la Iglesia Católica, a la que veían como la encarnación del fascismo y como un elemento extranjero al interior de los Estados Unidos. Sin embargo, era una batalla de retaguardia, ya que la mayoría de los miembros de las iglesias protestantes se mostraban mucho más tolerantes. La llegada al poder de Kennedy, primer presidente católico, era un síntoma la declinación del *nativism* anticatólico (Richet, 2001:93-124).

---

<sup>634</sup> Supreme Court of the United States: *Pierce v. Society of Sisters*, 268 US 510 (1925).

<sup>635</sup> Supreme Court of the United States: *McCullum v. Board of Education*, 333 US 203 (1948).

## **Capítulo VIII**

### **Los derechos de las minorías**

Además de la exclusión de los judíos europeos, y de los judíos y católicos en América del Norte, puede señalarse el caso de las comunidades aborígenes latinoamericanas avasalladas por los procesos de constitución de los Estados nacionales, luego de la independencia política de estos países en el siglo XIX. El tema es muy complejo y no podemos sino sólo hacer una rápida mención.

En este supuesto el vínculo entre exclusión religiosa y exclusión étnica es todavía más evidente. La conquista europea tuvo como justificación explícita la conversión de los aborígenes al catolicismo, y los Estados nacionales independientes no abandonaron esta idea de asimilación religiosa. La identificación de los Estados nacionales independientes con el catolicismo llevó a violentas políticas de imposición cultural y religiosa, cuando no se promovió directamente el exterminio físico de estos grupos.

Las comunidades aborígenes fueron históricamente relegadas por los procesos de formación de los Estados nacionales en el siglo XIX que, inspirándose de los procesos europeos, impusieron un modelo de homogeneidad cultural. Los procesos de liberalización económica y política del siglo XIX que acompañaron la formación del Estado nación eliminaron toda referencia a los derechos propios de las comunidades aborígenes.

Hoy por hoy, la minoría de la que hay que desconfiar, al menos en los países desarrollados y especialmente en los europeos, es la musulmana. Aunque, como hemos visto, la estigmatización de la diferencia cultural y, especialmente, de la diferencia religiosa, no es algo nuevo, ella adquiere hoy características propias porque, como ya sabemos, la Posmodernidad es una época de reivindicaciones identitarias.

La llegada del Islam contemporáneo a Europa proviene de los flujos migratorios de la segunda mitad del siglo XX. Pero su presencia como elemento relevante en la esfera pública tiene que ver con un cambio en esos patrones migratorios. En efecto, entre los años '50 y '70 del siglo XX la inmigración magrebí y asiática de religión musulmana no generaba estas controversias, en buena medida porque la mayoría de los inmigrados eran trabajadores solteros que aceptaban condiciones de vida precarias y tenían el proyecto de volver a sus países de origen. En cambio, la inmigración actual es de tipo familiar y con perspectivas de permanencia, y por ello menos proclive a la renuncia de su identidad.

La segregación social de estos grupos, reforzada por discriminaciones jurídicas provenientes de su estatuto de extranjeros en aquellos casos de inmigrantes que no han adquirido la nacionalidad de los países de acogida, se basa en la idea implícita de que los musulmanes son separacionistas y desleales, y que adhieren a una religión anti-

## Capítulo VIII

### Los derechos de las minorías

moderna, sexista y violenta<sup>636</sup>. Esta percepción sobre los valores imperantes en las comunidades musulmanas genera el temor a que su presencia en los Estados desarrollados afecte la cohesión social y lleve a la violencia y a la pérdida de libertades (Vasta, 2007:19).

Un punto de vista que se suele enfatizar para justificar esa sospecha es que los musulmanes, al igual que ciertos judíos ultra-ortodoxos, pertenecen a una *religión de la ley*, lo que hace más difícil para ellos la aceptación del pluralismo. Por el contrario, una *religión de la creencia* como sería el cristianismo, tendría una mayor facilidad para la aceptación del pluralismo, ya que sólo reclamaría de la autoridad pública el derecho a ser dejado en paz con sus propias creencias, sin intentar imponer coactivamente éstas en la esfera pública. Argumento discutible, como recuerda Geoffrey Levey (2010:15-20), ya que el punto de vista exactamente contrario (que una religión que no tiene dogmas no está interesada en la imposición coactiva de sus creencias) fue aducido por algunos filósofos que propiciaban la emancipación de los judíos europeos. Y porque además, agregamos nosotros, el intento de muchos grupos cristianos de imponer sus puntos de vista en la definición de las decisiones públicas no es para nada excepcional, como lo hemos visto en los capítulos anteriores al analizar el fundamentalismo cristiano.

Un planteo más atinado es que en el Islam no existe la separación entre religión y Estado<sup>637</sup>. Esta separación sí estaría presente en el cristianismo; e incluso también en el judaísmo, ya que existe una regla que se remonta al exilio babilónico según la cual *la ley del territorio es ley*, es decir, que los judíos deben aceptar como vinculante la ley de la autoridad pública del lugar en el que se encuentran. Levey aduce que algo de esta distinción estaba presente en el Islam clásico (por ejemplo, en la distinción entre la actividad de los ulemas y el califato), aunque debe reconocer que la legitimidad última de la autoridad política se funda en el Corán y que por lo tanto la distinción de ninguna manera es equivalente a la propia de la filosofía liberal moderna.

Sin embargo, Levey no cree que el punto más relevante para analizar la situación de los musulmanes en los países desarrollados en los que son minoritarios sea éste. Lo verdaderamente relevante sería que los musulmanes no han participado en los acuerdos que fijaron las bases del régimen liberal de libertad religiosa tal como es hoy entendido. Así, si nos remontamos a los ya nombrados momentos de la paz de

---

<sup>636</sup> Ver Sartre *Intégrer l'Islam à l'Europe?* (2012), donde se plantea que existe en los países europeos, y en especial en Francia, la percepción de que el musulmán verdaderamente *integrado* es aquel que ha renunciado a la forma de vida islámica para adoptar los hábitos de la cultura mayoritaria en la que se inserta. Por otra parte, el discurso islamófobo, que en un primer momento se había confundido con el discurso xenófobo, ha comenzado a independizarse de este último, de modo que se ha vuelto más aceptable para algunos (por ejemplos, izquierdistas comprometidos con la secularidad del Estado).

<sup>637</sup> En la tradición islámica la ley religiosa se identifica con el derecho de la comunidad cívica. La sociedad y el Estado están regidos por la ley islámica: el Corán sienta las bases de una comunidad que es al mismo tiempo religiosa y secular, por lo que en las sociedades musulmanas la religión y la política están entrelazadas de modo sustancial. La religión no queda limitada a determinados ámbitos, no es una esfera separada de otras, sino que gobierna y controla el Estado en su totalidad (Kienzler, 2000:97).

## Capítulo VIII

### Los derechos de las minorías

Augsburgo (1555) y de la paz de Westfalia (1648), se pone de manifiesto la ausencia del Islam en estos arreglos, que intentaban poner fin a una lucha entre grupos cristianos. Algo parecido podría decirse, admite Levey, del judaísmo. Sin embargo, los judíos obtuvieron luego su emancipación y hubo incluso algún tipo de consentimiento de su parte a las reglas del juego en el que entraban, cristalizadas por ejemplo en la consulta que hizo Napoleón a un consejo de notables judíos de París sobre su actitud respecto de las leyes civiles, su lealtad a Francia y sus relaciones con los demás ciudadanos<sup>638</sup>.

La idea de Levey es sugerente. Sin embargo, creemos que es más fácil explicar la situación de subordinación cultural de estos grupos, en primer lugar, como el resultado de un miedo a la diferencia. Las comunidades musulmanas son percibidas como un *otro* radicalmente diferente del *nosotros* que conforma la base de la identidad del Estado nación. Esta percepción se comprende más claramente si se recuerda que existen, además de las razones propiamente culturales, otras de tipo económico para desconfiar de estos grupos. En efecto, los musulmanes europeos provienen de movimientos migratorios vinculados a las evidentes desigualdades económicas entre el norte y el sur. En épocas de crisis económica de los países desarrollados, no es extraño que el contexto económico refuerce la percepción de la diferencia cultural, haciendo que los extranjeros musulmanes aparezcan no sólo como *diferentes* culturales, sino también como competidores laborales de los nacionales y personas que intentan aprovecharse de la protección de los Estados de bienestar de los países desarrollados.

La segunda razón de la subordinación cultural es una concepción igualitarista y uniforme de la libertad religiosa. Esta concepción se originó en Augsburgo y Westfalia, como sostiene acertadamente Levey; pero desde entonces ha corrido mucha agua debajo del puente. Las concepciones imperantes de la libertad religiosa son el producto de una larga evolución histórica, que ha derivado en formas distintas de la libertad religiosa (que hemos visto en el capítulo III), y que se modulan de modos variados en relación con la protección de la diferencia religiosa. Es precisamente allí donde la tradición de uniformidad es mayor, como en Francia, donde los choques son más fuertes.

Estos dos elementos combinados son la base de una batalla política, apoyada en el malentendido, bien o malintencionado, de identificar automáticamente al Islam

---

<sup>638</sup> Una idea semejante puede verse en algunos teólogos islámicos reformistas, que se han acercado al estudio de la situación de los musulmanes en Occidente combinando su perspectiva teológica con las categorías propias de la filosofía política occidental. Para Tariq Ramadan (2011:70-71 y 102-103) la construcción de la identidad europea se habría hecho en contraposición con otra identidad señalada como diferente, en contraposición con lo que Europa *no* es. El papel del *otro* habría sido históricamente desempeñado por el Islam, como un espejo en el que Europa podía definirse por oposición. En esta construcción identitaria se habría realizado una reconstrucción selectiva del pasado, creando un *agujero negro* en relación con los aportes científicos, jurídicos, filosóficos y religiosos de los sabios e intelectuales musulmanes, desterrados de la memoria colectiva. Por ello, para Ramadan (2011:59), la solución pasa por reconciliar el Islam y la cultura europea, permitiendo que los individuos puedan integrar lo que de bueno haya en ambos mundos, y ser al mismo tiempo críticos y selectivos con todo lo que suponga discriminación. No existe inconveniente en ser, al mismo tiempo, plenamente musulmán (en lo religioso) y plenamente europeo (en lo cultural).



## Capítulo VIII

### Los derechos de las minorías

con valores no democráticos. Parece haber en el ambiente la persistente idea de que el Islam y los principios democráticos son contrapuestos (Gianni, 2010:86). Se supone que el Islam es una religión que tiende a colonizar el espacio público, porque no ha asimilado todavía el giro secularizador de la Modernidad que distingue lo público y lo privado y que lleva la religión al campo de lo privado (como hemos visto en el capítulo I).

Paladín de esta perspectiva es Giovanni Sartori (2001a; 2001b), que teme una crisis de la democracia a causa de la llegada de *enemigos culturales*.

“Retomando el hilo de mi discurso, en líneas generales, la pregunta es: ¿hasta qué punto una tolerancia pluralista debe ceder no sólo ante ‘extranjeros culturales’ sino también a abiertos y agresivos ‘enemigos culturales’? En una palabra, ¿puede el pluralismo, llegar a aceptar su propia quiebra, la ruptura de la comunidad pluralista? Es una pregunta similar a la que en la teoría de la democracia se formula así: ¿debe permitir una democracia su propia destrucción democrática? Es decir, ¿debe permitir que sus ciudadanos elijan a un dictador? El que una diversidad cada vez mayor y, por tanto, radical y radicalizante, sea por definición un ‘enriquecimiento’ es una fórmula de perturbada superficialidad. Porque existe un punto a partir del cual el pluralismo no puede y no debe ir más allá; y mantengo que el criterio que gobierna la difícil navegación que estoy narrando es esencialmente el de la *reciprocidad*, y una reciprocidad en la que el beneficiado (el que entra) *corresponde* al benefactor (el que acoge) reconociéndose como beneficiado, *reconociéndose en deuda*. [...] Los extranjeros que no están dispuestos a conceder nada a cambio de lo que obtienen, que se proponen permanecer como ‘extraños’ a la comunidad en la que entran hasta el punto de negar, al menos en parte, sus principios mismos, son extranjeros que inevitablemente suscitan reacciones de rechazo, de miedo y de hostilidad” (Sartori, 2001a:53-55).

La presencia de grupos fundamentalistas al interior del Islam es un hecho atestiguado por investigaciones especializadas, como lo vimos en el marco teórico. El fundamentalismo islámico, en tanto que intento de restablecer la comunidad musulmana primitiva, significa un rechazo de la Modernidad y de sus valores propios. La vinculación íntima que une política y religión en la visión islámica radical enfatiza la dimensión estatal del islamismo. Como en tiempos de Mahoma y de sus sucesores el islamismo era una especie de Estado teocrático muchos fundamentalistas buscan restablecer esta condición a partir de la *sharia*. Los fundamentalistas creen que sólo en un Estado establecido según los mandatos de Dios puede el musulmán vivir plenamente su condición.

Sin embargo, no es empíricamente correcto ni democráticamente justificado extender esta interpretación a la totalidad de los musulmanes. Resulta una generalización fácil y simplista identificar a estos grupos con la totalidad del Islam. La insistencia en que todos los musulmanes son islamistas radicales (y por ende terroristas o potenciales terroristas) oculta el corazón del problema, que no es otro que la discriminación social, económica y cultural de los grupos minoritarios (Scott, 2007:40).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

Reivindicar el respeto de la propia identidad religiosa no es asumir una posición fundamentalista. Al contrario. El fundamentalismo busca identificar sus creencias religiosas con la esfera pública. Busca que sus valores religiosos sean valores públicos, y se impongan así a toda la sociedad. Quienes invocan la libertad religiosa para proteger su identidad, en cambio, quieren protección para su vida religiosa privada. Como ya hemos dicho varias veces, la libertad religiosa es el instrumento de la privatización religiosa.

### 1.2. SEPARACIONISMO, ASIMILACIONISMO, MULTICULTURALISMO

En aquellos casos en los que la situación de subordinación de un grupo religioso es flagrante, por ejemplo porque está explícitamente consagrada por el derecho, la igualdad formal ante la ley puede ser una conquista nada desdeñable. Sin embargo, ella es insuficiente. Como hemos visto en el capítulo IV de este trabajo y hemos recordado más arriba, la igualdad formal ante la ley encubre el hecho de que la norma jurídica está modulada en la perspectiva de los grupos mayoritarios o dominantes. Un excesivo énfasis en la igualdad formal corresponde a mecanismos de asimilación, que niegan las especificidades grupales. Por ello se hace necesario recurrir a otros medios que garanticen una igualdad real. Sin embargo, el reconocimiento de los derechos de los grupos minoritarios en cuanto tales puede plasmarse en formas de separación política, que minen la cohesión social y que conviertan a la comunidad cívica en una mera superposición de comunidades menores<sup>639</sup>.

Así, el verdadero desafío democrático consiste en conseguir una igualdad real y efectiva, que no caiga en la trampa asimilacionista; y al mismo tiempo reconocer las identidades de los grupos sin caer en la trampa separacionista. En otras palabras, el desafío democrático consiste en obtener una plena integración de todos los individuos y grupos a la comunidad cívica combinada con el respeto a las especificidades identitarias. Se trata de lidiar con lo que podemos llamar el *dilema de la integración con reconocimiento*.

Este dilema se presenta en todos aquellos Estados en los que existen grupos con una identidad cultural diferenciada<sup>640</sup>. Aunque en este trabajo nos interesan

---

<sup>639</sup> No hay que olvidar que las cuestiones identitarias no pueden disociarse de las redistributivas. El *problema de la identidad* es indisoluble del *problema de la exclusión social*. El presupuesto básico para cualquier política de reconocimiento de la diferencia es la existencia de mecanismos que permitan la equiparación de derechos y deberes y de una real igualdad de oportunidades. Aquí sólo mencionamos este aspecto del problema, que no podemos tratar en profundidad.

<sup>640</sup> Puede verse una interesante perspectiva sobre la protección de la identidad cultural, desde el ángulo del derecho internacional privado, en Diago (2001) *Respeto a la identidad cultural, derecho a la vida privada y familiar. Una aproximación de derecho internacional privado*. Para un ejemplo concreto de cómo puede operar el derecho internacional privado en la protección de las instituciones jurídicas propias de una determinada comunidad cultural, ver Diago (2010) *La 'kafala' islámica en España*.

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

específicamente los grupos religiosos, el dilema de la integración con reconocimiento se presenta en relación con cualquier grupo minoritario, sea éste definido por marcas lingüísticas, culturales, étnicas o de cualquier otro tipo.

Por el objeto de nuestro trabajo vamos a ocuparnos aquí sólo de las minorías religiosas, aunque haciendo las menciones que sean necesarias a otras formas de diversidad. Aunque las políticas concretas de gestión de la diversidad religiosa difieren en razón de elementos tales como las perspectivas políticas dominantes, la tradición jurídica del país y las circunstancias históricas en las que se aplican, vamos a continuación a realizar una tipificación en tres grandes categorías. Éstas son la posición separatista, la posición asimilacionista y el multiculturalismo. Se trata de una categorización idealizada, pero útil para los fines que aquí nos proponemos.

Un modelo separacionista implica dar un alto grado de autonomía a los grupos al interior de la unidad política mayor, pero evitando en lo posible las relaciones entre ellos. Es la idea que subyace, por ejemplo, al concepto de *desarrollo separado* del apartheid africano, y también de la prohibición de los matrimonios interraciales vigente hasta mediados del siglo XX en los Estados Unidos. En el campo de los grupos religiosos, una versión radical del sistema del Millet que funcionó en el Imperio Otomano, que mencionamos en el capítulo IV, sería una forma de política separacionista.

De políticas asimilacionistas hay muchos más ejemplos. De hecho, en términos generales puede decirse que en Europa continental desde el siglo XVIII la tradición dominante ha sido la asimilación. En otras palabras, se admite la libertad religiosa dentro de los márgenes de cierta unidad cultural constitutiva de la comunidad cívica (Nussbaum; 2011a:34-35). El caso del Reino Unido, como veremos más abajo, ha sido diferente del de la Europa continental.

Un primer ejemplo de política de gestión de la diversidad asimilacionista puede encontrarse en la tradición francesa. Como se ha afirmado con acierto (Modood, 2010c:165; Scott, 2007:12), en Francia es posible tener cualquier tipo de ascendencia étnica, pero si se quiere ser un ciudadano francés, no es posible ser al mismo tiempo un *árabe* en el sentido cultural; es decir, aunque ninguna pertenencia étnica es incompatible con la ciudadanía francesa, una pertenencia cultural sí puede serlo.

El mecanismo de asimilación a la ciudadanía francesa no opera hoy del modo represivo que pudo haberlo hecho hace doscientos años. La asimilación funciona hoy no tanto por eliminación total de la diferencia, cuanto por relegación de ésta a la total irrelevancia pública (lo que implica no sólo su exclusión de la esfera pública, sino un debilitamiento de su protección por medio de las libertades públicas). Si se es musulmán y francés, la primera pertenencia queda en el mundo de lo privado y sólo la *francesidad* importa públicamente. La ausencia de reconocimiento de la identidad cultural junto con la identidad política manifiesta la opción por un sistema de igualdad

## Capítulo VIII

### Los derechos de las minorías

formal, en el que la identidad política compartida, la identidad republicana, tiene precedencia por sobre cualquier otro aspecto de la identidad religiosa, étnica o lingüística (Walzer, 1997b:37-40; Wiles, 2007:702).

Por todo ello la forma francesa de integración puede caracterizarse bien como asimilación<sup>641</sup>: la negación de cualquier identidad minoritaria a favor de la *francesidad* (Wiles, 2007:703; Vasta, 2007:5). A diferencia de lo que sucede en Estados formados a partir de la inmigración, Francia exige la asimilación a una cultura: la aceptación de una lengua, una historia y un ideario político que es el de la República. No son aquí posibles lo que los estadounidenses llaman *hyphenated identities*, es decir, identidades mixtas que amalgaman la pertenencia cultural originaria y la lealtad política a la comunidad en la que se vive (italo-americano, afro-americano, etc.).

El universalismo francés insiste en que la uniformidad es la base de la igualdad. La uniformidad es originariamente una abstracción, una noción filosófica destinada a lograr la igualdad de los individuos ante la ley. Pero en la historia ha sido aplicada como pura erradicación de la diferencia. De ahí el rechazo a responder a las demandas de los grupos minoritarios a través de políticas diferenciadas. Como sostiene Joan Scott (2007:14), para el imaginario de la República el reconocimiento de derechos de ciudadanía especiales para los grupos minoritarios minaría la coherencia y la unidad de la Nación.

Dos justificaciones aparecen para la política asimilacionista que se basa en una interpretación de la igualdad de modo excesivamente formal, descuidando la igualdad material necesaria (Wiles, 2007:712-715). La primera justificación es la idea de que el reconocimiento público de las diferencias podría causar fragmentación social. De hecho, un defensor del universalismo republicano como Marcel Gauchet (2003a:109-114), por ejemplo, señala que detrás de los mecanismos que permitirían el reconocimiento de la identidad religiosa existe el riesgo de que el Estado se convierta en un mero instrumento en beneficio de los grupos que conforman la sociedad civil. Para las perspectivas universalistas las reivindicaciones de los grupos minoritarios generan desconfianza. La segunda es que incluso las minorías se beneficiarían con el modelo asimilacionista, que les permitiría mayores posibilidades de progreso económico y social.

---

<sup>641</sup> Las raíces de estas políticas pueden encontrarse en las tendencias jacobinas de la revolución francesa y, más profundamente, en el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau. La preferencia francesa por la centralización y la unidad de valores proviene la tradición jacobina, de un ideal igualitarista radical. Sobre la base de un contrato social rousseauiano, los jacobinos se apoyaron en el concepto *voluntad general* para proyectar un modelo de Estado nación que consagraría iguales derechos y obligaciones de los ciudadanos obviando cualquier necesidad de políticas de identidad basadas en factores locales, religiosos o raciales. Esta ideología del siglo XVIII se trasladó, en el siglo XX, a la política migratoria, con la finalidad de minimizar la diferencia socio-cultural a través de la asimilación de los inmigrantes a la cultura dominante (Wiles, 2007:704).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

La perspectiva republicana se presenta a sí misma como basada en la autonomía individual, que existiría con carácter previo a cualquier elección de estilo de vida, valores y opciones políticas. Estos últimos no serían sino circunstancias externas, agregadas a un individuo autónomo y que no puede, por definición, abdicar de su autonomía. Desde una perspectiva crítica, en cambio, se apunta que el individuo no es totalmente autónomo, porque opera en un marco de parámetros normativos que definen su individualidad y regulan sus opciones. Los *ciudadanos franceses puros* (comoquiera que se defina esta categoría fantasmagórica) tienen una personalidad tan cargada de valores y opciones culturales como los *franceses musulmanes*, los *franceses judíos* o cualquier otro francés cuya identidad se defina a partir de una pertenencia religiosa. La idea de un individuo que existe con carácter previo a las influencias externas enmascara su estatus real de individuo condicionado por sus elecciones y por sus circunstancias no elegidas (Scott, 2007:127-129).

El modelo alemán es también asimilacionista, pero en un sentido diferente al francés. Al igual que sucede en Francia con los árabes, en Alemania, si es descendiente de turco no se puede ser alemán (Modood, 2010c:165). Pero aquí la exclusión cultural es producto de una diferenciación más fuerte: la exclusión étnica. El principio fundador de la nación alemana es la etnicidad. Es un determinado criterio del *ethos* lo que define la pertenencia al cuerpo social. Además, desde el punto de vista de los grupos religiosos, se agrega a la concepción étnica de la nacionalidad la persistente auto-definición de Alemania como un Estado cristiano, muy diferente de otras formas de relación del Estado con las tradiciones religiosas, como la laicidad francesa.

La solución alemana es todavía más radical que la francesa, porque los requisitos para adquirir la nacionalidad alemana (sobre la base de un riguroso sistema de *ius sanguinis*) son mucho más exigentes que los requisitos para adquirir la nacionalidad francesa, por lo que los descendientes de turcos no pueden ser alemanes ni siquiera en el sentido formal de adquisición de la nacionalidad alemana. Aunque al comienzo de la presente década se llevaron adelante reformas que redujeron la duración mínima de residencia legal exigida para una naturalización, la legislación alemana sigue siendo muy restrictiva, entre otras cosas, porque sólo excepcionalmente admite la posibilidad de la doble nacionalidad (Tucci, 2011:119)<sup>642</sup>.

Entre el modelo asimilacionista y el separacionista se halla el modelo multicultural, es decir, el paradigma del reconocimiento de las identidades. En el capítulo IV nos hemos referido a él desde un punto de vista teórico. Hemos dicho que entendemos el multiculturalismo como la propuesta teórica que enfatiza en el derecho a la diferencia, es decir, el derecho de los grupos con identidades culturales específicas y de los miembros de esos grupos en cuanto tales a recibir una consideración especial en

---

<sup>642</sup> Sobre el modelo alemán puede verse Hillebrand *L'Allemagne face à l'immigration et l'intégration* (2009) y Tietze *L'institutionnalisation de l'Islam et l'intégration nationale en Allemagne* (2008).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

razón de la especificidad cultural que representan. Hemos aclarado también que preferimos utilizar el término *multiculturalismo* en lugar de *interculturalidad* o *interculturalismo*.

El multiculturalismo busca una integración que permita, al mismo tiempo, promover la cohesión social y respetar las diferencias. De hecho, ambas finalidades van de la mano. El multiculturalismo toma así distancia tanto de una política asimilacionista que sacrifica todo en pos de la estabilidad social como de una política separacionista a la que sólo le interesa el mantenimiento de las diferencias. El multiculturalismo se asienta sobre el *paradigma de reconocimiento* que afirma que una concepción de la justicia ha de incorporar correctamente la idea del respeto a la identidad (Maclure, 2005).

La aplicación de políticas multiculturales lleva a una transformación de la identidad del país. Ésta deja de ser percibida como algo uniforme, para aparecer como compuesta por una pluralidad de identidades parciales. De hecho, el propio multiculturalismo pasa a formar parte de la identidad política común compartida por todos los grupos en el contexto del Estado nación<sup>643</sup>.

Las políticas multiculturales surgieron como una forma de gestión de la diversidad originada en la inmigración, y fueron aplicadas a partir de los años '60 en el Reino Unido, y desde los años '70 en países como Suecia, Australia y Canadá. Las políticas multiculturales varían de país a país. En el capítulo IV hemos clasificado el contenido concreto de estas políticas incluyendo los mecanismos de auto-gobierno y auto-normación (que llevan a una situación de pluralismo jurídico), los mecanismos de participación en las instituciones políticas y los derechos diferenciados (que incluyen derechos de excepción, acciones positivas y prestaciones positivas).

No es extraño que las políticas multiculturales hayan nacido en el contexto anglosajón. La diferencia fundamental que puede explicar el modo radicalmente opuesto de encarar la situación de las minorías en Francia y en el Reino Unido es la mayor tradición descentralizadora y no tan homogeneizante del Reino Unido frente a la tradición centralista y uniformista francesa. A diferencia de Francia, que es un Estado ampliamente centralizado, el Reino Unido se constituye como una comunidad de naciones. Incluso la forma en que los británicos se relacionaron con sus colonias fue diferente a la manera francesa: el énfasis en la acción civilizadora fue mucho menor y, aunque los británicos intentaron cierto adoctrinamiento cultural de algunas élites locales (como sucedió en la India), el principal motivo de la colonización era la generación de una estructura económica y el aprovechamiento de los recursos de las colonias (Wiles,

---

<sup>643</sup> A este respecto ver Uberoi *Do Policies of Multiculturalism Change National Identities?* (2008).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

2007:706). Este diferente enfoque se trasladó luego a las políticas de gestión de las minorías en el propio Reino Unido<sup>644</sup>.

El caso paradigmático de aplicación de políticas multiculturales es el de Canadá. Hasta los años '60 existía la idea de que los canadienses compartían una historia británica, una cultura británica y tradiciones británicas. Sin embargo, a partir de la aplicación de las políticas multiculturales, se produjo un cambio en la percepción de aquello que era compartido por los canadienses y que conformaba su identidad. Canadá se convirtió en una democracia multicultural en la que se conjugan ciudadanía común, ciudadanía diferenciada, federalismo, nacionalismos mayoritarios y minoritarios, liberalismo, multiculturalismo y derechos ancestrales de los pueblos originarios (Maclure, 2005:58).

El multiculturalismo canadiense se sustenta en la idea de que la nación está conformada por múltiples grupos que interactúan, y en la que cada grupo reconoce que esta interacción llevará, tarde o temprano, a una transformación tanto de la cultura mayoritaria como de las minoritarias. Se reconoce la posibilidad de múltiples afiliaciones identitarias, lo que implica por ejemplo una promoción del multi-lingüismo. El país tiene una política formal de multiculturalismo, que se expresa en un compromiso constitucional con la herencia multicultural del país: la *Canadian Charter of Rights and Freedoms*<sup>645</sup> debe interpretarse, de acuerdo con lo que ella misma prevé, en conformidad con la herencia multicultural de Canadá. Por otra parte, el gobierno adoptó en 1988 la *Canadian Multiculturalism Act*<sup>646</sup>, así como diversas medidas antidiscriminatorias.

Uno de los medios preferidos para poner en práctica las políticas multiculturales es el de los acomodamientos. Se trata de un mecanismo de armonización de la legislación común para tornarla compatible con las formas de vida de los grupos minoritarios, y que entra en la categoría de los derechos de excepción de la que hablamos en el capítulo IV. La *Comisión de Consulta sobre las Prácticas de Acomodamiento relativas a las Diferencias Culturales*, que formó el gobierno de Québec y que mencionamos un poco más abajo, se refirió a la armonización, mencionando dos formas de llevarla a cabo: en primer lugar, por medio de un *ajuste concertado*, que establezca la excepción a través de una negociación entre las partes interesadas; en segundo lugar, y sólo como último recurso, un *acomodamiento razonable* logrado por vía judicial<sup>647</sup>.

---

<sup>644</sup> Sobre el multiculturalismo en el Reino Unido ver Shah *Transforming to accommodate? Reflections on the Shari'a Debate in Britain* (2009) y Woodman *The Challenge of African Customary Laws to English Legal Culture* (2009). Para otro ejemplo de políticas multiculturales puede verse Ferrari *Laïcité et multiculturalisme à l'italienne* (2006).

<sup>645</sup> *Canadian Charter of Rights and Freedoms, Constitution Act* (1982).

<sup>646</sup> *Canadian Multiculturalism Act* (R.S.C., 1985, c. 24 [4th Supp.]).

<sup>647</sup> Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2008): *Building the Future. A Time for Reconciliation*, informe final, pp. 266-267.

## Capítulo VIII

### Los derechos de las minorías

La Comisión reconoció sin embargo que el deber de acomodamiento no es ilimitado. La frontera se encuentra allí donde se produce una *excesiva dificultad (undue hardship)* por parte del obligado a acomodar determinada práctica. Esta dificultad puede ser un costo irrazonable, una afectación de la operación de la organización o empresa en la que se integra quien reclama el acomodamiento, la afectación de los derechos de terceros o un perjuicio a la seguridad y al orden público<sup>648</sup>.

El caso de Québec es, a este respecto, particularmente significativo dentro del contexto canadiense, porque aquí las políticas multiculturales dirigidas a las minorías de origen inmigrante se conjugan con las políticas multiculturales destinadas a la protección de Québec como comunidad francófona dentro de un país mayoritariamente anglófono (así como a las minorías anglófonas al interior del Québec francófono) y con las destinadas a la protección de los pueblos ancestrales<sup>649</sup>.

Se solicita a los inmigrantes el respeto de los principios liberales tal como están definidos en las cartas de derechos fundamentales y la aceptación del francés como lengua común. En contrapartida, la sociedad de acogida se compromete a facilitar su integración social, económica y lingüística, a respetar y valorizar el pluralismo cultural y religioso y a fomentar la participación democrática (Maclure 2005:65)<sup>650</sup>. En una lógica diferente, pero paralela, las comunidades aborígenes ancestrales tienen reconocido derechos de auto-gobierno así como derechos de propiedad sobre sus tierras y recursos naturales. Las relaciones entre los pueblos originarios y el gobierno quebequés (y también el canadiense) se rigen por tratados, en una lógica semejante a la de las relaciones internacionales. Esta estructura da cuenta de la existencia de órdenes jurídicos distintos pero vinculados, dando origen a una situación de pluralismo jurídico. Finalmente, la comunidad anglófono (minoritaria en Québec pero mayoritaria a nivel del Estado canadiense en general) también ve reconocidos ciertos derechos diferenciados. Así, la Carta de la lengua francesa<sup>651</sup> reconoce explícitamente el derecho de los anglófonos a recibir educación, sanidad y, en buena medida también a ser gobernados, en inglés (Maclure, 2005:66-67). Québec promueve un *secularismo abierto*, basado en los principios de igualdad moral de las personas y de libertad de conciencia y de religión, así como en los principios institucionales de separación de las

---

<sup>648</sup> Sobre el multiculturalismo canadiense puede verse Bertheleu *La politique canadienne du multiculturalisme : citoyenneté, accommodements institutionnels et équité* (2001) y Charles *Tolérance et multiculturalisme. Sur la question des tribunaux islamiques au Canada* (2006).

<sup>649</sup> Las políticas de integración de las minorías de origen inmigrante en Québec fueron explicitadas en los años '90, y se basan en tres principios: la aceptación de que Québec es una sociedad en la que el francés es la lengua de la vida pública; la existencia de una sociedad democrática que espera y promueve la participación de todos; la existencia de una sociedad plural y abierta a contribuciones, con los límites impuestos por el respeto a los valores democráticos básicos y la necesidad de un intercambio inter-comunitario.

<sup>650</sup> Siguiendo el ejemplo que da el mismo autor (Maclure 2005:65), una joven musulmana no puede ser obligada a llevar el velo contra su voluntad (respeto de los principios liberales), pero las escuelas deben abrir sus puertas a las alumnas musulmanas que eligen libremente llevar el velo (respeto del pluralismo).

<sup>651</sup> *Loi 101 – Charte de la langue française* (1977).



## Capítulo VIII

### Los derechos de las minorías

iglesias y el Estado y de neutralidad el Estado en relación con religiones y convicciones seculares profundas. El *secularismo abierto* busca un balance entre estos cuatro principios<sup>652</sup>.

También en los países latinoamericanos, en los años '80 y '90, fueron puestas en práctica políticas multiculturales, dirigidas especialmente a las comunidades aborígenes. Las políticas de reconocimiento de las comunidades aborígenes, que tuvieron una clara plasmación en las Constituciones latinoamericanas reformadas en la última década del siglo XX y la primera del XXI pueden ser interpretadas de dos modos diferentes (López Caballero, 2011). Una primera lectura ve en ellas un paso importante y real hacia la emancipación de estas comunidades. Según esta interpretación, la emergencia de los movimientos indigenistas ha llevado a cambios políticos y culturales importantes, y los Estados han respondido a esos cambios teniendo en cuenta las demandas de reconocimiento de los grupos indígenas en términos de autonomía, reconocimiento cultural y propiedad de las tierras ancestrales. Para una segunda lectura, en cambio, este reconocimiento implica una nueva normatividad vertical y hegemónica, constituyendo así nuevos mecanismos de poder adaptados a las necesidades del Estado neoliberal, siendo una tentativa de parte de las élites de redefinir los mecanismos de cooptación y de control<sup>653</sup>.

Posiblemente el defecto principal del multiculturalismo latinoamericano no esté tanto al nivel de su formulación teórica o de una implicación directa con las políticas neoliberales (aunque existan algunas afinidades en términos de descentralización y fortalecimiento del rol de la sociedad civil en desmedro del Estado), sino en el abismo que separa las declaraciones de principios contenidas en los textos constitucionales y la realidad de su implementación concreta. La implementación está generalmente plagada de obstáculos, sobretudo si implica desembolsos financieros importantes para los Estados, como es el caso de la restitución de las tierras ancestrales tan significativas no sólo para la subsistencia material sino para el mantenimiento de la espiritualidad de los grupos aborígenes.

Es cierto que el multiculturalismo indigenista coexiste con la implementación de las estrategias neoliberales de retirada del Estado, ajustes estructurales y apertura de fronteras. Pero también coexiste con los procesos de recuperación democrática post-dictaduras, así como con la aceleración de los procesos de globalización. El Estado se ve confrontado a un doble problema de legitimidad y gobernabilidad que lo lleva a definir nuevas formas de gestión y de intervención en una sociedad que se vuelve más

---

<sup>652</sup> Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2008): *Building the Future. A Time for Reconciliation*, informe final. Sobre el multiculturalismo en Québec, ver Gaudreault-Desbiens *Religious Challenges to the Secularized Identity of an Insecure Polity: A Tentative Sociology of Québec's 'Reasonable Accommodation' Debate* (2009).

<sup>653</sup> Ver en este segundo sentido Boccara *Le gouvernement des 'autres'. Sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine* (2011).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

autónoma y va tomando la forma de una *sociedad civil*. Las nuevas formas políticas articuladas en dirección a las comunidades indígenas se relacionan así con políticas de descentralización y de democracia participativa (Gros, 2001:155).

Finalmente, el caso estadounidense combina algunos elementos del multiculturalismo con la asimilación en determinados valores del *American way of life*, en un contexto en el que la descentralización y la variedad de soluciones concretas son la regla. El origen de las minorías religiosas en Estados Unidos se asocia a los procesos migratorios. Aun hoy el contexto estadounidense es diferente del europeo en el sentido de que los inmigrantes que llegan a los Estados Unidos no se encuentran con una sociedad secularizada (en el sentido de una sociedad en la que la religión ha perdido influencia social), sino con un pluralismo religioso vigoroso y con un contexto en el que la identidad religiosa siempre ha jugado un rol central en la integración de los recién llegados (Casanova, 2010:150-151).

La asimilación fue la primera forma de tratar la inmigración luego de la independencia de los Estados Unidos, en una tendencia que se conoce como *Anglo-conformity*. Los Padres Fundadores habían manifestado sus temores a que la inmigración masiva pudiera tener efectos negativos en las instituciones democráticas nacientes, porque la mayoría de los inmigrantes eran originarios de los países europeos y se los suponía acostumbrados al despotismo monárquico. Sin embargo, al tiempo que se percibían estos miedos, se veían las ventajas que la inmigración traería para aumentar la población, especialmente de ciertas zonas poco pobladas, y contribuir así a la expansión territorial e industrial.

Junto con esta perspectiva asimilacionista se desarrolló también la política conocida como *melting pot*. En este campo existe sin embargo una importante imprecisión terminológica, dado que no está muy claro qué se incluye dentro de este concepto. Así, para unos, se trata simplemente de una variante de la política asimilacionista. Para otros, en cambio, es una alternativa a ella. La idea de los Estados Unidos como *crisol de razas* manifiesta la confianza en que todos los inmigrantes contribuirían, con sus formas de vida, al surgimiento de una identidad nacional que fuera el resultado de un enriquecimiento recíproco. La oposición a esta política vino del *nativism*, que mencionamos más arriba, y que se oponía a ciertos tipos de inmigración, en particular la no protestante<sup>654</sup>.

Sin embargo, a pesar de la fuerza de esta idea en el imaginario, algunos estudios han cuestionado que el modelo funcionara efectivamente. Así, se ha afirmado que existen ciertas tendencias endogámicas al interior de los grupos religiosos: los anglo-americanos, alemanes y escandinavos (protestantes) tienden a casarse entre sí; lo

---

<sup>654</sup> La difusión popular de la idea de que el pueblo americano es una *nación compuesta* correspondió a la obra dramática de un judío inglés, Israel Zangwill, publicada en 1908 con el nombre de *The Melting Pot*.

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

mismo hacen los irlandeses, italianos y polacos (católicos), por un lado, y los judíos, por otro.

Un tercer modelo, alternativo tanto a la *Anglo-conformity* como al *melting pot*, es el llamado *cultural pluralism*. Intenta ser más una perspectiva descriptiva que un modelo normativo, y sostiene que los diversos grupos étnicos tendieron a establecerse cada uno en una región, manteniendo su lengua, su religión y sus costumbres, aunque aprendieran inglés como lengua para la comunicación general y participaran en la vida económica y política del país. Los Estados Unidos se presentan así como una especie de federación de grupos étnicos diversos<sup>655</sup>.

Tal vez sea correcto afirmar que, por las contradicciones inherentes a un sistema federal y descentralizado como el estadounidense, no existe un verdadero *modelo* de integración. En las múltiples orientaciones del sistema federal es posible ver la aplicación de políticas diferentes y muchas veces contradictorias, algunas más universalistas y otras más multiculturales. Aunque parece haberse impuesto en la opinión pública, desde el movimiento de los derechos cívicos, un reconocimiento mínimo del principio de igualdad en la diversidad, el multiculturalismo estadounidense no es una política estatal formalmente enunciada y puesta en práctica, como en el caso de Canadá. Es un multiculturalismo fragmentario, muchas veces más marcado por la idea de la integración económica y social de los grupos discriminados que por un verdadero reconocimiento cultural (Cohen, 2005:44). Un ejemplo del multiculturalismo estadounidense son los acomodamientos acordados por la jurisprudencia de la Corte Suprema de Justicia, que tuvimos ocasión de ver en el capítulo III. Sin embargo, el hecho mismo de que se trate de acomodamientos basados en las cambiantes orientaciones jurisprudenciales de los tribunales de justicia evidencia el carácter fragmentario del que hablamos.

En los años '90 comenzaron a alzarse voces críticas contra el multiculturalismo en algunos países desarrollados. Probablemente, esta reacción haya estado asociada a un movimiento más vasto de reacción anti-migratoria (Vasta, 2007:17). En cualquier caso, la puesta en discusión de los modelos multiculturales del Reino Unido, Canadá o Australia estaba relacionada con la presencia del Islam, y en particular con la percepción generalizada de que el Islam cuestiona tanto el Estado secular como el Estado liberal multicultural (Levey, 2010:3).

Las críticas dirigidas contra las políticas multiculturales son variadas: se dice que ellas facilitan la fragmentación social, que provocan reacciones de rechazo de parte de los grupos mayoritarios o que distrae la atención respecto de los verdaderos problemas que son las desigualdades socio-económicas (Triandafyllidou, Modood y Meer, 2012:6). Paralelamente, se produce en muchos países que habían adoptado

---

<sup>655</sup> Sobre las políticas de gestión de la inmigración en los Estados Unidos ver Bajo Santos *Conceptos y teorías sobre la inmigración* (2007).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

políticas multiculturales, en especial europeos, una revalorización de la identidad pública basada en la definición del Estado-nación (Modood y Meer, 2012:34).

En el Reino Unido, el multiculturalismo había sido durante varias décadas la ideología oficial del *establishment* liberal. Sin embargo, esto comenzó a cambiar a comienzos de la actual década. En 2006, Ruth Nelly, secretaria de Estado para las comunidades y el gobierno local, en su discurso sobre la puesta en funciones de la *Commission on Integration and Cohesion* afirmó que, aunque debía reconocerse la diversidad que Gran Bretaña había logrado gracias a la inmigración como algo positivo y que las políticas multiculturales habían favorecido mucho este camino, el multiculturalismo era ahora una respuesta insuficiente frente a las nuevas tensiones planetarias que tenían su reflejo en las comunidades locales<sup>656</sup>. En otras palabras, la guerra al terrorismo producía en Gran Bretaña nuevas condiciones a la luz de las cuales debían revisarse las políticas multiculturales. La misma idea aparecía en un discurso de Tony Blair de ese mismo año, en el que se refería a ciertas exigencias de adaptación a los patrones culturales de la mayoría<sup>657</sup>.

A partir de estos elementos, hay quienes creen que el Reino Unido ha abandonado directamente las políticas multiculturales. Para esta perspectiva, el gobierno británico ha renunciado a uno de los dogmas de la izquierda liberal, y lo ha hecho por pura estratagema, para aprovecharse de los temores que inspira la inmigración de masas y explotarlos a favor de la guerra contra el terrorismo (Laughland, 2006). Sin embargo, no es ésta la única interpretación. Para otra perspectiva, el multiculturalismo británico no está en retroceso, sino que está siendo sometido a una crítica que puede ser caracterizada como *civic re-balancing* (Meer y Modood, 2009).

El informe recientemente publicado por el departamento de Comunidades y Gobierno Local titulado *Creating the conditions for integration* (2012) se mantiene en la misma ambigüedad. Destaca que el gobierno se propone un cambio en la política de integración y que este cambio supone pasar de una perspectiva en la que el gobierno tiene el rol central a una en la que el gobierno actúa subsidiariamente y se dedica a crear las condiciones para la integración. La integración, así, es una labor principalmente de la sociedad civil. Aunque se anuncian algunos programas que parecerían contribuir al desarrollo de políticas multiculturales, como la promoción de eventos inter-religiosos, también se declara que el gobierno promueve un endurecimiento de las leyes migratorias para que quienes quieran establecerse en Gran Bretaña demuestren no sólo que conocen suficientemente el inglés, sino también la forma de vida británica. Al mismo tiempo, se señala el riesgo de los extremismos, que se asocia con los eventos terroristas de septiembre de 2001 y con ciertos grupos inmigrantes que no quieren o no

---

<sup>656</sup> Ver el discurso completo en *Ruth Kelly's speech on integration and cohesion, The Guardian* (24/08/2006).

<sup>657</sup> *Radical Muslims must integrate, says Blair, The Guardian* (09/12/2006).

pueden integrarse a la sociedad británica. No deja de ser significativo que el informe no menciona ni una sola vez el término *multiculturalismo*<sup>658</sup>.

También en Canadá las políticas multiculturales fueron blanco de críticas. Frente a los embates de los que estaban siendo objeto las políticas multiculturales en Québec, el gobierno regional decidió formar una Comisión de Consulta sobre las Prácticas de Acomodamiento relativas a las Diferencias Culturales, que fue co-presidida por Charles Taylor y Gérard Bouchard. En su informe de 2008 esta Comisión recomendó, sin embargo, continuar y reforzar las prácticas de armonización propias de la tradición canadiense como medio de hacer efectivos los derechos humanos por medio del reconocimiento de derechos diferenciados<sup>659</sup>.

Para algunos, las críticas a (y eventual retirada de) las políticas multiculturales se encuadrarían en lo que ha sido descrito como una decadencia general del multiculturalismo, tanto en la teoría como en la práctica (Christensen, 2012). Sin embargo, esta no es una posición generalmente aceptada, y hay quienes creen que las políticas de reconocimiento han sido y siguen siendo una piedra angular del debate político contemporáneo (Meer, Martineau y Thompson, 2012).

## **2. UN EJEMPLO: LAS POLÉMICAS SOBRE EL VELO ISLÁMICO**

Al igual que lo hemos hecho en los capítulos anteriores, nos apoyaremos aquí en un ejemplo concreto para pasar luego a un análisis teórico más general. El ejemplo está referido a la polémica sobre el uso del velo islámico en varios países europeos. Comenzaremos con el debate sobre la visibilidad del Islam en los ámbitos educativos (subapartado 1), poniendo especial atención en el caso de Francia. Veremos luego los debates sobre el uso del velo islámico en los espacios públicos en general (subapartado 2). Terminaremos con una mirada a la jurisprudencia internacional en esta materia (subapartado 3).

### *2.1. EL VELO ISLÁMICO EN LAS ESCUELAS*

Antes de analizar algunos hitos de esta controversia, resulta indispensable señalar que en este trabajo hacemos un uso amplio de las expresiones *velo islámico* o *pañuelo islámico* para hacer referencia a diferentes tipos de vestimenta, usadas tradicionalmente por mujeres musulmanas, que cubren su cabeza y parte de su cuerpo o

---

<sup>658</sup> Department of Communities and Local Government (2012): *Creating the conditions for integration*.

<sup>659</sup> Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (2008): *Building the Future. A Time for Reconciliation*, informe final.

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

todo su cuerpo. No nos interesa hacer un estudio del velo islámico en sí mismo y de su uso en los países musulmanes en los que se ha originado. Nos referiremos al velo como una forma de identificar ciertas dinámicas relativas a la gestión de las reivindicaciones de las minorías religiosas, y por eso veremos cómo han sido tratados los casos conflictivos respecto de su uso en Estados en los que los musulmanes son una comunidad minoritaria. Existen diferentes tipos de velo islámico. Incorporamos a continuación una infografía publicada por un periódico español<sup>660</sup>, que resulta muy clara al respecto.



El origen del velo islámico parece encontrarse en el desierto, donde las personas de ambos sexos han desarrollado la práctica de cubrir todo su cuerpo para protegerse de las inclemencias del hábitat. Esta práctica no tenía, en sus orígenes, ninguna vinculación con el pudor. A partir de esta función material de protección el uso del velo parece haber adquirido también una función religiosa. El velo está mencionado en el Corán, que manda a las mujeres usarlo al menos en tres ocasiones<sup>661</sup>. Sin embargo, en este nuevo contexto, el uso de determinadas vestimentas sí tiene una clara

<sup>660</sup> *El País* (31/03/2010).

<sup>661</sup> En la sura 33 (*La Coalición*), versículo 53, se dice: "Cuando les pidáis un objeto, hacedlo desde detrás de una cortina. Es más decoroso para vosotros y para ellas". En el versículo 59: "Profeta, di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto [*hiyab*]. Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas. Dios es indulgente, misericordioso". En la sura 24 (*La Luz*), versículo 31, se afirma: "Y di a las creyentes que bajen la mirada y que guarden su castidad, y no muestren de sus atractivos [en público] sino lo que de ellos sea aparente; así pues, que se cubran el escote con el velo [*jumâr*]. Y que no muestren [nada más de] sus encantos a nadie, salvo a sus maridos, sus padres, sus suegros, sus hijos, los hijos de sus maridos [...] o a los niños que no saben de la desnudez de las mujeres; y que no hagan oscilar sus piernas [al caminar] a fin de atraer la atención sobre sus atractivos ocultos".

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

vinculación con el pudor y, más específicamente, con la sexualidad (Amirian y Zain, 2009:112-123).

Para algunos, el mero hecho de que el uso del velo esté mencionado en el Corán sería la prueba de su carácter religioso. Para otros, no se trata de un verdadero precepto del Islam aunque esté mencionado en el Corán. Para una tercera posición, no hay obligación religiosa porque el Corán sólo hace una recomendación, de modo que el uso del velo sería más una prescripción cultural que religiosa. A efectos políticos y jurídicos, el debate así planteado es estéril. El carácter religioso de una conducta no viene dado por su inclusión o no en un determinado libro. Para la perspectiva que aquí nos interesa, que no es teológica sino política y jurídica, una conducta tiene carácter religioso cuando un grupo humano la vivencia como religiosa, independientemente de si se ha originado en un libro, en una tradición oral o en una práctica repetida a lo largo de los años. De hecho, una de las dimensiones fundamentales de la libertad religiosa es permitir a los individuos y a los grupos que interpreten sus propias tradiciones y textos sagrados (McGoldrick, 2006:8).

No existe un Islam puro, estático, independiente de lo que las comunidades de musulmanes viven día a día como Islam, del mismo modo que no hay ninguna religión pura y estática independiente de la comunidad en la que subsiste. Ya lo hemos indicado en la introducción, al referirnos al concepto de *religión*. A efectos del análisis que aquí realizamos, creemos conveniente aceptar que si para una comunidad una conducta tiene carácter religioso, de hecho lo tiene. Adoptamos así el criterio de definición por *auto-referencia* o *auto-calificación* que hemos nombrado en la introducción.

Reconocido el carácter religioso de la prescripción del uso del velo, hay que admitir también el carácter polisémico de éste. El velo puede interpretarse como una postura tradicionalista, que muestra el respeto hacia una costumbre; como una afirmación de resistencia social (contra los ricos), nacional (contra los colonos) o sexual (contra los hombres que acosan); como una adhesión ideológica integrista, que busca establecer la *sharia* como base de un nuevo orden político; como un cambio identitario que busca una readaptación del Islam frente a la globalización que lo demoniza; o incluso como una reivindicación de ciertos movimientos feministas islámicos que quieren *feminizar* la religión. En efecto, mientras para algunas mujeres el velo puede ser un signo de su sumisión a la voluntad masculina, para otras puede ser el símbolo de la sumisión a Dios, y correlativamente de la igual dignidad de hombres y mujeres. Aunque de hecho pueden hacerse interpretaciones sexistas y arcaicas del mandato coránico del velo, éstas no son las únicas interpretaciones posibles.

Por otra parte, su uso no tiene el mismo sentido en los países musulmanes que en Occidente. En los países musulmanes, el velo se vincula con una doble discriminación. Por un lado, la exclusión de la mujer del espacio público. Por otro, una distinción de clase, ya que no es el mismo tipo de prenda utilizado por las mujeres de la

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

aristocracia que por las plebeyas. Esta identificación del velo con las formas de una sociedad tradicional es lo que explica, al menos en parte, el afán de los gobiernos modernizadores y laicistas de la Turquía de Atatürk y del Irán de Rezâ Pahleví por prohibir su uso (Amirian y Zain, 2009:127-129). Por ello mismo, ante la decepción generalizada que provocaron estos regímenes y el nuevo protagonismo que en ese contexto adquirieron las organizaciones religiosas, el pañuelo de la mujer, del mismo modo que la barba del hombre, adquirió un nuevo sentido en manos de nuevos actores. Hoy el velo ha asumido el carácter de un rechazo a los valores de Occidente. Como apunta Sami Naïr (2007:18), hace 20 años, para las musulmanas, llevar *hiyab* era un signo de pertenencia religiosa. Hoy se relaciona más bien con la oposición política a los regímenes pro occidentales.

En los países occidentales el velo tiene el mismo carácter polisémico. Como explican algunos autores (Joppke, 2010:12-13; Wiles, 2007:720-723) pueden distinguirse varios tipos de velo. Está el velo de las inmigrantes, que funciona como marca de permanencia de la cultura de origen y ayuda a superar los traumatismos del transplante en una nueva sociedad. Existe también el velo de las adolescentes, que es impuesto por los padres como forma de control de la sexualidad de sus hijas. Paradójicamente, en contra de las intenciones paternas, este velo permitiría a las adolescentes salir de sus casas protegidas y de este modo interactuar en una sociedad moderna sin ser vistas como un objeto sexual. Hay un velo autónomo y libremente elegido, como reformulación de una identidad islámica, que incluye tanto aspectos tradicionales como modernos, o que puede incluso ser un medio de expresión política de descontento frente a la civilización occidental.

El velo ha dejado de ser sólo símbolo religioso para convertirse simultáneamente en un objeto político, que ha recibido la atención pública y ha sido objeto de regulación en ese carácter. Como lo dice Seila Benhabib:

“En este proceso de confrontación y negociación entre el poder estatal y las chicas y mujeres con velo, el sentido del símbolo en sí mismo está sufriendo cambios: para las chicas y mujeres involucradas, el velo [no es simplemente una expresión] de humildad musulmana sino de una identidad en combate y de un desafío público” (Benhabib, 2010:465, traducción nuestra).

El velo remite a la posición de la mujer en el Islam. Numerosos pasajes coránicos colocan a la mujer en una posición de subordinación, como aquellos que se refieren a los derechos de los maridos sobre sus esposas o a los derechos hereditarios disminuidos de las mujeres en relación con los hombres. Sin embargo, corrientes teológicas reformistas intentan mostrar que la interpretación literal de estos pasajes no es la correcta. Así, para Tariq Ramadan (2011:82-83), la variante interpretativa del Islam que justifica la subordinación de la mujer sería una interpretación literal de ciertos pasajes coránicos, que operaría por reducción y avalaría interpretaciones opuestas a la globalidad del mensaje en su evolución histórica, e incluso al modelo de conducta



## Capítulo VIII

### Los derechos de las minorías

ejemplificado por el Profeta. Las interpretaciones literalistas asumirían sin ninguna distancia crítica el contexto patriarcal de la época en que fueron escritos los textos sagrados.

Las corrientes reformistas, a las que el propio Ramadan adhiere, intentarían en cambio superar el contexto histórico, identificando los objetivos centrales del mensaje divino respecto a la identidad de la mujer y su estatus como individuo autónomo<sup>662</sup>. Asma Lamrabet (2011), autora marroquí que se coloca en la misma línea reformista de Ramadan y se distancia del feminismo occidental, busca afirmar la igualdad de los sexos a partir de una interpretación teológica que se pretende fiel al espíritu del texto coránico. La reinterpretación femenina de la autora se coloca expresamente entre dos coordenadas opuestas. Por un lado, la interpretación coránica tradicional y dominante, de carácter masculino y patriarcal. Por otro lado, una crítica irreflexiva de Occidente hacia el Islam<sup>663</sup>.

Los esfuerzos interpretativos de este tipo, que intentan exculpar al Corán y al Islam en general de la subsistencia de prácticas degradantes respecto de las mujeres, pueden tener un gran valor teológico, pero no sirven para comprender la realidad de la vida de las comunidades musulmanas. Los textos sagrados como el Corán son tan complejos, y contienen afirmaciones tan variadas, que es posible hacerles decir muchas cosas, incluso en contra de su texto literal. A su vez, intentar despegar determinadas prácticas tradicionales de las comunidades que las llevan a cabo, diciendo que en realidad las comunidades se equivocan al interpretar lo que ellas mismas son recuerda al intento de los observadores externos, que señalamos más arriba, de convencer a los musulmanes de que las prácticas que ellos consideran y viven como religiosas nada tienen de tales.

\*\*\*\*\*

---

<sup>662</sup> Ramadan es un profesor universitario de nacionalidad suiza y religión musulmana, caracterizado por unos como defensor de un Islam reformista y europeo y por otros como defensor velado de acciones terroristas de grupos fundamentalistas. Para él, los comentaristas clásicos habrían proyectado su propio entorno cultural en su interpretación del Islam. Por ello el comentarista contemporáneo debería leer tanto las fuentes escriturarias como sus comentarios clásicos a la luz de sus respectivos contextos. Para una interpretación reformista como la de Ramadan, el discurso sobre la mujer se vio determinado por culturas patriarcales que justificaron prácticas culturales que nada tienen de islámicas, como la mutilación genital, el matrimonio forzoso y los crímenes de honor.

<sup>663</sup> Lamrabet desarrolla una lectura femenina del texto coránico. Intenta dar una nueva interpretación de ciertos pasajes que suscitan el rechazo por su contraposición con el ideal de igualdad entre hombres y mujeres. Así, respecto de las aleyas que permiten la poligamia, autorizan que el hombre golpee a su esposa, o establecen que las mujeres heredan la mitad que los hombres, la autora intenta una interpretación en el contexto histórico en el que fue revelado el mensaje coránico, para mostrar que, en realidad, se trataría de una *pedagogía divina* que, para no romper violentamente con las costumbres de la época, autorizó cierta gradualidad en la reforma de las costumbres. De hecho, Lamrabet llega a defender que el Corán encierra una verdadera revolución de liberación femenina, que fue abortada por las interpretaciones patriarcales posteriores.

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

El primero de los casos que analizaremos es el de Francia. Lo haremos con cierto detenimiento porque creemos que resulta paradigmático del modo en que un Estado que hace del republicanismo su bandera y de la asimilación un objetivo central de sus políticas ante la diversidad hace frente a las reivindicaciones identitarias.

El primer momento de la polémica que estudiamos se sitúa en 1989. Un grupo de alumnas musulmanas de un colegio de Creil, cerca de París, se negó a ir a clase con la cabeza descubierta. La cuestión tuvo una amplia repercusión mediática. El caso del velo dejó rápidamente de ser sólo el problema de unas jóvenes expulsadas de un colegio para ser una discusión sobre los fundamentos mismos de la comunidad cívica. El debate desbordó sus límites iniciales, para convertirse en una disputa en torno de la autocomprensión del republicanismo francés. Se comenzó a hablar del *affaire du voile*, lo que recordaba la terminología usada en el *affaire Dreyfus*. Esta discusión, de una manera no insignificante<sup>664</sup>, se daba precisamente cuando Francia festejaba los doscientos años de la Revolución (De Galembert, 2008:20-22; Scott, 2007:116; Benhabib, 2010:458).

Se veía en el Islam una afrenta al republicanismo, por el carácter presuntamente expansivo que este último asumiría en el espacio público. Se había creado la sospecha entre algunos de que quienes usaban el velo no eran realmente franceses, incluso si lo eran formalmente por tener la nacionalidad francesa, y que preferían su identidad musulmana frente a su identidad francesa. Por ello el velo era visto como el símbolo de un pueblo extranjero, con una religión extranjera, que había llegado a Francia pero que no deseaba integrarse en la vida francesa o en los valores franceses (Gunn, 2004:456).

No puede desconocerse el vínculo simbólico que guarda el velo con el pasado colonial francés. Durante la independencia de Argelia, para muchos de los independentistas el velo era un símbolo de la resistencia contra la ocupación colonial francesa. Es cierto sí que otros, sobretudo en las tendencias nacionalistas y socialistas, se consideraban a sí mismos como modernizadores, y veían en el velo un símbolo de atraso que había que suprimir. Sin embargo, debía ser suprimido en términos nacionales, no franceses. Además, el velo había sido un instrumento útil en la guerra misma, permitiendo el transporte de armas y bombas escondidas entre las ropas, lo que había reforzado su identificación como un instrumento de un enemigo en guerra con la República. Después de la guerra, el velo fue para los franceses no sólo un símbolo del atraso cultural de Argelia, sino también un recuerdo de la humillación sufrida y del fracaso de la *misión civilizadora* (Scott, 2007:62-67).

---

<sup>664</sup> Tampoco es irrelevante el contexto internacional. Por la misma época el Ayatollah Khomeini dictaba su *fatwa* contra el escritor Salman Rushdie y comenzaba la primera Intifada palestina contra la ocupación israelí. Estos hechos fortalecían la perspectiva dominante que veía a los musulmanes franceses como absolutamente extraños a la cultura francesa (Scott, 2007:22).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

Es difícil saber cuál era verdaderamente el sentido del uso del velo para las propias alumnas musulmanas en Francia. Más arriba hemos visto la polisemia del velo, y no parece que el caso de las alumnas francesas sea una excepción. Una interpretación común es la que ve en este caso una reivindicación de pertenencia, una reivindicación comunitaria de parte de un grupo de jóvenes musulmanas. Si se tratara efectivamente de una reivindicación comunitaria habría que aceptar o bien que el sentido prevalente en este caso es el de una imposición del grupo sobre sus miembros, o bien el de una decisión de las propias alumnas que ven en el uso del velo un signo de su pertenencia comunitaria.

Tal vez la interpretación anterior no deba descartarse totalmente, pero otros autores presentan explicaciones alternativas bastante consistentes (Roy, 2006:21; Lorcerie, 2010:65-66). En primer lugar, existen estudios empíricos que muestran que las alumnas que usaban el velo, aunque tenían un origen inmigrante, estaban culturalmente muy integradas y dominaban perfectamente el idioma francés, lo que es incongruente con la interpretación del velo como pura reivindicación comunitaria. Así, el fenómeno no debería leerse tanto como la simple reacción de una comunidad que se siente atacada, sino más bien como la reconstrucción de una identidad religiosa en una situación de distanciamiento con la propia cultura comunitaria<sup>665</sup>.

Ante la trascendencia pública de los eventos que mencionamos arriba, el gobierno decidió solicitar un dictamen al Consejo de Estado. Según este dictamen, que no tiene en sí carácter vinculante pero sí un alto valor moral, no había en el derecho francés fundamento suficiente para impedir, de forma general, que las jóvenes musulmanas usaran el velo en las escuelas:

“la libertad reconocida a los alumnos implica para ellos el derecho de expresar y manifestar sus creencias religiosas al interior de los establecimientos escolares, con respeto al pluralismo y la libertad de los otros, y siempre que no se afecten las actividades de enseñanza, el contenido de los programas y la obligación de asistencia regular”<sup>666</sup>.

En definitiva, los símbolos religiosos llevados por alumnos no son incompatibles con la laicidad. El límite está dado por aquellos signos que

---

<sup>665</sup> Como señala Olivier Roy (2006:11-12), la crisis del velo se inscribe en un contexto de disociación de lo cultural y lo religioso. Para la primera generación de musulmanes en Europa, religión y cultura de origen eran equivalentes. Para la segunda y siguientes generaciones, la cuestión no es tan clara. Se produce una *crisis cultural*: se pierde el idioma de origen, el país de origen deja de ser un modelo, se da una crisis generacional y las estructuras familiares tradicionales se pierden... En definitiva, aunque se conserven las formas religiosas, el fondo cultural es diferente.

<sup>666</sup> Conseil d'État: *Avis rendu par l'assemblée générale du Conseil d'État. No. 346893 (27/11/1989)*. La traducción es nuestra. El Consejo de Estado enfatizó que la ley de separación de las iglesias y el Estado, de 1905, asegura también la libertad de conciencia; por otra parte, recordó que los compromisos internacionales adquiridos por Francia exigen el respeto a la libertad de conciencia, el derecho a acceder a la educación sin distinción de religión, el derecho de los padres a elegir la formación de sus hijos conforme a sus convicciones religiosas; y establecen el deber de tomar las medidas necesarias para que la educación favorezca la comprensión y la tolerancia.

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

“por su naturaleza, por las condiciones en las que son llevados individual o colectivamente, o por su carácter ostentoso [*ostentatoire*] o reivindicativo [*revendicatif*] constituirían un acto de presión, de provocación, de proselitismo o de propaganda, implicarían una afectación de la dignidad o la libertad del alumno o de otros miembros de la comunidad educativa, comprometerían su salud o su seguridad, perturbarían el desarrollo de las actividades de enseñanza y el rol educativo de los docentes, en fin afectarían el orden en el establecimiento o el funcionamiento normal del servicio público”<sup>667</sup>.

El Consejo de Estado utilizó el término *ostentatoire*, que puede entenderse como vinculado a la ostentación, a la búsqueda de la atención a todo precio. Por eso dijo que los símbolos religiosos eran incompatibles con la laicidad si, y sólo si, implicaban un acto de presión, provocación, proselitismo o propaganda, con daño para la libertad de los miembros de la comunidad educativa, comprometían su salud o seguridad o perjudicaban el orden o el desarrollo de las actividades del establecimiento. El conflicto no aparecía por la sola presencia del símbolo religioso, sino por el modo en que el símbolo era llevado<sup>668</sup>.

Estas conclusiones se referían a los símbolos religiosos utilizados por los usuarios del servicio público educativo. Respecto de los agentes estatales, la prohibición es mucho más estricta, y nunca estuvo en discusión. Como consecuencia del principio general enunciado en la ley de 1905, en efecto, la prohibición de portar símbolos religiosos se extiende a todos los funcionarios públicos. Estén o no en contacto con los usuarios de los servicios públicos, los agentes públicos no pueden, en el marco de sus funciones, expresar sus convicciones religiosas (lo que obviamente les impide llevar cualquier signo religioso visible)<sup>669</sup>. Igualmente, existe antigua jurisprudencia del Consejo de Estado respecto de la inadmisión al empleo público de personas que por su comportamiento (un sacerdote que lleva sotana, por ejemplo) resultan inaptas para el servicio<sup>670</sup>.

El recurso al Consejo de Estado había sido criticado. La opinión consultiva, en cambio, fue en un primer momento respetada casi sin discusión. Una circular del Ministerio de Educación conocida como *circular Jospin* siguió el criterio del Consejo de Estado y autorizó a llevar símbolos religiosos, con tal de que estos no fueran

---

<sup>667</sup> Conseil d'État: *Avis rendu par l'assemblée générale du Conseil d'État. No. 346893 (27/11/1989)*. La traducción es nuestra.

<sup>668</sup> Los partidarios de la laicidad en su versión más clásica (y más rígida) vieron en la decisión del Consejo de Estado un injustificado retroceso del modelo republicano frente a las reivindicaciones identitarias (en este sentido, Sayah, 2006:919). El Consejo de Estado habría así impuesto una lectura abierta de la laicidad, tolerante con la presencia de símbolos religiosos privados en el espacio público educativo, contraria de este modo a la interpretación estricta de la laicidad sobre la que se había formado la escuela pública francesa y que impedía al usuario manifestar sus opiniones religiosas.

<sup>669</sup> Conseil d'État: *Mlle. Marteux (03/05/2000)*. De lo que se trata es de garantizar la neutralidad laica del Estado, pero no de imponer esta misma neutralidad a los ciudadanos. Por eso, como explica Rémy Schwartz (2004), fuera del servicio los agentes públicos mantienen intacta su libertad religiosa. La neutralidad de los servicios públicos obliga a los agentes estatales, pero no a los usuarios que son libres de manifestar sus creencias. Las manifestaciones públicas de las creencias religiosas (como las procesiones) son legítimas dentro de los límites del orden público.

<sup>670</sup> Conseil d'État: *Abbé Bouteyre (10/05/1912)*.

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

reivindicativos ni obstaculizaran el normal funcionamiento de los establecimientos educativos<sup>671</sup>. Quedaba en manos de los centros determinar cuándo los símbolos eran reivindicativos y debía impedirse su uso, aunque la circular insistía en que, en caso de conflicto, debía recurrirse en primer lugar al diálogo. En cualquier caso, se recordaba que era importante que los alumnos aprendieran que el respeto de la libertad de conciencia de los otros puede exigir de su parte cumplir con un *deber de reserva*. Al mismo tiempo, se insistía en el deber de los profesores de evitar cualquier acto que pudiera menoscabar la libertad de conciencia de los alumnos.

Se abría así un margen importante para una pluralidad de soluciones distintas, que llegaron en muchos casos a los tribunales administrativos, los que asumieron soluciones también heterogéneas. Cuando las cuestiones llegaban al Consejo de Estado, éste se mantenía fiel a su jurisprudencia, que no era otra, como vimos, que la de resolver casuísticamente a partir de ciertas guías generales. El Consejo de Estado siguió recordando que no era legítima una prohibición total respecto de los signos de pertenencia religiosa, pero continuó justificando las prohibiciones y las sanciones disciplinarias correspondientes cuando éstas se referían a actos que podían ser interpretados como de proselitismo religioso<sup>672</sup>. Sin embargo, el Consejo afirmó que en algunos casos particulares (como las clases de educación física) no era necesaria una justificación que demostrara caso a caso la existencia de un peligro para el propio alumno o para sus compañeros, ya que podía presumirse que en ese contexto ciertas vestimentas resultaban incompatibles con las actividades del curso y con las exigencias de seguridad<sup>673</sup>.

Suponer que la solución del conflicto se encontraba en la interpretación del derecho existente, y no en su modificación, era una estrategia que permitía alejar la cuestión de la discusión parlamentaria y hacerla desaparecer momentáneamente (De Galembert, 2008:27). Y de hecho así sucedió. Diferentes compromisos se fueron alcanzando en los establecimientos educativos en relación con el uso de las prendas religiosas. Sin embargo, el velo no desapareció de las escuelas francesas: en general, las alumnas se lo retiraban a pedido de sus maestros al entrar en las aulas, pero tan pronto como terminaba la clase volvían a usarlo, de modo que era visible en los pasillos y patios de las escuelas (Scott, 2007:24).

Poco después se volvió a poner en discusión la interpretación del principio de laicidad hecha por el Consejo de Estado. Una nueva circular del Ministerio de

---

<sup>671</sup> *Circulaire du ministre de l'Éducation Nationale du 12 décembre 1989 relative au port d'insignes religieux à l'école se référant à l'avis du Conseil d'Etat.*

<sup>672</sup> Dado que el criterio del Consejo de Estado era casuístico, en algunos casos convalidó las expulsiones (Conseil d'État: *Époux Aoukili* [10/03/1995]; Conseil d'État: *Ligue Islamique du Nord* [27/11/1996]; Conseil d'État: *Époux Wissaadane et Époux Chedouane* [27/11/1996]) y en otros las anuló (Conseil d'État: *M. et Mme. Kerhouaa* [02/11/1992]; Conseil d'État: *Mlle. Yilmaz* [14/03/1994]; Conseil d'État: *Ministre de l'Éducation Nationale c. Ali* [20/05/1996]).

<sup>673</sup> Conseil d'État: *Ministre de l'éducation nationale c/Epoux Aït Ahmad* (20/10/1999).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

Educación, la *circular Bayrou* de 1994 volvió a referirse a la materia<sup>674</sup>, con el argumento de que se habían dado nuevos incidentes en los establecimientos educativos con ocasión de *espectaculares* manifestaciones de pertenencia religiosa. Aunque el contenido de la circular era fiel a la jurisprudencia del Consejo de Estado, su tono era otro. La circular enfatizaba el carácter de la nación francesa como *comunidad de destino*, que respeta todas las creencias, pero que rechaza la división de la nación en comunidades separadas, indiferentes las unas a las otras. Por eso, solicitó a los establecimientos educativos que incluyeran en sus reglamentos la prohibición de signos religiosos ostentosos [*ostentatoires*], que pudieran ser proselitistas o discriminatorios y que tuvieran como efecto separar algunos alumnos de la vida común de la clase.

En el año 2000 el Alto Consejo Francés para la Integración hizo público un informe sobre la situación del velo islámico en las escuelas. El informe, en primer lugar, sintetizó el derecho vigente, conforme al cual la laicidad propia de las instituciones republicanas se aplica con todo rigor a los agentes públicos, pero no a los usuarios de los servicios públicos, ya que la laicidad tiene como finalidad precisamente proteger la libertad de conciencia de éstos últimos. En estos términos, el informe criticó la *circular Bayrou* cuyo tenor, como dijimos, iba más allá de las restricciones admitidas como lícitas por la jurisprudencia del Consejo de Estado. Al mismo tiempo, y respecto del estado del derecho vigente, el informe reconoció que existía una falta de concordancia entre el principio jurídico de laicidad y sus consecuencias concretas tal como habían sido desgajadas por la jurisprudencia administrativa, por un lado, y la percepción social de tal principio, por otro. En la mente de los franceses, el principio de laicidad sería mucho más amplio de lo que en realidad era en su estricta definición jurídica, lo que daría lugar a una sensación de desamparo de parte de profesores y directores de establecimientos que veían cómo las decisiones que adoptaban al interior de las escuelas eran desautorizadas por las instancias administrativas superiores. Por otra parte, la regla de la solución caso a caso llevaba a una gran heterogeneidad en las soluciones adoptadas.

Se destacó el difícil equilibrio que ha de encontrarse entre la garantía de la libertad de conciencia de los alumnos y la necesidad de evitar cualquier instrumentalización de la religión que sea perjudicial a los fines de la integración. En esta línea, el informe se pronunció a favor del mantenimiento del régimen jurídico vigente, a pesar de las dificultades que él mismo señalaba. Además indicó que sólo a través de la intervención legislativa podría producirse una reforma a ese régimen jurídico que encuadrara de modo más estricto o más sistemático los signos religiosos en las escuelas. Incluso afirmó que una prohibición general de los signos religiosos sería contraria no sólo a la Constitución francesa y a los compromisos internacionales

---

<sup>674</sup> *Circulaire du ministre de l'Éducation Nationale du 20 septembre 1994 relative au port de signes ostentatoires dans les établissements scolaires.*

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

asumidos por Francia, sino más genéricamente a la tradición republicana de respeto de las libertades públicas.

En 2003, el gobierno decidió formar una comisión, presidida por Bernard Stasi, para el estudio del estado de la laicidad. Mientras la comisión deliberaba la atención de los medios de comunicación giró hacia el caso de dos hermanas, Alma y Lila Lévy, que habían sido expulsadas de un liceo en la ciudad de Aubervilliers, en los alrededores de París, por negarse a retirar el velo que cubría sus cabezas. El debate público volvió a encenderse<sup>675</sup>. Lo relevante del caso era que se trataba de dos jóvenes respecto de las cuales no podía haber duda de que habían adoptado el uso del pañuelo islámico en forma absolutamente libre: eran hijas de un padre judío y de una madre argelina bautizada como católica, ambos militantes de izquierda completamente secularizados (Scott, 2007:30-31).

El informe de la Comisión Stasi<sup>676</sup> comenzó con una descripción de la situación, señalando que la cuestión del velo se manifestaba con gran agudeza en las escuelas, por tratarse de recintos parcialmente cerrados, en los que los alumnos, caracterizados por la fragilidad de la edad, están sujetos a influencias y presiones exteriores. La actitud de las jóvenes musulmanas sería un intento de hacer prevalecer las convicciones comunitarias sobre las reglas generales, que ponía en cuestión el normal funcionamiento de los servicios públicos, en particular, el servicio público educativo. Por eso, la escuela, sin ser un santuario aislado del mundo, debía estar protegida del *furor del mundo*. La Comisión se volcaba así hacia una idea clásica de escuela republicana, cuya descripción hicimos en el capítulo VI.

“En efecto, el curso normal de la escolaridad se ve también alterado por las solicitudes sistemáticas de ausencia un día de la semana, o la interrupción de cursos y exámenes por motivo de oración o de ayuno. Los cuestionamientos a bloques enteros de los programas de historia o de ciencias de la vida y de la tierra desorganizan el aprendizaje de estas disciplinas. Algunas jóvenes recurren a certificados médicos injustificados para ser dispensadas de los cursos de educación física y deportiva. Los exámenes se ven afectados por el rechazo de las alumnas de sexo femenino a someterse a los controles de identidad o a ser oídas por un

---

<sup>675</sup> Hay que situar el debate en el contexto de un fuerte crecimiento de la derecha radical representada por el *Front National*. Desde hacía años, este movimiento político había estado desarrollando un discurso muy agresivo frente a la inmigración, lo que llevó a la centro-derecha a reforzar su discurso en este mismo sentido, por temor a perder parte de sus electores seducidos por la derecha radical. La izquierda, por su parte, estaba dividida. Quienes estaban a favor de la prohibición equiparaban el Islam al totalitarismo nazi, usando Irán como ejemplo principal. Algunos movimientos feministas veían la prohibición como un acto de emancipación de las mujeres porque, decían, Francia no podía tolerar prácticas opresivas arraigadas en un sistema patriarcal. Quienes se oponían a la prohibición veían en ella una continuación de la política colonial francesa, que negaba a los musulmanes el derecho a la autodeterminación como consecuencia de políticas racistas.

<sup>676</sup> Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République: *Rapport au Président de la République* (Rapport Stasi, 11/12/2003). Ver en particular las pp. 28, 40-41 y 56.

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

examinador masculino. Los profesores o los jefes de establecimiento, por la sola razón de ser mujeres, ven su autoridad cuestionada por alumnos o padres”<sup>677</sup>.

La respuesta de la Comisión, según sus propias palabras, fue la de *afirmar una laicidad firme* que debía al mismo tiempo luchar contra las discriminaciones y garantizar la libertad de conciencia. La comisión realizó varias propuestas: la adopción de una *Carta de la Laicidad*, especie de guía orientativa que sería entregada a los ciudadanos en diferentes ocasiones (en la escuela, al recibir la carta de elector, al adquirir la nacionalidad francesa, etc.), la incorporación explícita en el estatuto de los funcionarios públicos del deber de neutralidad al que están sujetos, etc. Pero al mismo tiempo, se propuso la inclusión de la enseñanza no confesional del hecho religioso, en los programas de historia, literatura, etc. y el desarrollo de los estudios superiores sobre el Islam mediante la creación de una Escuela Nacional de Estudios Islámicos, la consideración de las exigencias religiosas en materia alimentaria (en las escuelas, hospitales, etc.) y funeraria, etc. Asimismo, se hizo referencia a la necesidad de eliminar los guetos y de luchar, sobretodo en la enseñanza, contra los prejuicios existentes respecto de la historia francesa y del hecho migratorio (por ejemplo, todo lo relativo a la historia de la colonización y descolonización).

En algunos casos, se trataba pura y simplemente de reafirmar la laicidad de 1905 en su forma clásicamente republicana. En otros casos, en cambio, se aceptaron propuestas que podrían ser incluidas en el movimiento de la *laïcité ouverte*. Finalmente, algunas propuestas se enfocaron en el hecho religioso dentro de contexto más amplio de exclusión social en el que se encuentran las minorías religiosas, en especial las musulmanas de origen inmigrante. La propuesta para la cuestión del velo se situó en la primera de las tres categorías: se recomendó prohibir todo signo que manifieste una pertenencia religiosa o política, incluyendo como exposición de motivos de la norma una aclaración de que los signos prohibidos eran los ostensibles<sup>678</sup>.

La razón alegada para recomendar prohibir por ley los signos religiosos en las escuelas y administraciones públicas fue el orden y unidad de la República, en la que se reservan las manifestaciones de la diversidad cultural y religiosa al ámbito privado. Lo

---

<sup>677</sup> Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République: *Rapport au Président de la République* (Rapport Stasi, 11/12/2003), p. 41; traducción nuestra.

<sup>678</sup> El texto que se propuso fue el siguiente: “En el marco del respeto de la libertad de conciencia y del carácter propio de los establecimientos privados bajo contrato, están prohibidos en las escuelas, colegios y liceos, las vestimentas y los signos que manifiesten una pertenencia religiosa o política. Toda sanción debe ser proporcionada y tomada luego de que el alumno haya sido invitado a cumplir con sus obligaciones”. Simultáneamente, se recomendaba incluir el siguiente texto en la exposición de motivos: “Las vestimentas y los signos religiosos prohibidos son los signos ostensibles, como una gran cruz, un velo o una kipá. No son considerados como signos que manifiestan una pertenencia religiosa los símbolos discretos, como por ejemplo medallas, pequeñas cruces, estrellas de David, manos de Fátima o pequeños Corán”. Ambas citas en Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République: *Rapport au Président de la République* (Rapport Stasi, 11/12/2003), p. 68, la traducción es nuestra. Estas disposiciones no resultarían aplicables a las universidades, ya que ahí no concurren menores influenciabiles y en periodo de formación básica, sino personas mayores, por lo que la universidad debe estar abierta al mundo.



## **Capítulo VIII**

### **Los derechos de las minorías**

curioso es que una medida tan radical y restrictiva como ésta se pretendía justificar como una forma de equilibrio entre las exigencias del pacto republicano y del respeto del pluralismo:

“Desde este punto de vista, el peligro es doble. La deriva del sentimiento comunitario hacia un comunitarismo fijo amenaza de fragmentación nuestras sociedades contemporáneas. A la inversa, negar toda diversidad o pluralidad afirmando de manera mágica un pacto republicano desencarnado sería ilusorio. La laicidad de hoy tiene el desafío de forjar la unidad respetando al mismo tiempo la diversidad de la sociedad. El marco laico puede ser el lugar de conciliación de esta doble exigencia. Tiene que darse los medios para hacer coexistir en el mismo territorio individuos que no comparten las mismas convicciones, en lugar de yuxtaponerlos en un mosaico de comunidades cerradas sobre sí mismas y mutuamente excluyentes”<sup>679</sup>.

El error más serio del informe Stasi, además de su pobre metodología, fue no tomar en cuenta la libertad de religión de quienes querían utilizar símbolos religiosos. El Consejo de Estado, como hemos visto, había dicho que la Constitución francesa y el derecho internacional daban a los alumnos el derecho a manifestar sus convicciones religiosas en las escuelas. Además, la única forma de coerción que la Comisión condenó es la coerción que puede resultar del uso de prendas religiosas; pero no mencionó la presión que puede existir sobre las mujeres musulmanas en sentido contrario, es decir, para no usar esas prendas. Paralelamente, el informe describía las amenazas de que son víctimas jóvenes judíos que utilizan la kipá. Pero aquí el remedio propuesto fue exactamente el contrario que se propuso para las jóvenes musulmanas. Mientras la Comisión argumentaba que el Estado tiene la responsabilidad de combatir la presión sobre las jóvenes musulmanas que no quieren utilizar el velo, la respuesta de la Comisión en el caso de la kipá dio a quienes se oponían a su uso exactamente lo que querían: su prohibición. Además, la Comisión no dio argumentos para afirmar que la prohibición de los símbolos religiosos en las escuelas iba a llevar a una reducción de la presión social sobre las jóvenes musulmanas para su uso fuera de ese ámbito. Y tampoco analizó las posibles consecuencias negativas de sus recomendaciones (Gunn, 2004:470-478).

Siguiendo la recomendación de la Comisión, la ley de prohibición de los símbolos religiosos en las escuelas se aprobó en 2004. Por medio de ella, se agregó un artículo al Código de Educación Nacional en virtud del cual

“en las escuelas, colegios y liceos públicos, el uso de signos o vestimentas por los que los alumnos manifiestan ostensiblemente una pertenencia religiosa está prohibido. El reglamento

---

<sup>679</sup> Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République: *Rapport au Président de la République* (Rapport Stasi, 11/12/2003), p. 18.

## Capítulo VIII

### Los derechos de las minorías

interno recuerda que la puesta en marcha de un procedimiento disciplinario debe ser precedido de un diálogo con el alumno”<sup>680</sup>.

Al momento de la elaboración de la ley había tres posibilidades respecto de la calificación que habría de agregarse a los signos religiosos prohibidos: *ostentatoire* (que nosotros traducimos como *ostentoso*), *visible*, *ostensible*. El Consejo de Estado, como vimos, había utilizado el término *ostentatoire*. La ley, en cambio, utilizó el término *ostensible*, que hace referencia algo que se manifiesta abiertamente, que se muestra claramente, pero sin la connotación de proselitismo o provocación que era necesaria en el caso de la sentencia del Consejo de Estado (Sayah, 2006:946). Lo *ostensible* aparece así como algo más que lo meramente *visible*, pero bastante menos que lo directamente *ostentatoire*.

La ley fue especificada por una circular posterior<sup>681</sup>, que fue evaluada por el Consejo de Estado ese mismo año. El Consejo resolvió que la circular no implicaba una restricción excesiva a la libertad de manifestar la religión, en vistas del objetivo general de protección de la laicidad en los establecimientos públicos<sup>682</sup>. Está claro que la ley representaba una radicalización de la laicidad (Muhlmann y Zalc, 2008:108), ya que según la jurisprudencia del Consejo de Estado a partir de la ley de 1905 la obligación de neutralidad en el servicio público se aplicaba al servicio público mismo y a sus agentes, pero no a sus usuarios. Por otra parte, si la jurisprudencia anterior del Consejo de Estado, que vino a ser reemplazada por la ley en cuestión, había sido criticada porque ponía a los directores de establecimientos en la difícil situación de tener que definir cuáles signos religiosos debían prohibirse y cuáles no, la nueva ley no fue mucho más clara, ya que dejó en manos de las autoridades de los establecimientos el definir qué ha de considerarse un signo *ostensible* (Blondel, 2004:208).

En los hechos, la gran mayoría de las jóvenes musulmanas aceptaron retirarse el velo. La decisión provocó muy pocos conflictos abiertos luego de su aprobación. Es cierto sin embargo que en muchos casos las familias se vieron presionadas a adoptar esa decisión por el hecho de que las ayudas sociales están ligadas a la permanencia de los hijos en las escuelas. Teniendo que elegir entre un mandamiento religioso y la permanencia de sus hijas en las escuelas, las familias musulmanas optaron por esto último. Esto muestra la lógica de los grupos musulmanes inmigrantes, que asocian el cumplimiento de la escolaridad con la movilidad social (Scott, 2007:178; Lorcerie, 2010:67).

---

<sup>680</sup> *Loi 2004-228 du 15 mars encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*. La traducción es nuestra.

<sup>681</sup> *Circulaire du ministre de l'Éducation Nationale du 18 mai 2004 relative à la mise en oeuvre de la loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*.

<sup>682</sup> Conseil d'État: *Union française pour la cohésion nationale* (08/10/2004).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

Quienes insistieron en continuar con el uso del pañuelo fueron expulsadas, y optaron por escuelas privadas donde la prohibición no se aplica. Las protestas públicas cesaron. Sin embargo, la ley no sirvió para ganar a los musulmanes a la causa de la laicidad francesa. Más bien al contrario: las jóvenes que se retiraban el velo en las escuelas se lo volvían a colocar al salir de ellas, e incluso pudo verse un aumento de su uso en ciertas zonas urbanas (Scott, 2007:178). La ley de 2004, lejos de ser la solución a un problema, fue la manifestación pública de la incapacidad francesa para hacer frente al fondo del asunto: la discriminación de un grupo religioso. La segregación de un colectivo fue reafirmada, mostrándolo nuevamente como *outsider*, o más puntualmente, como *insider* que, sin embargo, no pertenece a la nación francesa (Scott, 2007:181)<sup>683</sup>.

La solución adoptada en Francia muestra las tensiones provocadas por el modo republicano y asimilacionista de gestión de la diversidad<sup>684</sup>. La solución se basó en la concepción republicana dominante que mantiene la ficción de que la escuela es un marco no-social. Se exige a todos que se adapten a ella y ahora, después de la prohibición de 2004, también que todos se abstengan de mostrar en ella su afiliación religiosa. Este modelo de regulación establece fuertes límites entre la escuela y su entorno (Lorcerie, 2010:61-69).

Como lo explica Régis Débray (2004), filósofo comprometido con la versión clásica de la laicidad y defensor de la medida prohibitiva, la escuela republicana es un lugar de *aprendizaje y elevación*. El conocimiento sólo puede pasar del maestro a los alumnos si éstos no están divididos en *tribus*. Algunos espacios, entre ellos la escuela, deben ser preservados contra el *furor del mundo*: ése es el costo de la República. Esta preservación, sin embargo, no debe limitarse las muestras de pertenencia identitaria, sino también a todos los *ruidos externos*: la escuela debe ser liberada de manifestaciones políticas y comerciales. La escuela debe ser un lugar vacío de toda marca externa, debe ser el lugar de lo universal. La utilización consciente del concepto de *tribu*, del que hemos hablado en el capítulo II, pone de manifiesto que Debray intenta defender el modelo moderno e ilustrado de escuela contra lo que él interpreta como los embates identitarios de la Posmodernidad. Aunque es verdad que la Posmodernidad conlleva un reforzamiento de las reivindicaciones identitarias, creemos que esto no debe leerse en términos de desafío al Estado secular, sino de búsqueda de respeto a la libertad religiosa.

\*\*\*\*\*

---

<sup>683</sup> Sobre los signos religiosos en Francia resulta de interés la consulta de algunas plataformas laicas como la del *Mouvement Europe et Laïcité* o la de la *Union Rationaliste*.

<sup>684</sup> Sobre el caso francés en general se puede ver el conocido libro de Fadela Amara *Ni putes ni soumises* (2003). Sobre el caso de las hermanas Lévy, ver la entrevista que les fue realizada bajo el título *Des filles comme des autres* (2004).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

En Alemania la controversia en torno del velo islámico tuvo características diferentes. En primer lugar, porque no se discutió el derecho de las alumnas al uso del velo islámico, sino el derecho de las maestras a llevarlo. En segundo lugar, porque no hubo una solución única y centralizada, como en el caso de Francia, sino que, en concordancia con el federalismo alemán, la cuestión se gestionó a nivel de los *Länder*, y uno de esos casos llegó al Tribunal Constitucional Federal el que, a su vez, remitió la solución de fondo a la propia legislación de las entidades federadas.

En comparación con Francia, donde el debate sobre la presencia del Islam se ha extendido por dos décadas en forma abierta, en Alemania la repercusión pública del caso ha sido menor (Joppke, 2010:54-55). Sin embargo, también en Alemania se ha producido una polarización de la opinión pública: para muchos miembros de la mayoría cristiana, el velo es un símbolo religioso incompatible con las libertades públicas y que se debe combatir; para muchos miembros de la minoría musulmana, es un símbolo de emancipación.

Ambos grupos coinciden en que, se mire desde el ángulo que se lo mire, el velo pone en tensión la cuestión de las libertades públicas. Para los musulmanes se trata de una cuestión de libertad religiosa, confianza en sí mismos y afirmación de su identidad. Para quienes se oponen a su uso, el velo es la prueba de la restricción al ejercicio de la libre voluntad de las mujeres por una tradición religiosa; como lo afirmó la ministra de educación y asuntos culturales de Stuttgart, el velo es *parte de la historia de la opresión de la mujer*<sup>685</sup>.

Un elemento esencial para entender el curso de la cuestión en Alemania es el contexto político-religioso en el que éste se produjo: a diferencia, una vez más, de Francia, el sistema alemán de gestión de lo religioso no está basado en la laicidad, sino en una auto-definición de Alemania como nación occidental y cristiana, en la que el cristianismo, en sus diversas variantes, recibe un trato de favor. Así, por ejemplo, muchas constituciones locales establecen explícitamente que la educación ha de estar basada en los principios cristianos.

El *patriotismo constitucional* alemán está doblemente sustentado en la Constitución y en la tradición cristiana. Está basado, desde luego, en la Constitución como expresión de un proyecto común plasmado en los principios constitucionales y en el respeto de los derechos fundamentales de la persona humana. Pero también en una tradición cultural que incluye la literatura de Goethe y el sistema educativo heredado de Wilhelm von Humboldt y que se declara explícitamente cristiana.

La coexistencia de esta tradición cristiana y del principio constitucional de neutralidad no es sencilla. Desde luego que, por mandato de este principio y también por imperio de la libertad religiosa que la Constitución alemana reconoce, no es posible

---

<sup>685</sup> *Muslim Headscarves Test the Limits of German Tolerance, Spiegel* (20/06/2008).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

exigir a quienes viven en Alemania una integración total que implique, por ejemplo, una conversión al cristianismo. Pero esto no impide que el cristianismo goce de un trato de favor, por ejemplo, en las escuelas públicas. Para evitar las acusaciones de violación de la igualdad religiosa, los tribunales suelen interpretar esta preferencia del cristianismo como una preferencia de la tradición cultural cristiana, más que a las religiones cristianas en concreto. En cualquier caso, lo fundamental es que Alemania no se define a sí misma como una sociedad fundada en valores universales, como la laicidad, sino más bien como una comunidad basada en sus propias tradiciones cristianas<sup>686</sup>.

Son estas raíces cristianas de Alemania las que hacen que la presencia del velo islámico en las escuelas provoque escozor en algunos, pero que no lo haga la presencia de curas con sotanas o de monjas con otro tipo de velo. Por otra parte, las reacciones también están producidas por el temor a la diferencia y a los diferentes, de la que hablamos en el apartado anterior: el miedo a que detrás de un velo se oculte un fundamentalista islámico que quiera acabar con las libertades públicas.

El caso de mayor visibilidad fue el de Fereshta Ludin, una mujer musulmana que el gobierno de Baden-Württemberg se había negado a contratar como maestra porque había afirmado, durante el proceso de selección, que de ser contratada continuaría usando el velo durante el ejercicio de sus funciones. Ludin había nacido en Afganistán, se había exiliado en Alemania con su familia luego de la llegada de las tropas soviéticas, había sido educada en Alemania, tenía la nacionalidad alemana y estaba casada con un nacional alemán. Había acabado con éxito sus estudios y hablaba perfectamente alemán. Su reivindicación del uso del pañuelo islámico no podía interpretarse como un puro repliegue comunitario, como un simple acto de encierro en su cultura de origen. Aunque hay grupos islámicos que reivindican el uso del velo asociándolo a formas comunitaristas duras (por ejemplo, como símbolo de una comunidad regida íntegramente por la *sharia*), no era éste el caso de Ludin.

Para Ludin y las asociaciones que sostenían su demanda, resultaba insostenible que el Estado permitiera las oraciones cristianas en las escuelas públicas y no permitiera el uso del pañuelo islámico. Sin embargo, la Corte Administrativa Federal dio la razón al *Länder*, basándose en el principio de neutralidad. En un contexto de pluralismo religioso, el Estado, dijo esta sentencia, debe abstenerse de cualquier tipo de adoctrinamiento. Y el pañuelo islámico podía, en efecto, ser visto como una forma de adoctrinamiento<sup>687</sup>.

El Tribunal Constitucional Federal, en cambio, resolvió a favor de Ludin, aunque los argumentos de fondo no fueron concluyentes respecto del uso del velo en sí.

---

<sup>686</sup> Paradójicamente, el Islam también ha recibido algunos beneficios de un sistema que, a diferencia de un sistema estrictamente laico, no manifiesta un rechazo apriorístico a lo religioso. Así, por ejemplo, los alumnos musulmanes se han beneficiado con una política de acomodamientos que les ha permitido ausentarse de ciertas clases por motivos religiosos.

<sup>687</sup> Bundesverwaltungsgericht [Corte Administrativa Federal]: *BverwG 2c24.01 (04/07/2002)*.

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

El Tribunal Constitucional Federal entendió que el uso del velo islámico por parte de los docentes entra dentro de los marcos constitucionales. Aunque aceptó las mismas premisas de neutralidad del Estado y prohibición de adoctrinamiento, consideró que el mero hecho de que un docente llevara un símbolo religioso no implicaba su violación. Por un lado, no viola la neutralidad estatal porque ésta no ha de entenderse en el sentido de estricta separación del Estado y las comunidades religiosas, sino en la forma más laxa de no promoción abierta de un credo. Por otro lado, el sólo hecho de llevar el velo no equivale a un acto de manipulación de la conciencia del alumno por parte del docente. Dijo el Tribunal:

“Sin embargo, la neutralidad ideológica y religiosa requerida al Estado no debe ser entendida como una estricta separación del Estado y la iglesia, sino como una neutralidad abierta y comprensiva, que promueva la igual libertad religiosa para todas las creencias [...] si los profesores introducen referencias ideológicas o religiosas en la escuela, esto podría afectar adversamente el deber estatal de proveer educación en un contexto de neutralidad, el derecho de los padres a la educación de sus hijos y la libertad religiosa negativa de los propios alumnos. Se abriría así la posibilidad de influencia en los alumnos y de conflictos con los padres que podrían llevar a disturbios en la paz de la escuela y podrían poner en peligro la continuidad del deber de proveer educación. La vestimenta de los maestros que estuviera motivada en bases religiosas y que pudiera ser interpretada como la expresión de una convicción religiosa podría tener estos efectos. Pero se trata sólo de peligros abstractos. Para que tales meras posibilidades de peligro o de conflicto como resultado de la apariencia del maestro (y no un comportamiento concreto de influencia o proselitismo sobre los alumnos de los que es responsable) sean consideradas como una infracción de los deberes que les impone el servicio civil o como una falta de aptitud que impide la contratación como empleados civiles, se requiere una base legal suficiente y específica, que establezca una restricción legítima del derecho reconocido en el artículo 4.1 y 4.2 de la Ley Fundamental. Esta base legal falta en el presente caso”<sup>688</sup>.

Este modo de resolver el problema no estatuye directamente un derecho al uso del velo en situaciones similares. El Tribunal aceptó que tal uso es una manifestación de las propias creencias religiosas, y que como tal cae en el ámbito constitucionalmente protegido de la libertad religiosa. Pero admitió que si existiera una ley que así lo estableciera, esa libertad religiosa podría ser legítimamente restringida.

En otras palabras, el Tribunal Constitucional resolvió la cuestión por medio de un reenvío al legislador. No dijo que la libertad religiosa de la maestra no podía ser restringida en este caso, sino que no podía ser restringida *sin una base legal*. Así, la decisión dejaba de estar en manos de los jueces, para pasar a la legislatura. En este sentido, puede decirse que la actitud del Tribunal Federal alemán fue un acto de auto-negación de las potestades de la judicatura.

---

<sup>688</sup> Bundesverfassungsgericht [Tribunal Constitucional Federal Alemán]: *BVerfGE*, 2 BvR 1436/02 (24/09/2003), párrafo 49, traducción nuestra a partir de la versión inglesa de la sentencia publicada en la página web del Tribunal Constitucional Alemán.

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

El reenvío al legislador debía entenderse como un reenvío a los legisladores federados, y no al poder legislativo federal, porque en virtud de la Constitución alemana son los *Länder* los que tienen competencias en educación. Esto implicaba permitir la limitación de la libertad de religión, un derecho constitucional reconocido por la Constitución federal, por la vía de la legislación local, admitiendo diferencias entre una y otra región del país.

Luego de la decisión constitucional, varios *Länder* aprobaron leyes que prohibían símbolos religiosos, aunque hacían excepción con los símbolos occidentales y cristianos<sup>689</sup>. Aunque las prohibiciones estaban redactadas en términos amplios para evitar la crítica de que estaban dirigidas específicamente contra el velo islámico, éste era verdaderamente el destinatario de las prohibiciones (McGoldrick, 2006:117). Sólo Berlín aprobó una ley que prohíbe todos los símbolos religiosos sin excepción. Siguiendo el mismo camino de cuestionamiento judicial que había usado Fereshta Ludin, una maestra de Baden-Württemberg consiguió que un tribunal declarara que la prohibición de los símbolos religiosos que hace excepción de los símbolos cristianos es contraria a la Constitución alemana. Sin embargo, un tribunal superior revocó esta decisión confirmando la constitucionalidad de la discriminación religiosa. A una maestra de Dusseldorf, alemana de origen cristiano y convertida luego al Islam, le fue prohibido por un tribunal administrativo el uso del velo y también recurrió la decisión<sup>690</sup>.

Algunas autoridades educativas propusieron que las profesoras musulmanas cumplieran con el precepto de cubrirse la cabeza llevando, en lugar de un pañuelo, una peluca. Algunas profesoras decidieron usar un sombrero, y recibieron una intimación de las autoridades escolares para que se lo retiraran. Las autoridades estimaban que el uso del sombrero, dado que se hacía en reemplazo del pañuelo islámico, era una manifestación religiosa que no tenía cabida en las escuelas públicas<sup>691</sup>. La decisión lleva al absurdo de que, en los fríos días de invierno en los que las maestras deben salir al patio de recreos con sus alumnos, las maestras no musulmanas podrían llevar un sombrero, porque lo usan sólo para protegerse del frío; mientras que las maestras musulmanas deberían ir con la cabeza descubierta, porque además de protegerse del frío usan el sombrero con una motivación religiosa.

Para una perspectiva francesa (Derosier, 2004) la solución del caso es clara. La neutralidad del Estado exige que todos los agentes públicos se acomoden a ella. Y quien no esté dispuesto a aceptarla no es apto para el ejercicio de funciones públicas. Tal vez,

---

<sup>689</sup> Baden-Württemberg, Bavaria, Hesse, Baja Sajonia, Saarland, Bremen y Rin Norte-Westfalia.

<sup>690</sup> *Muslim Headscarves Test the Limits of German Tolerance*, *Spiegel* (20/06/2008).

<sup>691</sup> *Muslim Headscarves Test the Limits of German Tolerance*, *Spiegel* (20/06/2008). Ver también la columna editorial, en el mismo periódico, de Berg et al. *How Blunt Can One Be about Integration?* (2009).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

en la línea de principios, esta idea no sea totalmente errónea. Pero convendría hacer dos precisiones al respecto.

La primera, con la que seguramente cualquier comentarista francés estaría de acuerdo, es que si la neutralidad exige que una profesora musulmana no use un velo también exige que una monja católica no dé clases haciendo una manifestación pública de su condición de religiosa católica. Y también que el Estado retire los crucifijos de las escuelas, como vimos en el capítulo VI. Hasta aquí probablemente no habría discordia con nuestro hipotético comentarista francés; pero sí con muchos conservadores alemanes, que en nombre de la cultura cristiana que subyace al pacto constitucional, están dispuestos a prohibir el velo islámico pero no las sotanas o los crucifijos. De hecho, el debate en Alemania condujo a reforzar los discursos sobre la cultura cristiana que está en la base constitucional del país. Y a concebirla como un baluarte en la resistencia contra la sociedad multicultural, lo que en la práctica implica que los grupos no cristianos deben someterse a las formas de vida de la mayoría cristiana.

Como vimos más arriba, para salvar la compatibilidad entre el cristianismo de base constitucional y el principio, también constitucional, de neutralidad del Estado se interpreta la tradición cristiana como una tradición cultural y no propiamente religiosa. Así, el Estado puede mantener la ficción de su neutralidad en el trato hacia las religiones. Sin embargo, un punto de vista realista descalifica la solución alemana como injusta, porque justifica que los *Länder* prohíban que las maestras lleven el pañuelo islámico, pero permitan que las monjas y los curas vayan con sus hábitos completos. Lo que sucede en realidad, como llanamente explica Martha Nussbaum (2011b:78), es que hay símbolos con los que el sistema político se siente cómodo y otros con los que no<sup>692</sup>.

La segunda precisión es que tal vez no se pueda aplicar el principio de neutralidad de modo tan automático. De hecho, como ya hemos repetido varias veces a lo largo de este trabajo, existen variados modos de entender el principio. En el capítulo VI presentamos dos formas ideales: una impregnada por lo que llamamos un *secularismo fuerte* y la otra por un *secularismo débil*. La misma modulación puede aplicarse aquí. Saber si el principio de neutralidad estatal exige que todos los agentes públicos en todos los contextos en que actúan como tales estén exentos de cualquier marca de afiliación religiosa depende de la interpretación que se haga de ese principio. La interpretación francesa es la propia de un secularismo fuerte. Pero no es la única interpretación posible.

Por nuestra parte creemos que no se puede dar una respuesta única y apriorística. Como dijimos en el capítulo VI, la interpretación correcta del principio depende de las circunstancias históricas y de la tradición jurídica en la que se enmarque. En cualquier caso, repetimos que lo que nos parece efectivamente relevante es si, por

---

<sup>692</sup> En este mismo sentido ver Amir-Moazami *Production discursive et fabrication juridique: 'le foulard de l'enseignante en Allemagne'* (2008).



## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

medio del símbolo religioso (ya se trate de un crucifijo o de la vestimenta religiosa de un agente público) el Estado transmite la idea de que el poder público está identificado con una religión por encima de otra.

En Francia y en Alemania la cuestión de fondo era la misma: el modo en que un Estado liberal debe vérselas con la diferencia religiosa. En Francia, se trató la cuestión como un problema de unidad nacional (la unidad de la República estaba en peligro y era necesario protegerla). En Alemania, se la abordó como una cuestión de equilibrio de derechos a garantizar: una *concordancia práctica* que debía ser alcanzada. En primer lugar, el derecho del maestro a la libertad de creencia y al igual acceso a los cargos públicos, garantizados por la ley Fundamental. En segundo lugar, el derecho de los alumnos a su libertad religiosa negativa, esto es, el derecho a no ser adoctrinados por los maestros. En tercer lugar, el derecho de los padres a educar a sus hijos, garantizado también por la Ley Fundamental. Y en cuarto lugar, los caracteres propios de la educación pública y el mandato de neutralidad al Estado. El gobierno local de Baden-Württemberg, así como las instancias judiciales previas al Tribunal Constitucional, entendieron que el derecho del maestro cedía frente al de los padres y los alumnos, que se encontraban en una posición más vulnerable porque estaban inevitablemente expuestos al poder del Estado. El Tribunal Constitucional, en cambio, decidió que los derechos de los maestros no podían ser restringidos sin una base legal, que no existía en este caso (Joppke, 2010:66-67). Sin embargo, aunque en el razonamiento del Tribunal Constitucional no se hiciera referencia a la presencia del velo como una amenaza a la unidad nacional, fundada no en una abstracta laicidad sino en los valores cristianos, esta consideración estuvo subyacente en la opinión pública.

\*\*\*\*\*

Los rasgos del conflicto tal como se desarrolló en Gran Bretaña reflejan la estructura del sistema educativo de este país, y su coherencia con la alta descentralización y el fuerte peso de la sociedad civil en la cultura política británica. Como señalamos en el capítulo VI, la educación en Gran Bretaña es gestionada de modo que en los hechos implica una privatización de escuelas nominalmente públicas. La subordinación de la educación pública a las elecciones privadas tiene raíces profundas, y fue reforzada por el *parental choice movement* en los gobiernos de Thatcher y Blair.

Es cierto que, desde mediados de los años '70, se produjo un reforzamiento de la utilización del sistema educativo para fomentar un sentido de unidad nacional en el que el cristianismo juega un rol no menor (Gokulsing, 2008). Sin embargo, el carácter multi-confesional de la sociedad británica está claramente asumido por el sistema educativo. Así, por ejemplo, aunque las escuelas públicas están obligadas a dar clases

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

de religión y en ellas se celebran actos religiosos, los padres pueden pedir que sus hijos sean excepcionados tanto las unas como de los otros. En efecto, si alguna crítica se realiza al sistema británico, está más orientada al hecho de que permite a los alumnos desarrollar sus objetivos individuales y flaquea en ponerlos en contacto con los valores y puntos de vista de otros.

En lo que se refiere a nuestro ejemplo sobre los conflictos en torno del velo islámico, el caso mayor de trascendencia fue el de Shabina Begum, una estudiante de la escuela secundaria de Denbigh, en Luton. Hasta septiembre de 2002 Begum había utilizado sin problemas una vestimenta conocida como *shalwar kameeze*, una túnica suelta combinada con pantalones y un pañuelo en la cabeza, que era la forma alternativa más común a los uniformes escolares. A partir de esa fecha, intentó comenzar a utilizar el *niqab*. La escuela se opuso, y al negarse a usar algunos de los uniformes legalmente prescritos, Shabina Begum fue expulsada.

En uno de los primeros casos en los que Gran Bretaña debió aplicar la Convención Europea de Derechos Humanos, que había entrado en vigor en 1998, la primera instancia judicial dio la razón a la escuela. Según esta instancia, Shabina tenía la posibilidad de utilizar el *shalwar kameeze* que, de acuerdo con las autoridades musulmanas consultadas por el tribunal, cubría los requerimientos de la vestimenta musulmana<sup>693</sup>. La Corte de Apelación, en cambio, resolvió que había habido una violación de la libertad religiosa, porque Shabina se había visto impedida de manifestar sus creencias. La interferencia no había sido justificada por la escuela, por lo que la afectación de la libertad religiosa era ilegítima<sup>694</sup>. Este modo de razonar parecía sugerir que si la escuela hubiese justificado argumentalmente la interferencia ésta podría haber sido legítima, lo que contradice la idea de que la justificación es un test *ex post facto*, que tiene que ser realizado por el tribunal y no necesariamente explicitado por la autoridad que interfiere con la libertad religiosa.

En 2006 la Cámara de los Lores revocó la decisión de la Corte de Apelación y restableció la de la primera instancia. Para ello siguió el siguiente razonamiento. En primer lugar estableció que resultaba aplicable el artículo 9 del Convenio Europeo, porque el deseo de utilizar determinada prenda de vestir respondía a las convicciones religiosas de Shabina. La mayoría de los miembros de tribunal consideró, sin embargo, que no había existido interferencia con las creencias religiosas de Shabina, ya que, según la jurisprudencia europea, tal interferencia no existe si el interesado puede encontrar medios alternativos de manifestar sus creencias. Y esto era efectivamente lo que había sucedido: la familia de Shabina había inscripto a su hija en una escuela que

---

<sup>693</sup> Queen's Bench Division: *R (Begum) v. Headteacher and Governors of Denbigh H.S.* (2004) EWHC 1389 (Amin), (2004) ELR 374 (15/06/2004).

<sup>694</sup> Court of Appeal: *R (on the application of SB) v. Governors of Denbigh H.S.* (2005) EWCA Civ 199 (02/03/2005).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

no correspondía a la zona de su residencia y que además había sido muy escrupulosa a la hora de informar a los padres sobre las exigencias de vestimenta. Había además otras tres escuelas en la misma área que permitían el uso del *niqab*; Shabina había sido rechazada en una de ellas porque la matrícula ya estaba completa, pero no había intentado ingresar a alguna de las otras dos<sup>695</sup>.

La decisión de la Corte de Apelaciones había sido la de declarar que había existido una violación porque el establecimiento educativo no había justificado la prohibición con los criterios del Convenio Europeo que permiten tornar lícita una injerencia. Sin embargo, el punto de vista de la Corte de Apelaciones era procesal, no sustancial. No decía que la decisión no estaba realmente justificada a la luz del Convenio, sino que la escuela no la había justificado argumentativamente como exige el Convenio. La Cámara de los Lores rechazó esta incorrecta aplicación de la normativa europea: lo que hay que juzgar para saber si una interferencia es lícita es si ella en sí misma es conforme con el Convenio, y no si las autoridades que la han decidido han seguido un procedimiento que la justificara frente a los destinatarios en los términos del Convenio. En definitiva, lo que interesa es el resultado final de la decisión que tiene como consecuencia interferir con la libertad religiosa, y no si esta decisión se obtuvo por tal o cual procedimiento.

Para todos los jueces británicos de esta alta instancia, la interferencia con la libertad religiosa, incluso de haber existido, era proporcionada a los fines buscados y podía justificarse al amparo del Convenio. En Gran Bretaña, dice la sentencia, se ha decidido, a diferencia de lo que sucede en otros países europeos, dejar la cuestión de la vestimenta en las escuelas en manos de las autoridades de cada establecimiento. Ha de reconocérseles a esas autoridades un cierto margen de apreciación para determinar cuáles son las prendas más convenientes para asistir a clase.

Existe además una diferencia importante entre las mujeres adultas y las alumnas de una escuela que es relevante para la sentencia. Si una mujer adulta decide llevar un determinado estilo de vida no corresponde a otras personas impedirselo. En cambio, las escuelas tienen un deber de formar a los jóvenes que provienen de las más diversas familias según un currículum nacional y, lo que es más significativo, tienen el deber de promover la capacidad de las personas de diferentes razas, religiones y culturas de convivir en armonía.

En la sentencia de la Cámara de los Lores se hacía hincapié en el hecho de que la directora de la escuela a la que concurría Shabina era ella misma de origen musulmán, lo que la colocaba en una posición de mayor sensibilidad para comprender

---

<sup>695</sup> House of Lords: *R (SB) v. Governors of Denbigh High School* (2006), UKHL 15 (22/03/2006). Los jueces que quedaron en minoría afirmaron que sí había habido una injerencia con la libertad religiosa de Shabina, pero que ella había estado justificada (algo que admitían, por vía de hipótesis, incluso los jueces que sostuvieron que no había existido interferencia).

## Capítulo VIII

### Los derechos de las minorías

cuáles son las necesidades de estas mujeres. Una afirmación semejante sería impensable en un tribunal francés, que consideraría que lo que corresponde hacer es aplicar los principios de derecho público que den la solución al caso, y que la religión del jefe del establecimiento es un dato absolutamente irrelevante. Algo parecido puede decirse del procedimiento seguido en el propio establecimiento educativo. Antes de establecer su política sobre la vestimenta, la escuela había consultado con líderes musulmanes de su región, para saber si la propuesta que iba a poner en marcha se ajustaba a los requerimientos religiosos de las mujeres musulmanas. Una vez más, resulta inconcebible pensar que una escuela francesa vaya a decidir sobre la vestimenta admisible en su interior y consulte para ello previamente a los líderes religiosos.

El caso de Shabina Begum<sup>696</sup> ratificó la política británica respecto de la multiculturalidad: este tipo de problemas se resuelven mejor a nivel local, dando un fuerte margen de decisión a las autoridades políticas intermedias, en este caso las autoridades escolares. El multiculturalismo británico es una variante del liberalismo que prioriza las elecciones privadas y la no interferencia, por encima de los procesos públicos *character-building*. El multiculturalismo británico no es propiamente una filosofía de la integración, porque no hace referencia a una totalidad a la cual se dirija la integración. Es una opción privada aplicada al hecho del pluralismo, no el pluralismo celebrado como un valor público (Joppke, 2010:99; Idriss, 2006:83 y 435).

Aunque a primera vista y a partir de lo resuelto por la *House of Lords* la solución británica no parezca del todo respetuosa con los derechos de los grupos minoritarios (Shabina no pudo finalmente utilizar la vestimenta que se ajustaba mejor a sus convicciones religiosas), considerada con mayor detenimiento esta solución es bastante más receptiva a las formas de vida de esos grupos. No se debe olvidar que la escuela había consultado a los líderes religiosos antes de poner en práctica su política de vestimenta, y que la decisión final británica tiene como un argumento importante el hecho de que existían otras escuelas que permitían otros tipos de vestimenta y que estaban a disposición de Shabina.

Aunque permitir la expresión religiosa de las minorías es uno de los elementos centrales de cualquier política de reconocimiento, el derecho a la expresión religiosa no es ilimitado. El multiculturalismo tiene límites, que se encuentran no sólo en nociones como la del respeto a los derechos de terceros, sino también en las exigencias de nivel práctico que conlleva cualquier acomodamiento. A Shabina no se le había prohibido totalmente la expresión de sus creencias. Su escuela permitía algunas formas de vestimenta que eran compatibles con la interpretación que de su religión realizan

---

<sup>696</sup> Además de los documentos judiciales citados, ver las notas de prensa: *Muslim schoolgirl defends right to religious dress*, *The Guardian* (20/12/2004); *Muslim pupil wins religious dress ruling*, *The Guardian* (02/03/2005); *Schoolgirl's religious dress case to go before Lords*, *The Guardian* (03/02/2006); *Teachers warn of crisis over Muslim girl's uniform fight*, *The Guardian* (19/03/2006); *Law lords back school over Islamic dress*, *The Guardian* (22/03/2006).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

muchos musulmanes. Otras escuelas, a las que Shabina podría haber concurrido si hubiera intentado matricularse en ellas, eran todavía más permisivas. Una política de reconocimiento de la identidad de las minorías no exige que éstas tengan un derecho a manifestar sus creencias de cualquier modo y en cualquier lugar, rechazando sin justificación las alternativas razonables que se les presenten.

Además del caso de Shabina Begum, que fue el más conocido, ha habido otros en Gran Bretaña<sup>697</sup>. Así, en 2005 se produjo el caso de Aishah Azmi, una mujer musulmana que había sido contratada como profesora por una escuela. Durante la entrevista previa a su contratación, Azmi había usado un pañuelo que cubría su cabeza. Pero luego de contratada, quiso usar el *burka* en el ejercicio de sus actividades docentes. La escuela se opuso, diciendo que dificultaba la comunicación con los niños. Este argumento fue aceptado por el tribunal de primera instancia y por el de apelación. También se han presentado otros casos que involucraban a miembros de la comunidad *sij*. En 2007 el gobierno británico hizo público un manual sobre cómo debían gestionarse los conflictos sobre prendas religiosas<sup>698</sup>.

\*\*\*\*\*

Cada uno de los casos que hemos visto ha adquirido características propias, resultado no sólo de las particulares circunstancias históricas que rodearon a los eventos que dieron origen a la polémica, sino también de la configuración del régimen de gestión de la diversidad en cada país. A su vez, este último está fuertemente influenciado, cuando se trata de diversidad religiosa, por los patrones de neutralidad estatal y régimen de libertad religiosa predominantes ya que, como afirma con acierto José Casanova (2010:141-146), en sus relaciones con las nuevas religiones minoritarias, resultantes de los procesos migratorios, los Estados tienden a replicar sus modelos de separación iglesias / Estado.

Del análisis de los casos que hemos hecho más arriba pueden extraerse algunas conclusiones sobre la naturaleza, el alcance y las características de los debates, así como sobre las estrategias de los actores políticos en la búsqueda de la ratificación pública de sus posiciones. La primera diferencia, la más notoria, es la relativa al alcance de la discusión en lo relativo al ámbito de la prohibición. En los tres casos estudiados, el conflicto comenzó como una cuestión de política educativa y, más concretamente, como una discusión sobre la legitimidad de ciertas manifestaciones religiosas en el ámbito educativo. Pero mientras que en Francia y el Reino Unido la polémica se refirió al uso

---

<sup>697</sup> Ver las informaciones de prensa: *Previous cases: Religious symbols at school or work*, *The Guardian* (29/07/2008); *'Proud to be Welsh and a Sikh'. Schoolgirl wins court battle to wear religious bangle*, *The Guardian* (30/07/2008).

<sup>698</sup> Ver *Uniform dissent*, *The Guardian* (09/10/2007).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

de ciertas formas de velo por parte de los alumnos, en Alemania fue la del uso por parte de los profesores.

No es casualidad que haya sido de este modo. El debate en Francia fue respecto de los alumnos, porque está fuera de duda que la centenaria laicidad impide al maestro, funcionario público y representante de la santidad de la función educativa del Estado, identificarse como parte de un grupo religioso. Había que saber si este deber de neutralidad se extendía también a los alumnos, pero la sociedad francesa no dudaba de que se impusiera a los profesores. La situación inversa ocurría en Alemania y Gran Bretaña. La forma públicamente aceptada de gestionar las diferencias religiosas en estos países no es la laicidad al estilo francés, sino la de una postura abierta y promocional del Estado respecto de las religiones (favoreciendo, en ambos casos, a las corrientes cristianas, pero amparando también a otros grupos). Aquí no era posible dudar de que los alumnos sean libres de manifestar sus creencias religiosas, incluso en la escuela. Es por eso que en Alemania lo problemático fue la posición de los profesores. Y es también por eso que en Gran Bretaña lo que se discutía no era el uso del velo en sí, sino sólo de algunas de sus formas.

Las estrategias de gestión fueron diferentes. La tradición centralizada francesa encontró la salida que mejor se le adecuaba: regulación por vía legislativa del gobierno central. Una sola ley, una sola solución, para una sola República. En el otro extremo, en la vía británica, conforme con el liberalismo impregnado en su sociedad civil, la descentralización de las soluciones adoptó la forma más fuerte. Cada escuela es libre de decidir el tema, y sólo si aparece alguna queja al respecto intervienen los tribunales con una sentencia concreta aplicable sólo a ese caso. En Alemania, Estado federal, fueron las autoridades locales las que actuaron, a través de sus instancias legislativas y ejecutivas. La intervención del gobierno central, a través de las instancias judiciales, se limitó a balancear las soluciones locales a la luz de las garantías (federales) de respeto a los derechos humanos<sup>699</sup>.

No podemos aquí estudiar el tratamiento que han tenido los conflictos sobre el velo islámico en todos aquellos lugares en los que se han producido. Nuestro objetivo ha sido el de presentar algunos de ellos, que nos han parecido significativos para mostrar la relación entre libertad religiosa, neutralidad estatal y situación de las

---

<sup>699</sup> La elección de una u otra vía no es gratuita. Como afirma Christian Joppke (2010:22), el Estado nunca se enfrenta al velo como un actor unitario. Hay al menos una división significativa entre los tribunales, que tienden a ser lugares de protección de derechos, y las ramas políticas del Estado (parlamento y ejecutivo), donde otros valores y consideraciones predominan. Las diferentes soluciones nacionales tienden a buscar delicados equilibrios entre los componentes del proyecto político dominante (Joppke, 2010:107-126). Así, en Francia, el equilibrio que se busca es entre el republicanismo de la laicidad y el respeto a la libertad religiosa. En Gran Bretaña el multiculturalismo de hecho que surge de un proyecto político liberal y descentralizado requiere a veces algunos correctivos de *consenso racional*, para no llevar el propio multiculturalismo al nivel de la fragmentación. En Alemania, el liberalismo *denigrado* por la promoción pública del cristianismo llama a correcciones basadas en criterios de igualdad.

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

minorías religiosas. Para completar el panorama general mencionaremos rápidamente otros casos, sin detenernos en su análisis detallado.

En España, en el año 2002, a una niña musulmana de 13 años, Fátima, cuyo padre se oponía a que asistiera al colegio sin llevar el *hiyab*, le fue impedida la entrada al colegio con esa vestimenta. La niña fue primero enviada a un centro educativo concertado, pero las autoridades se opusieron a aceptarla en esas condiciones. Fue entonces enviada a otro colegio público, pero la directora del centro educativo público también se opuso, porque creía que el uso del pañuelo era una violación de los derechos civiles de la mujer. La Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid zanjó la cuestión: entendió que el derecho a la educación de la niña debía prevalecer, y que mientras no hubiera normativa legal que prohibiera la prenda, era posible que las alumnas la llevaran. Después de estar durante cuatro meses sin escolarización, la niña se incorporó finalmente al instituto público.

En 2010 hubo otro caso semejante, el de Najwa, una alumna musulmana de un instituto secundario de Pozuelo de Alarcón, que fue sancionada disciplinariamente por cubrirse la cabeza con un velo, en contra de las disposiciones del reglamento interno. Ante la insistencia del centro en mantener sin modificaciones ese reglamento, la joven decidió cambiar de establecimiento educativo. Paralelamente, sus padres iniciaron acciones legales contra la administración educativa<sup>700</sup>.

Sin intentar volver sobre las consideraciones que hicimos más arriba, sólo nos interesa señalar, en relación con el primero de los dos casos españoles, la incongruencia existente en la postura del centro educativo público que se negó a aceptar a Fátima porque creía que el uso del pañuelo era una violación de los derechos civiles de la mujer. Había, en efecto, dos posibilidades: o bien Fátima tenía suficiente discernimiento y estaba usando el velo libremente, y entonces no era posible invocar una violación de derechos civiles por el uso de una prenda que había sido libremente escogida; o bien Fátima estaba usando esa prenda por presión de su familia y de su entorno y había una verdadera lesión de los derechos civiles proveniente de una imposición coactiva en contra de su voluntad. Pero si esta segunda posibilidad era correcta, la solución del colegio era absurda, porque equivalía a rechazar la escolarización de, por ejemplo, una niña golpeada por sus padres, con el argumento de que la violencia ejercida contra la menor es una violación de sus derechos.

---

<sup>700</sup> Sobre estos dos casos ver: *Mi hija sólo irá al colegio si va cubierta*, *El País* (16/02/2002); *La Comunidad de Madrid obligará a escolarizar a la niña a pesar del pañuelo*, *El País* (17/02/2002); *San Lorenzo dividido por un pañuelo*, *El País* (18/02/2002); *Fátima empieza a estudiar en un instituto público con la cabeza cubierta por un pañuelo*, *El País* (19/02/2002); *Duras críticas de la oposición y asociaciones a la postura del gobierno*, *El País* (18/02/2002); *¿Qué va a pasar ahora con Najwa?*, *El País* (21/04/2010); *'Najwa va a seguir luchando, no se va a quitar el velo'*, *El País* (21/04/2010); *La justicia examinará la expulsión de Najwa de un colegio por llevar 'hiyab'*, *El País* (03/09/2010).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

En Bélgica, un decreto aplicable a la enseñanza francófona definió el estatuto de neutralidad religiosa de las escuelas<sup>701</sup>. La neutralidad obliga a las escuelas mismas y a los profesores, con excepción de los profesores de religión. La libertad de expresión religiosa de los alumnos debe ser respetada, con los límites del respeto de los derechos humanos, la reputación de terceros, la seguridad nacional, el orden público, la seguridad y la moral públicas, y el respeto al reglamento interno. Además, los profesores deben velar por que no se desarrollen actividades de proselitismo religioso por parte de los alumnos o dirigidas hacia ellos. En el ámbito de la enseñanza flamenca, las normas sobre neutralidad de la enseñanza no contienen disposiciones sobre el uso de símbolos religiosos<sup>702</sup>.

El informe final de la Comisión de Diálogo Intercultural de 2005 no propuso una solución expresa a la cuestión del uso del velo en las aulas<sup>703</sup>. Aunque observó que el uso del velo es el síntoma de una radicalización de ciertos alumnos, otros serían más inquietantes, como el rechazo a cursar algunas asignaturas, a participar de clases de natación, etc. La Comisión se limitó a señalar las posibilidades teóricamente existentes respecto del velo (legislación que lo prohíba, ausencia de legislación, legislación que confirme la autonomía de la que gozan los establecimientos educativos, legislación que lo permita expresamente)<sup>704</sup>.

Las discusiones europeas se repiten, en términos bastante diferentes, del otro lado del Atlántico. En Canadá, a mediados de los años '90, el velo estuvo en el foco del debate. En general el uso del velo es considerado como un problema de acomodamiento razonable para la integración de las minorías. De hecho, entre las demandas de acomodamiento religioso, las relativas a la vestimenta ocupan un lugar importante. El uso del *kirpan* de los *sij*s también fue cuestionado en las escuelas públicas<sup>705</sup>.

En los Estados Unidos una solución al estilo de la francesa sería incomprensible. Una tal restricción difícilmente pasaría el filtro de la cláusula de libre

---

<sup>701</sup> *Décret du 31 mars 1994 définissant la neutralité de l'enseignement de la Communauté française* (MB 18/06/1994); *Décret du 17 décembre 2003 organisant la neutralité inhérente à l'enseignement officiel subventionné et portant diverses mesures en matière d'enseignement* (MB 21/01/2004).

<sup>702</sup> Conseil autonome de l'Enseignement communautaire: *Déclaration de neutralité de l'Enseignement communautaire* (25/05/1989).

<sup>703</sup> Commission du Dialogue Interculturel (2005): *Rapport final et livre des auditions remis au ministre de l'Égalité des chances, de l'Intégration sociale et de l'Interculturalité Christian Dupont*.

<sup>704</sup> Sobre la situación en Bélgica, véase la página web del *Centre d'Action Laïque*, centro belga de promoción de la laicidad ligado a la Universidad Libre de Bruselas, y en particular la nota de Daout (2004) sobre la exteriorización de la pertenencia religiosa en el sector público, dentro del informe jurídico preparado por esta organización titulado *Contribution du Centre d'Action Laïque à la problématique de l'extériorisation des signes d'appartenance*.

<sup>705</sup> En Québec, el informe final de la Comisión *Bouchard-Taylor* sugirió que se permitiera el velo (junto con otras prendas religiosas, como el *kirpan*) en las aulas, porque la permisión se consideró una forma de integración que evita la formación de guetos. El caso del *kirpan* (una especie de cuchillo que es prescrito para los adeptos *sij*s) en las escuelas fue particularmente polémico, por el riesgo potencial que implica que un niño o joven de corta edad concorra a un establecimiento educativo con un objeto cortante. Los tribunales permitieron que el *kirpan* fuera llevado a la escuela, aunque bajo ciertas condiciones de seguridad (debía estar sellado, llevado bajo la ropas y periódicamente inspeccionado por las autoridades educativas).



## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

ejercicio, incluso suponiendo las restricciones impuestas por la jurisprudencia a partir del caso *Smith*. Como sostiene Martha Nussbaum (2009:354) prohibir, por ejemplo, las *kipás* y los velos en las aulas mientras se permiten las pequeñas cruces cristianas no sólo supondría una *carga sustancial* sobre el ejercicio libre de la religión no justificada por un interés estatal prevalente, sino que además violaría claramente la neutralidad estatal.

De hecho, en los Estados Unidos la presencia de símbolos religiosos en las escuelas está ampliamente aceptada, ya se trate del velo islámico o de algún otro (McGoldrick, 2006:222). En 2004 una niña musulmana fue expulsada de un colegio de Oklahoma por llevar el velo. Ante esta situación el gobierno federal demandó al distrito escolar amparando su pretensión en la 14ª enmienda. La demanda se basaba en una solicitud de acomodamiento en relación con el reglamento escolar que prohibía que los alumnos concurrieran a la escuela con pañuelos, gorras, sombreros o capuchas<sup>706</sup>.

### 2.2. EL ISLAM EN LAS CALLES

Tanto en el caso de Francia como en el de España el conflicto que había comenzado dentro del ámbito escolar tomó luego dimensiones más amplias. De la prohibición del velo en las escuelas públicas, se pasó a discutir la prohibición del ocultamiento del rostro en los lugares públicos. También en Bélgica se dio un debate semejante. Hubo diferentes iniciativas, tendientes a prohibir las prendas de vestir que ocultaran la cara, aunque estaba claro que de lo que se trataba no era de prohibir todo ocultamiento del rostro, sino de prohibir algunas prendas de vestir utilizadas por las mujeres musulmanas.

La utilización en Francia de aquellas formas de velo que ocultan la totalidad del cuerpo de la mujer, como el *burka* o el *niqab*, parece estar ligada a la presencia de corrientes islámicas salafistas. Aunque el número de salafistas en Francia no es muy grande, y la inmensa mayoría de los musulmanes que se identifican con esta corriente optan por un salafismo apolítico y no violento, el uso del velo integral es percibido por la opinión pública como un símbolo de opresión comunitaria y una amenaza a las libertades públicas<sup>707</sup>.

En este contexto, el gobierno se propuso aprobar una ley que prohibiera el velo integral en el espacio público, y solicitó al respecto un informe del Consejo de Estado. El Consejo entendió que tal prohibición sería una injerencia en la libertad de manifestar las convicciones religiosas que no podría justificarse ni por el principio de laicidad, ni

---

<sup>706</sup> Ver la información de prensa *Estados Unidos perseguirá judicialmente a los colegios que prohíban el 'hijab'*, *El País* (02/04/2004).

<sup>707</sup> Ver la opinión del especialista Samir Amghar en el documento, que se cita más abajo, de la Assemblée Nationale: *Rapport d'information fait en application de l'article 145 du Règlement au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national* (26/01/2010).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

por las ideas de dignidad o igualdad, ni por argumentos de seguridad pública. No podría fundarse sobre la laicidad, porque ella se aplica con todo su rigor a las instituciones, pero no a los individuos, salvo por las exigencias concretas de ciertos servicios públicos como la escuela. Una prohibición general podría además encontrar obstáculos en la jurisprudencia europea sobre manifestación de creencias religiosas. No podría tampoco fundarse en la protección de la dignidad, porque para la Corte Europea la dignidad se identifica con el libre arbitrio y no con una exigencia moral colectiva que se impone a la voluntad de la persona. Finalmente, la idea de seguridad pública tampoco sería suficiente para estatuir una prohibición general.

Al considerar que una prohibición destinada concretamente al velo integral sería incompatible con los principios fundamentales del derecho francés, el Consejo de Estado examinó la posibilidad de una norma que prohibiera en general el ocultamiento del rostro en el espacio público. También a este respecto la conclusión fue negativa.

“Le ha parecido que una prohibición general de la disimulación del rostro en los lugares públicos no podría establecerse sino sobre una determinada concepción del orden público, entendido como un zócalo de exigencias recíprocas y de garantías fundamentales de la vida en sociedad. Pero tal concepción, jurídicamente sin precedentes, sería expuesta a un serio riesgo de censura constitucional o convencional, lo que impide recomendarla. Sin embargo, el orden público entendido en su sentido tradicional, aunque no podría autorizar una prohibición general, constituiría un fundamento para una prohibición parcial”<sup>708</sup>.

El Consejo consideró que la prohibición general del ocultamiento del rostro en los lugares públicos, y no sólo la prohibición del velo integral, sería una injerencia con la libertad personal y la vida privada (entre otras libertades constitucionales) sólo justificable a la luz de un concepto de orden público muy amplio nunca utilizado por el Consejo de Estado, y que incluye una exigencia de afirmación coactiva de la igual pertenencia de cada individuo al cuerpo social. El principio de igualdad, por su parte, no podría servir para restringir la libertad de los individuos, porque dado que se trata del uso de una prenda que es voluntariamente aceptado, ello implicaría usar el principio de igualdad en contra de la persona a la que se intenta proteger.

Además, como no se han suscitado problemas generalizados de seguridad pública, este argumento tampoco podría ser invocado para una prohibición general del ocultamiento del rostro. La seguridad pública sólo podría ser un fundamento para una prohibición parcial, si ella se da en circunstancias especiales (controles de seguridad o de identidad, por ejemplo)<sup>709</sup>.

Paralelamente, una Comisión parlamentaria recomendó la adopción de una resolución que declarara que el *burka* es contrario a los valores de la República. Sin

---

<sup>708</sup> Conseil d'État: *Étude relative aux possibilités juridiques d'interdiction du port du voile intégral. Rapport adopté par l'assemblée générale plénière du Conseil d'Etat (25/03/2010)*, traducción nuestra.

<sup>709</sup> Conseil d'État: *Étude relative aux possibilités juridiques d'interdiction du port du voile intégral. Rapport adopté par l'assemblée générale plénière du Conseil d'Etat (25/03/2010)*.

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

embargo, no propuso una ley que directamente prohibiera su uso y debió admitir que, aunque muchos parlamentarios se mostraban favorables a una tal ley de prohibición general, esta actitud no era unánime. Sí se propuso, en cambio, una ley de prohibición limitada, que se aplicara al transporte público y a los edificios públicos<sup>710</sup>.

El diputado André Gerin, que había presidido la Comisión parlamentaria y que era individualmente favorable a una prohibición general del ocultamiento del rostro en el espacio público, manifestó que una tal disposición tendría como objetivo la protección de los propios musulmanes.

“Es una ley para decir ‘stop’ y hacer retroceder esta deriva comunitarista e integrista. [...] Se busca neutralizar a los fundamentalistas que instrumentalizan lo religioso y el Islam, haciendo un daño considerable a los franceses de confesión musulmana. [...] La ley] busca permitir a la segunda religión de Francia encontrar su lugar en el respeto de la laicidad y de la República” (Gerin, 2010, traducción nuestra).

A pesar de la opinión contraria del Consejo de Estado, el gobierno avanzó en la prohibición, lo que implicaba minimizar los riesgos de posible censura constitucional posterior. La minimización del riesgo se basaba en varios factores (De Galembert, inédito:19-21). En primer lugar, el gobierno seguía la línea antes fijada por la Comisión Stasi, que había construido una idea públicamente aceptada del velo como signo de una práctica sectaria, que no debía ser amparada por la libertad religiosa; y había asociado su uso a la corriente salafista identificada como enemiga de la República. En segundo lugar, el gobierno se apoyaba sobre la invención del concepto de *orden público inmaterial*, para el cual intentaba encontrar precedentes a pesar de la opinión contraria del propio Consejo de Estado. En tercer lugar, el ejecutivo enfatizaba el rol político de los cuerpos electivos, priorizando la actuación del legislativo, como encarnación de la voluntad general, por encima del razonamiento legal abstracto de los tribunales.

La ley fue finalmente aprobada en 2010. Las exigencias de generalidad y abstracción que se suponen propias de toda legislación hicieron que ella no prohibiera concretamente el velo integral islámico sino genéricamente toda forma de ocultamiento del rostro en el espacio público. Su primer artículo estableció, en efecto, que

“nadie puede, en el espacio público, llevar una vestimenta destinada a ocultar su rostro”<sup>711</sup>.

Aunque la ley se presentaba como una norma general y *prima facie* neutra, era de hecho una ley para prohibir el uso del *burka* y del *niqab* (Fatin-Rouge Stéfanini y

---

<sup>710</sup> Assemblée Nationale: *Rapport d'information fait en application de l'article 145 du Règlement au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national* (26/01/2010).

<sup>711</sup> *Loi numéro 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*. La traducción es nuestra. Ver: *Le Conseil constitutionnel valide l'interdiction du port du voile intégral*, *Le Monde* (07/07/2010); *L'Assemblée vote l'interdiction du voile intégral*, *Libération* (13/07/2010); *Burqa : remous autour du projet d'interdiction*, *Libération* (23/04/2010); *Le Parlement vote l'interdiction du voile intégral*, *Le Monde* (14/09/2010); *La loi interdisant le port du voile intégral diversement appliquée*, *Le Monde* (12/04/2011); *Premières condamnations pour port du voile intégral en France*, *Le Monde* (22/09/2011).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

Philippe, 2011). A continuación, el segundo artículo delimitó qué es lo que se ha de entender por espacio público, y reconoció una serie de excepciones al principio general del artículo precedente.

“I- Para la aplicación del artículo 1, el espacio público está constituido por las vías públicas, así como los lugares abiertos al público o afectados a un servicio público. II- La prohibición prevista en el artículo 1 no se aplica si la vestimenta está prescrita o autorizada por disposiciones legislativas o reglamentarias, si ella está justificada por razones de salud o por motivos profesionales, o si ella se inscribe en el marco de prácticas deportivas, de fiestas o de manifestaciones artísticas o tradicionales”.

Los argumentos utilizados por los partidarios de la prohibición eran semejantes a los usados antes en relación con las escuelas. Se invocaba la igualdad entre hombres y mujeres, pero también la idea de que la República no puede permitirse un tal repliegue identitario comunitarista<sup>712</sup>. La cuestión de los símbolos religiosos era así estrechamente vinculada a los principios fundadores de la República (Koubi, 2004:326). La prohibición se vinculaba a la pertenencia republicana; en última instancia, se buscaba reforzar un mecanismo de asimilación en los valores republicanos de los grupos inmigrantes, asimilación que no se había producido naturalmente como tal vez se pensó en algún momento que sucedería.

Dado el precedente del informe desfavorable del Consejo de Estado, los riesgos de una eventual censura constitucional eran grandes. Por ello, los presidentes de ambas asambleas legislativas decidieron enviar la ley al Consejo Constitucional. La decisión del Consejo Constitucional supuso la entrada de un nuevo actor en la historia del velo en Francia. Hasta esta decisión, en efecto, había sido frecuentemente el Consejo de Estado el que se había pronunciado sobre los casos de velo en las escuelas.

El recurso al Consejo Constitucional era el resultado de una estrategia legislativa que intentaba evitar el activismo judicial de algunos grupos, que podrían cuestionar la ley con base en su libertad religiosa. Se intentaba tener una decisión preventiva que afirmara la constitucionalidad de ley evitando así un cuestionamiento posterior. Esta situación era todavía más evidente si se tiene en cuenta una reforma constitucional de 2008 que permitió a los altos tribunales del Estado (el Consejo de Estado y la Corte de Casación) deferir una cuestión de constitucionalidad al Consejo Constitucional si se invoca una violación de derechos fundamentales. Hasta ese momento sólo había sido posible un control judicial ex-ante, impulsado por las

---

<sup>712</sup> En el año 2008, el Consejo de Estado francés negó la nacionalidad francesa a una mujer marroquí, casada con un nacional francés, por llevar habitualmente el *burka* (Conseil d'État: *Mme. M.* [27/06/2008]). El Consejo de Estado entendió que la actitud de la mujer era un rechazo de los valores en los que se asienta el pacto republicano, en concreto la igualdad de sexos. Y que la laicidad francesa impide reconocer excepciones a los principios básicos en función de creencias religiosas. Al respecto puede verse Bienkowski *Has France taken assimilation too far? Muslim beliefs, French national values and the June 27, 2008 Conseil d'État decision on Mme. M.* (2010).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

autoridades ejecutivas o legislativas, pero no un control ex-post promovido por particulares (De Galembert, inédito:3-4).

El Consejo Constitucional avaló la compatibilidad entre la norma legislativa y el texto constitucional<sup>713</sup>. Uno de los puntos en debate era si el orden público debía entenderse en un sentido restringido como lo había hecho el consejo de Estado; o si por el contrario había que hacer una lectura más amplia del concepto de orden público. El Consejo Constitucional consideró que la ley tenía la legítima finalidad de proteger el orden público, y aunque no hizo referencia expresa a la distinción que recién nombramos, autorizó tácitamente una definición amplia e inmaterial del orden público. El Consejo consideró que la ley tenía por objeto responder a las prácticas de disimulación del rostro en el espacio público, y que

“[...] el legislador ha estimado que tales prácticas pueden constituir un peligro para la seguridad pública y desconocen las exigencias mínimas de la vida en sociedad; que ha estimado igualmente que las mujeres que ocultan su rostro, voluntariamente o no, se ubican en una situación de exclusión y de inferioridad manifiestamente incompatible con los principios constitucionales de libertad e igualdad; que al adoptar las disposiciones deferidas, el legislador ha completado las reglas hasta ahora reservadas a situaciones puntuales con la finalidad de proteger el orden público”<sup>714</sup>.

El Consejo Constitucional sólo agregó una salvedad, según la cual debía mantenerse el equilibrio entre el orden público y los derechos constitucionalmente protegidos, y por ello

“[...] la prohibición de ocultar el rostro en el espacio público no podría, sin implicar una violación al artículo 10 de la Declaración de 1789, restringir la libertad religiosa en los lugares de culto abiertos al público [...]”<sup>715</sup>.

La opinión del Consejo Constitucional fue generalmente aceptada. De hecho, prácticamente no hubo reacciones públicas (De Galembert, inédito:22), más allá de algunas opiniones de especialistas de derecho constitucional que cuestionaron la decisión. Para estos constitucionalistas, la decisión era jurídicamente débil, y sólo podía entenderse como una reacción frente a la creciente islamofobia de la sociedad francesa.

Así, para opinión doctrinaria (Fatin-Rouge Stéfanini y Philippe, 2011) la argumentación del Consejo Constitucional fue, en primer lugar, excesivamente superficial, ya que las normas de referencia utilizadas para el control de constitucionalidad fueron simplemente enunciadas, prácticamente sin argumentación. En segundo lugar, el Consejo Constitucional utilizó, como vimos más arriba, una noción altamente controvertida de orden público, que superaba el orden material y exterior como había sido tradicionalmente considerado por la jurisprudencia francesa. Así, el

---

<sup>713</sup> Ver *Les sages valident la loi sur la burqa*, *Le Figaro* (07/10/2010); *Conseil Constitutionnel – La loi interdisant le voile intégral validée par les Sages*, *Le Point* (07/10/2010).

<sup>714</sup> Conseil Constitutionnel: *Décision n° 2010-613 DC* (07/10/2010), traducción nuestra.

<sup>715</sup> Conseil Constitutionnel: *Décision n° 2010-613 DC* (07/10/2010), traducción nuestra.

## **Capítulo VIII**

### **Los derechos de las minorías**

concepto de orden público se integró también un orden público inmaterial, fundado sobre una concepción legislativa del orden y de la libertad. Finalmente, el control de proporcionalidad fue una mera fachada, limitándose a un control mínimo destinado a excluir un error de apreciación de parte del legislador.

Como explican los mismos autores (Fatin-Rouge Stéfani y Philippe, 2011) difícilmente se podía invocar la laicidad en ayuda de la prohibición, y esto por dos razones. Por un lado, el uso del velo no es necesariamente una práctica religiosa, sino que puede también ser una expresión cultural o ideológica. Por otro lado, la ley engloba todos los casos de ocultamiento del rostro, precisamente para evitar la crítica de que estigmatiza a una religión en concreto, con lo cual se incluyen supuestos que no tienen nada que ver con la religión.

Además, agregamos nosotros, la laicidad no podría ser invocada porque en la interpretación generalmente aceptada ella obliga a los agentes públicos y en algunos casos a los particulares cuando actúan en relación con un servicio público. Pero de ningún modo puede imponerse un deber de neutralidad a los particulares por el solo hecho de estar ubicados en un espacio público en el sentido físico del término. Como manifestó el consejero de Estado Rémy Schwartz (2010) antes de la aprobación de la ley, en un marco de Estado laico, regular una expresión religiosa fuera del servicio público y con independencia de toda amenaza al orden público plantea un serio problema, porque fuera del marco del servicio público y si no hay amenaza al orden público (en su sentido restringido y material), no es posible restringir el ejercicio de la libertad individual.

Los promotores de la ley hicieron una interpretación tergiversada de lo que había dicho el Consejo de Estado. Éste había manifestado que una prohibición general no podría considerarse compatible con los principios fundamentales del derecho francés. Los promotores de la ley interpretaron, interesadamente, que lo que el Consejo de Estado había dicho era que no podía aprobarse una ley que estigmatizara una categoría particular de ciudadanos. Por eso, como sostuvo André Gerin (2010), uno de los promotores de la ley, una prohibición general del ocultamiento del rostro en el espacio público no estaría sometida a cuestionamiento constitucional, porque no estigmatizaba a nadie en particular.

La interpretación de la opinión del Consejo de Estado era doblemente interesada. En primer lugar, porque es cierto que, una de las afirmaciones que había hecho el Consejo de Estado era que no se podía estigmatizar a una categoría particular de ciudadanos prohibiendo el uso del velo integral. Pero esto era sólo un aspecto de la cuestión. La opinión del Consejo de Estado era más general: no es viable no sólo la prohibición general del velo integral, sino toda prohibición general de disimulación del rostro en el espacio público. El modo en que Gerin planteó las cosas hacía decir al Consejo de Estado menos de lo que realmente había dicho.

## Capítulo VIII

### Los derechos de las minorías

Pero era además una opinión interesada porque reconocía abiertamente que se trataba de un subterfugio legal para eludir una eventual censura constitucional. Gerin en ningún momento de su discurso se refirió al carácter nocivo, antirrepublicano o discriminatorio *del ocultamiento del rostro*. Se refirió en cambio al carácter nocivo, antirrepublicano o discriminatorio *del velo integral*. Pero a pesar de que su oposición era al velo, y no al ocultamiento del rostro en general, dijo que promovería junto con otros legisladores una ley sobre el ocultamiento del rostro. Estaba reconociendo abiertamente que la redacción de la ley era en realidad una estratagema para prohibir el velo sin decir que se lo está prohibiendo. ¿No era esto acaso una forma de estigmatizar a un grupo social?

\*\*\*\*\*

En 2010, el Senado español aprobó una proposición en la que solicitaba al Gobierno que promoviera las reformas legales y reglamentarias necesarias para que se prohibieran las prendas que ocultan el rostro de las personas en los espacios públicos. El principal argumento invocado era la lesión a la igualdad entre hombres y mujeres, por lo que los autores creían que la mejor forma de hacer efectiva la medida era mediante una reforma al reglamento de la ley de igualdad.

El hecho mismo de que el argumento central del debate fuera el de la dignidad de la mujer muestra que no se estaba hablando de la prohibición de ocultar el rostro (un hombre puede llevar el rostro oculto por un pasamontañas, por ejemplo) sino de la prohibición de ocultar el rostro *de las mujeres en virtud de un mandato religioso*. Incluso muchos de los que estaban en contra del proyecto coincidían en que el velo integral es una forma de opresión de la mujer, aunque creían que no eran necesarias nuevas normas, sino que bastaba con la aplicación de las existentes para luchar contra él<sup>716</sup>.

Por la misma época, muchos ayuntamientos decidieron prohibiciones semejantes, en su mayoría para los edificios públicos dependientes de la autoridad municipal. La mayoría de estos ayuntamientos están en la comunidad autónoma de Cataluña, y en el grupo se incluye a la ciudad de Barcelona<sup>717</sup>. Una de las decisiones

---

<sup>716</sup> Ver las siguientes informaciones de prensa: *El Senado pide que se prohíba el "burka" con los votos de PP, CiU y UPN, El Mundo* (23/06/2010); *CiU apoya al PP en el último minuto para aprobar el veto al 'burka' en el Senado, El País* (23/06/2010); *La Cámara Baja se opone a prohibir el 'burka' en espacios públicos, El Mundo* (20/07/2010); *El Congreso rechaza que se prohíba el uso del 'burka', El País* (20/07/2010).

<sup>717</sup> Ver las siguientes informaciones de prensa: *Lleida es ya la primera ciudad española que prohíbe el 'burka' en edificios públicos, El País* (28/05/2010); *El Ayuntamiento de El Vendrell aprueba el veto al 'burka' tras un crispado pleno, El País* (11/06/2010); *Coín será el primer municipio andaluz en prohibir el 'burka', El País* (13/06/2010); *Barcelona prohíbe el acceso a las instalaciones municipales con 'burka', El País* (14/06/2010); *El veto al 'burka' fracasa en Reus, El País* (19/06/2010); *Manresa limitará el uso del 'burka' y Terrassa reclama una regulación oficial, El País* (22/06/2010); *L'Hospitalet prohíbe el velo integral*

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

municipales, la del ayuntamiento de Lleida, fue judicialmente recurrida por un colectivo musulmán. Por un lado, se alegaba la violación del derecho a la libertad religiosa y del principio de igualdad. Por otro lado, se invocaban cuestiones formales respecto de la competencia del ayuntamiento para legislar en la materia. Los tribunales convalidaron la prohibición municipal, y el asunto está pendiente de resolución en el Tribunal Supremo<sup>718</sup>.

Para un sector de los especialistas jurídicos españoles la prohibición se justifica como forma de hacer frente a un *extremismo identitario* (Areces, 2011). Para esta opinión, el respeto a *otras culturas y otras tradiciones* debe ser posible siempre que las mismas no atenten contra los derechos fundamentales de la persona o los elementos integrantes del orden público. El uso del velo integral atentaría tanto contra lo uno como contra lo otro, porque sería contrario al orden público y además lesionaría los derechos fundamentales de las mujeres, en concreto, el derecho a la dignidad personal, a la igualdad efectiva y la no discriminación (Areces, 2011).

A nuestro juicio esta opinión adolece de tres grandes vicios. En primer lugar, considera que hay violación de los derechos de las mujeres. Esto sólo sería posible, sin embargo, si se tratara de una imposición coactiva del uso del velo. Como insistiremos más abajo, esto no puede presumirse en todos los casos. En segundo lugar, se asume que el uso del velo integral es en sí mismo y sin considerar las circunstancias, contrario al orden público. Este punto de vista sólo puede sostenerse, como hemos visto en el caso francés, haciendo uso de una noción amplia e inmaterial del orden público, que incluya las buenas costumbres o las formas de vida de la comunidad como valores integrantes de ese orden. Se afirma así la concepción asimilacionista en la relación de las mayorías con las minorías de la que hemos hablado al comienzo de este capítulo. En tercer lugar, se hace una lectura en términos de oposición de culturas (lo que queda patente en las expresiones que hemos colocado en cursiva más arriba, cuando la autora citada se refiere a *otras culturas*), de las cuales una es favorecida, a tal punto que entra ella misma dentro del concepto de orden público, y la otra debe subordinarse.

La idea de oposición entre culturas recuerda a la posición de Giovanni Sartori, que citamos más arriba en este mismo capítulo. De hecho, se presenta explícitamente la cuestión del velo como un conflicto entre el *Islam y la democracia* (Areces, 2008; 2010). Como ya insinuamos, se trata de una generalización simplista y, por ello, falsa. Está claro que, dentro de la tradición islámica y en particular en algunas de sus interpretaciones, pueden existir prácticas no del todo conformes con los principios de un

---

en las instalaciones municipales, *El País* (22/06/2010); *Cunit prohíbe el 'burka' en instalaciones municipales*, *El País* (28/06/2010); *Lleida multará hasta con 600 euros a las mujeres que lleven 'burka'*, *El País* (02/07/2010); *Martorell prohíbe el uso del 'burka' en edificios públicos*, *El País* (21/07/2010); *Un municipio de Madrid se suma al veto del 'burka'*, *El País* (27/07/2010); *Galapagar prohíbe el 'burka' en las dependencias municipales*, *El País* (27/07/2010); *Cervera acuerda prohibir el uso del velo integral islámico en los edificios municipales*, *El País* (30/07/2010).

<sup>718</sup> *El Supremo decidirá sobre la prohibición del 'burka' en Lleida*, *El País* (28/10/2011).



## **Capítulo VIII**

### **Los derechos de las minorías**

derecho liberal. Sin embargo, no se puede presentar al Islam, globalmente y sin más precisión, como enfrentado con la democracia.

Es cierto que el velo puede tener una interpretación religiosa o meramente cultural. En cualquier caso, su uso está amparado en principio por las libertades públicas (la libertad religiosa, en el primer caso; la libertad de expresión o el derecho a la propia imagen, en el segundo). Así, no puede ser prohibido mientras no exista peligro para el orden público o para los derechos de terceros (Gutiérrez del Moral, 2010). Desde luego, debe interpretarse el orden público en su sentido estricto y material, y no como forma de proteger una cultura mayoritaria.

Además, si la mujer actúa voluntariamente en ejercicio de su libertad es difícil justificar la existencia de discriminación por el solo hecho de usar el pañuelo islámico o incluso el velo integral. Y ello independientemente de que se pueda considerar que esta opción personal confirma la posición inferior que ocupa la mujer en la sociedad islámica frente al varón (Gutiérrez del Moral, 2010), porque se trata en todo caso de una libre elección de la mujer.

Finalmente, la neutralidad del Estado no puede invocarse en ayuda de la prohibición, porque ella no es un límite a la libertad religiosa, sino por el contrario, un compromiso estatal que la refuerza. La neutralidad, lo hemos visto en el capítulo VI, puede ser exigida a la esfera pública estatal entendida como ámbito de actuación de los agentes estatales (y aún así con diversos grados de exigencia, según el criterio interpretativo que se adopte) pero no se aplica a toda la esfera pública (estatal o no estatal) entendida en su sentido de espacio público físico para limitar las libertades de los particulares.

\*\*\*\*\*

Una vez más no podemos aquí referirnos a todos los supuestos en los que se ha discutido la prohibición del velo en el espacio público. Haremos sólo un rápido repaso para completar una visión panorámica.

En los Países Bajos no hay ninguna prohibición general, pero sí algunas disposiciones parciales (por ejemplo, las facultades de la policía para la identificación de personas o normas aplicables al transporte público). Algunos ayuntamientos, por su parte, han prohibido el uso del velo integral en su ámbito territorial. Una situación parecida se da en Italia. En Suiza tampoco hay una prohibición general, aunque sí algunas disposiciones que se aplican a los agentes de la administración pública en ejercicio de sus funciones. Tampoco en Dinamarca, el Reino Unido, Austria ni en Alemania hay una disposición prohibitiva general.

En Bélgica se aprobó una prohibición general, por parte de la Cámara de Representantes, en 2010. Sin embargo, la posterior disolución del Parlamento impidió

## **Capítulo VIII** **Los derechos de las minorías**

que ella fuera votada por el Senado. La proposición de ley fue nuevamente aprobada en 2011 y se encuentra hoy vigente. En virtud de la ley se introdujo una reforma al Código Penal por la cual se castiga, salvo existencia de una disposición legal contraria, a todos aquellos que

“[...] se presenten en los lugares accesibles al público con la cara enmascarada u oculta, en todo o en parte, de manera que no sean identificables”<sup>719</sup>.

La ley excepciona los casos en los que el ocultamiento del rostro se deba a la aplicación de reglamentos de trabajo u ordenanzas de policía, o que se haga en ocasión de actividades festivas<sup>720</sup>.

### **2.3. EL VELO EN LAS INSTANCIAS INTERNACIONALES**

La controversia sobre el uso del velo islámico llegó también a las instancias internacionales de protección de los derechos humanos. Particularmente activo a este respecto ha sido el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, aunque también el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas trató de un caso relativo al velo. En general, se trataba de instancias recursivas frente a soluciones de derecho interno que no satisfacían a los actores involucrados.

El primer caso resuelto por el Tribunal Europeo, y tal vez el más relevante porque fue decidido por la Gran Sala, tuvo su origen en 1998 cuando un reglamento administrativo prohibió que los varones asistieran con barba y que las mujeres llevaran el velo en las universidades turcas. Leyla Sahin, estudiante de medicina, debió abandonar sus estudios en Turquía por negarse a retirarse el velo. El Tribunal convalidó la prohibición como compatible con el Convenio, al entender que el principio de laicidad del derecho turco daba suficiente base para la prohibición.

“La Corte estima que, cuando se aborda la cuestión del pañuelo islámico en el contexto turco, no se puede hacer abstracción del impacto que puede tener el uso de este símbolo, presentado o percibido como una obligación religiosa imperativa, sobre aquellos que no lo usan. Entran en juego [...] la protección de los ‘derechos y libertades de otros’ y el ‘mantenimiento del orden público’ en un país en el que la mayoría de la población, manifestando un profundo apego a los derechos de las mujeres y a un modo de vida laico, adhiere a la religión musulmana. Una

---

<sup>719</sup> *Loi visant à interdire le port de tout vêtement cachant totalement ou de manière principale le visage*, traducción nuestra. Ver *L'interdiction de la burqa est votée*, *Le Soir* (28/04/2011).

<sup>720</sup> En el libro de McGoldrick *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe* (2006) puede encontrarse un análisis del tratamiento que ha recibido la cuestión del velo en diferentes países en Europa (Francia, Alemania, Suiza, Reino Unido, España, Italia, Bélgica, Países Bajos, Turquía) y fuera de Europa (Estados Unidos, Trinidad, Uzbekistán, Afganistán, Singapur, Arabia Saudita, Irán).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

limitación en la materia puede entonces verse como una respuesta a una ‘necesidad social imperiosa’ [...]’<sup>721</sup>.

El nudo del problema era la cuestión de la proporcionalidad de la medida restrictiva de la libertad religiosa, es decir, su justificabilidad en una sociedad democrática. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos la entendió cumplida bajo el amparo de la igualdad y la laicidad constitucionalmente previstas en Turquía como modo de proteger el sistema democrático. El concepto de *necesidad* depende, desde luego, de la concepción que la sociedad democrática tiene de sí misma. El Tribunal mediante la sentencia en el asunto *Sahin* vino a decir que una lectura republicana fuerte de las necesidades democráticas no es contraria al Convenio Europeo (lo cual no equivale a decir, evidentemente, que esa sea la solución políticamente más convincente, consideración que escapa a la jurisdicción del Tribunal). En el asunto *Köse*, y también contra Turquía, la Corte convalidó una prohibición semejante pero referida a las escuelas primarias<sup>722</sup>.

Más allá de las críticas que puedan hacerse a la sentencia en el plano de la dogmática jurídica<sup>723</sup>, en el plano político ella implica convalidar una postura de asimilación en los principios del republicanismo que parece poco respetuosa de la idea de autonomía individual. En el último apartado de este capítulo volveremos sobre el punto.

Si nos detenemos en el caso francés, vemos que varios estudios se pronunciaron en el sentido de que la ley de 2004 era compatible con el Convenio (Flauss, 2004:322-324; Camby, 2005:9; Debet, 2004:247). Incluso el Consejo Constitucional, en una decisión de 2004 en la que trató tangencialmente el tema, pareció

---

<sup>721</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Leyla Sahin c/Turquía*, Gran Sala (10/11/2005), párrafo 115., traducción nuestro. Puede verse una síntesis de la línea argumental de la sentencia en Chueca Sancho (2005b) *La prohibición del velo islámico no viola los derechos humanos*.

<sup>722</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Köse y otros c/Turquía* (24/01/2006), decisión de inadmisibilidad.

<sup>723</sup> Se ha dicho que la sentencia incurre en tres errores (Relaño Pastor y Garay, 2006). En primer lugar, aceptaría sin cuestionar el concepto de laicidad turca, sin tener en cuenta que cuanto más afectada se vea la esfera estrictamente privada por las medidas adoptadas por el Estado, mayor es el margen de control del Tribunal y menor la discrecionalidad estatal. En otras palabras, que tratándose de medidas con una fuerte injerencia en la vida privada de los individuos el Tribunal no puede limitarse a aceptar laxamente la compatibilidad entre el Convenio y una opción política estatal por el mero hecho de que ésta sea alegada por el Estado. Así, el Tribunal aceptaría el concepto de laicidad como neutralidad en el sentido que lo entiende el Estado turco, concepto en parte contradictorio ya que Turquía no es para nada neutral con las religiones y el Estado dirige asuntos internos del Islam. En segundo lugar, el Tribunal olvidaría que la prohibición del velo es consecuencia de normas dictadas por un gobierno llegado al poder mediante un golpe de Estado. Este segundo cuestionamiento no parece, sin embargo, tener la solidez suficiente. En efecto, el Tribunal tiene que decidir sobre la materia litigiosa que se le presenta. En el caso, se discutía la legitimidad de la prohibición del velo, no si Turquía era un país más o menos democrático al momento de adoptarse la disposición. En tercer lugar, el Tribunal aceptaría acríticamente la posición turca de que el uso del velo es una manifestación pública de fundamentalismo, asumiendo que quien usa velo no lo hace como resultado de su propia autonomía individual sino como consecuencia de presiones externas.

## Capítulo VIII

### Los derechos de las minorías

dar a entender que la ley podía pasar el control europeo<sup>724</sup>. Lo mismo puede decirse de la decisión del Consejo de Estado de 2004 que, al evaluar la circular de ese mismo año, avaló indirectamente la compatibilidad entre la ley y la Convención Europea<sup>725</sup>. En 2008 dos sentencias del Tribunal Europeo reforzaron esta interpretación. Aunque las dos sentencias de 2008 no se refirieron a la ley de 2004, porque los hechos se habían producido con anterioridad, ellas tienen un alcance más amplio, en cuanto convalidan, en términos generales, las restricciones que Francia pueda imponer en nombre de la laicidad, de modo que es previsible que si la ley de 2004 llega al Tribunal Europeo, éste la convalidaría (Chelini-Pont y Girard, 2009:2-11).

En los casos *Dogru* y *Kervanci* dos estudiantes de nacionalidad francesa, que fueron expulsadas de su establecimiento escolar por negarse a retirar el velo islámico durante las clases de educación física en forma reiterada, recurrieron a la Corte Europea, alegando la violación de su libertad religiosa, en cuanto veían en la prohibición de llevar el velo y la consecuente sanción disciplinaria de expulsión una violación de su derecho a la manifestación religiosa; y también una violación de su derecho de instrucción. La Corte rechazó que existiera violación de la libertad religiosa, ya que las restricciones impuestas por Francia a la libertad religiosa en nombre de la laicidad fueron entendidas como compatibles con el Convenio. La presunta violación del derecho a la instrucción también fue rechazada, porque existía un mecanismo de escolarización a distancia<sup>726</sup>.

El Tribunal aplicó su criterio de entender justificadas las restricciones a las libertades cuando hay previsión legal, finalidad legítima y proporcionalidad. La finalidad legítima aparecía en el hecho de que el Tribunal interpretó que un signo religioso ostentoso puede constituir para los menores una fuente de presión y de exclusión. La proporcionalidad (que el Tribunal identifica con la necesidad de la medida en una sociedad democrática) podía verse en el hecho de que la medida no pone en cuestión la libertad de conciencia, y no tiene más que un efecto limitado y temporal, máxime cuando se trata de un ámbito (el de las relaciones del Estado con las iglesias) en el que no existe un consenso europeo, por lo que los Estados tienen un cierto margen de apreciación. El requisito más difícil de cumplir era el de la previsión legal, dado que al momento del conflicto no existía en Francia todavía ninguna norma legal que prohibiera el uso del velo. El Tribunal encontró ese sustento legal en el conjunto del ordenamiento

---

<sup>724</sup> Al evaluar la compatibilidad entre el tratado que establecía la Constitución Europea (y que incorporaba una Carta de Derechos Fundamentales que reconoce la libertad religiosa) y la Constitución Francesa, el Consejo constitucional se expidió sobre el principio constitucional francés de laicidad. Dado que la Carta debe interpretarse conforme a las tradiciones constitucionales de los Estados miembros y conforme al Convenio Europeo de derechos humanos, y dado que la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos no ha hallado obstáculo a las limitaciones a la expresión religiosa fundadas en la laicidad, el Consejo de Estado francés sostiene que no habría incompatibilidad entre el principio de laicidad de la Constitución Francesa y la Carta de Derechos Fundamentales de la UE.

<sup>725</sup> Conseil d'État: *Union française pour la cohésion nationale* (08/10/2004).

<sup>726</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Dogru c/Francia* (04/12/2008); Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Kervanci c/Francia* (04/12/2008).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

jurídico, interpretado según la opinión consultiva del Consejo de Estado de 1989 (que, sin embargo, no tiene efecto vinculante en el derecho francés).

Fuera del ámbito escolar, el mismo criterio antes señalado fue aplicado en el caso *El Morsli* para justificar la exigencia de retirarse un velo a la entrada de un consulado<sup>727</sup>. También está justificado que los controles de seguridad de los aeropuertos exijan el retiro de un turbante, como lo sostuvo el Tribunal en el caso *Phull*<sup>728</sup>. Sin embargo, el interés del Estado en el mantenimiento de la laicidad no puede ir tan lejos como para prohibir en forma general determinadas vestimentas religiosas en los ámbitos públicos. Así, en el caso *Ahmet Arslan*, el Tribunal decidió que es contraria al Convenio la prohibición (y la consiguiente penalización) de la utilización de turbantes en ámbitos públicos que no son establecimientos públicos. Se trataba de un grupo de personas que habían sido condenadas por utilizar esos turbantes en la calle, a la entrada de una mezquita<sup>729</sup>. Precisamente por las consideraciones vertidas en este último caso, parece que una prohibición general de ocultamiento del rostro en el espacio público no pasaría el filtro del Tribunal Europeo.

El Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas también resolvió un caso relativo al uso de símbolos religiosos en el ámbito público.

“El Comité considera que la libertad de manifestar la religión comprende el derecho a usar en público ropas o atuendos que estén en conformidad con la fe o religión del individuo. Por otra parte, considera que impedir a una persona que porte prendas religiosas en público o privado puede constituir una violación del artículo 18, apartado 2, que prohíbe toda medida coercitiva que pueda menoscabar la libertad de los individuos de tener o adoptar una religión. [...] El Comité recuerda, sin embargo, que la libertad de manifestar la religión o las creencias no es absoluta y puede estar sujeta a limitaciones, prescritas por ley y necesarias para proteger la seguridad pública, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos fundamentales y libertades de terceros (artículo 18, párrafo 3, del Pacto). En el presente caso [...] el Comité toma nota de que el Estado Parte no ha invocado ningún motivo concreto de que la restricción impuesta haya sido necesaria en el sentido del artículo 18, apartado 3”<sup>730</sup>.

Si bien sostuvo que, en el caso, la sanción aplicada por el uso del velo islámico había sido injustificada, dejó abierta la puerta a prohibiciones concretas en tanto hubiese una justificación por parte del Estado (justificación que el Estado no había dado en ese caso).

<sup>727</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *El Morsli c/Francia*, (04/03/2008), decisión de inadmisibilidad.

<sup>728</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Phull c/Francia* (11/01/2005), decisión de inadmisibilidad, apartado sobre el derecho aplicable.

<sup>729</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Ahmet Arslan y otros c/Turquía* (23/02/2010).

<sup>730</sup> Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas: *Raihon Hudoyberganova c/Uzbekistán*, CCPR/C/82/D/931/2000 (05/11/2004).

### **3. EL RESPETO A LAS MINORÍAS**

En el primer apartado de este capítulo hemos defendido una perspectiva multicultural desde un punto de vista liberal. Aquí intentaremos sostener esa posición con apoyo en el ejemplo del velo islámico que venimos de estudiar. Señalaremos que, desde la perspectiva multiculturalista liberal que defendemos, no hay razón alguna para prohibir el uso del velo islámico en el espacio público (considerando éste en su sentido físico) y que, además, en algunos casos en los que existen reglas generales sobre el uso de determinadas vestimentas (como en las escuelas) hay una razón suficiente para hacer excepción a esas reglas y permitir su uso (subapartado 1). Finalmente, hablaremos sobre la relación que existe entre las reivindicaciones identitarias de las minorías y los procesos de secularización de los que hemos hablado en otros capítulos (subapartado 2).

#### *3.1. ¿QUÉ ARGUMENTOS PARA LA PROTECCIÓN DE LAS MINORÍAS?*

Las tres tradiciones políticas a las que nos hemos venidos refiriendo insistentemente a lo largo de este trabajo, la liberal, la republicana y la comunitarista, en tanto que suponen aproximaciones diferentes sobre la ubicación de la religión en un contexto democrático, implican también formas diferentes de resolución de los conflictos en torno del reconocimiento de las identidades de las minorías.

Como ya anunciamos, aquí nos situaremos en una posición liberal, intentando defender un modelo multicultural coherente con el liberalismo. Señalaremos tres objeciones que pueden hacerse al establecimiento de mecanismos de protección de las minorías: la neutralidad del Estado y, más en general, de la esfera pública; el resguardo de la autonomía de los individuos frente a los grupos de los que forman parte; la protección de los derechos de terceros o de intereses sociales. Lo que aquí argumentaremos es que esas objeciones, aunque en algunos casos pueden significar límites para la protección de las minorías, no tienen la entidad suficiente como para hacerla desaparecer totalmente.

Un primer argumento que se utiliza para decir que el Estado no puede asumir la protección de las minorías es el del principio de neutralidad estatal. Se dice por ejemplo que si el Estado hiciera excepciones a los reglamentos de las escuelas públicas para permitir el ingreso de alumnos con vestimentas religiosas estaría favoreciendo indebidamente una visión religiosa del mundo sobre otra visión religiosa o incluso sobre las formas de vida secular. O que la neutralidad estatal exige que se prohíba el uso del *burka* en el espacio público. Si el Estado no asume un compromiso público con las creencias de sus ciudadanos, se sostiene, el espacio público debe ser neutral y los símbolos religiosos deben quedar afuera.

## **Capítulo VIII**

### **Los derechos de las minorías**

Sin embargo, la interpretación dista de ser simple. No estamos frente a un principio de interpretación uniforme. Como vimos en el capítulo III, la interpretación que se dé a principios jurídicos como el de neutralidad estatal depende del contexto en el que ellos se enmarquen y de las posturas políticas que asuma el intérprete. Una interpretación liberal y una interpretación republicana del principio de neutralidad pueden diferir radicalmente.

Desde una perspectiva liberal, el deber de neutralidad corresponde a la esfera pública estatal entendida como ámbito de actuación del poder público, encarnado en las conductas de los agentes estatales. Por ello, la neutralidad estatal puede servir como argumento para debilitar la protección de la libertad religiosa de aquellas personas que actúan como representantes del Estado, y sólo en la medida en que sus actuaciones puedan ser imputadas al propio Estado. Por ejemplo, resulta posible prohibir que una funcionaria use un velo que la identifique como musulmana mientras ejerce sus tareas como representante del Estado, o que un funcionario lleve en el ejercicio de sus funciones una cruz visible que lo identifique como cristiano. En cambio, el principio de neutralidad no permite justificar una restricción de las libertades de sujetos privados por el sólo hecho de estar en el espacio público en su sentido físico. De lo que se trata, en definitiva, es de que el principio de neutralidad se aplica a la esfera pública estatal considerada en su sentido conceptual, pero no a la esfera pública en su sentido material.

Desde una perspectiva republicana, en cambio, se extiende la neutralidad estatal a todo el ámbito público en su sentido físico, tanto cuando intervienen agentes estatales como cuando se trata de simples particulares, porque la exigencia de compromiso cívico que esta perspectiva impone exige de los individuos una identificación, al menos en la vida pública, con ciertos valores colectivos. En la tradición republicana, en efecto, existe una cierta comprensión de la ciudadanía como ámbito en el que los ciudadanos se despojan de sus afiliaciones particulares. Esta *tesis de la privatización de la religión* cree que, en razón del carácter divisivo y conflictivo de las diferencias religiosas, la mejor manera de fomentar una lealtad única y compartida por encima de las identidades particulares es hacer que las creencias permanezcan totalmente recluidas en el ámbito de lo privado (García Inda, inédito:11). Como sabemos, la secularización supone de por sí una privatización de las creencias religiosas. Una apuesta política republicana radicaliza esta privatización, exigiendo no sólo una esfera pública en su sentido conceptual neutra, sino también que cuando los ciudadanos particulares ingresen a la esfera pública en el sentido físico se despojen de toda pertenencia religiosa.

En los casos que hemos visto, las interpretaciones del principio de neutralidad han oscilado entre el republicanism (Francia) y el liberalismo (España, Reino Unido), pasando en algún caso por una interpretación conservadora y explícitamente cristiana del principio de neutralidad (Alemania). Veamos.

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

En Francia, cuando se iniciaron los debates, un sector de la opinión especializada optó por una versión republicana fuerte de la laicidad según la cual ésta se aplica también a los usuarios del sistema público de educación (en este sentido, Sayah, 2006:925-928) ya que la escuela, antes que un lugar en el que se expresan las libertades individuales, es un espacio en el que debe concretarse el derecho fundamental de aprender; y no hay aprendizaje posible sin neutralización de su contexto. Otros, en cambio, optaron por una laicidad abierta, que reconoce que el Estado debe guardar la neutralidad pero que permite que los usuarios del sistema escolar puedan expresar sus opiniones religiosas. Para esta opinión, imponer la neutralidad a los usuarios del servicio público educativo no es compatible con el respeto del pluralismo cultural (así, Dubois, 2005:181). De hecho, esta segunda fue la opinión del Consejo de Estado en 1989.

En esta segunda opinión se reunían sectores diversos, desde algunos grupos de izquierda que bregaban por el respeto al pluralismo religioso hasta sectores musulmanes ultraconservadores que rechazaban toda negociación con la Modernidad (Haarscher, 2005:39). También se manifestaron a favor de permitir el velo islámico en las escuelas los sostenedores de la *nueva laicidad*. En cambio, los críticos de esta *nueva laicidad* (como por ejemplo Haarscher, 2005:86; y Sayah, 2006:926-931) veían en ella el riesgo de una sociedad descompuesta en átomos privados y comunitarios, y en cuya coexistencia el Estado es sólo un garante que evita la violencia, debilitándose congruentemente la idea de ciudadanía en el sentido de participación de todos en las cosas comunes. Entender la laicidad en su sentido más clásico es apostar por un modelo fuerte de pertenencia republicana. La unidad de la República sólo puede garantizarse, desde esta perspectiva, si la diversidad cultural y religiosa se relega al ámbito de la vida privada<sup>731</sup>.

Fue justamente la posición republicana rígida la que finalmente triunfó, no sólo en el debate sobre el velo en las escuelas, sino también más tarde en el debate sobre el ocultamiento del rostro en el espacio público. La versión triunfante de la laicidad republicana exige la eliminación de las diferencias en el ámbito público. El pacto social debe respetarse o se corre el riesgo de la fragmentación. Los partidarios de la prohibición del velo, como Bernard Henri-Lévy (2010) lo dicen claramente: el uso del *burka* es antirrepublicano.

En esta concepción del pacto republicano puede pensarse que subyace un cierto perfeccionismo moral (concepto del que hemos hablado en el capítulo V), en el sentido

---

<sup>731</sup> Véase la descripción del modelo francés en Innerarity *La polémica sobre los símbolos religiosos en Francia. La laicidad republicana como principio de integración* (2005). Es interesante señalar que incluso entre quienes defendieron la ley de 2004 en Francia se han suscitado algunas críticas por el modo de tratar el tema. Habría un error simbólico, consistente en el hecho de que se hizo aparecer a la laicidad como un arma anti-religión (y más específicamente, anti-islam) y de que, desde un punto de vista jurídico, se trató a la laicidad escolar de una forma desconectada del problema más amplio: la laicidad del Estado (Sayah, 2006:935-937).



## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

de que se intenta preservar una ética ideal en la vida de las personas, que es considerada esencial para el mantenimiento del orden social. Se pretende hacer valer una ética pública densa, que se entiende incorporada al pacto republicano, aunque paradójicamente se afirma que se busca garantizar un modelo social que sirve, en última instancia, al individuo.

La fuerza simbólica de la *laïcité*, verdadero principio estructurador del modelo republicano francés de la ciudadanía, restringe la estructura de las oportunidades discursivas para los miembros de las minorías culturales. La expresión por parte de las minorías de las diferencias religiosas en la esfera pública se interpreta como la voluntad de excluirse de la República (Gianni, 2010:96-97). El nudo de tensión se encuentra en la articulación entre del modelo republicano y las exigencias de un pluralismo cada día más marcado por la individuación y por la porosidad de las fronteras internacionales, características ambas de la Posmodernidad (Dubois, 2005:174).

La posición republicana francesa puede desglosarse en dos partes<sup>732</sup>. En primer lugar, llevar signos religiosos ostensibles en el espacio público pondría en cuestión la norma republicana básica según la cual los individuos, cuando actúan en público, deben dejar a un lado cualquier expresión distintiva de sus lealtades particulares; la ciudadanía republicana está considerada moralmente autónoma, por lo que tiene capacidad para imponerse frente a las pertenencias particulares (Gianni, 2010:94-95).

El modelo de integración republicana busca la asimilación en los valores que surgen del contrato social, configurando la diversidad como una práctica puramente privada<sup>733</sup>. La *asimilación* de los valores de la República exige que la neutralidad del espacio público físico no sea vista como una mera neutralidad del ordenamiento jurídico o de las instituciones políticas, sino como una neutralidad profundizada, que pide una neutralidad de comportamiento en la expresión religiosa, sin que esto sea considerado (tal como se explica desde la propia perspectiva republicana) como una injerencia estatal en las conciencias ni una discriminación específica de una comunidad religiosa (es el argumento de Chelini-Pont y Girard, 2009:4).

La segunda parte del argumento republicano es que en tal modelo las personas se consideran como capaces de entablar un diálogo con los otros, sobre la base de una crítica racional de sus afiliaciones culturales. Ahora bien, la participación en el debate racional no es vista sólo como un derecho, sino también como un deber. El velo musulmán es considerado un símbolo de una lealtad más fuerte hacia dios que hacia la

---

<sup>732</sup> El análisis está reformulado a partir del estudio que Mateo Gianni (2010) ha realizado del caso francés. Si bien Gianni se ha referido al velo islámico en las aulas (evaluando negativamente la solución francesa), creemos que el argumento es generalizable a los símbolos religiosos en el ámbito público.

<sup>733</sup> Ver también, en el mismo sentido, Mathieu *Burqa: ce que dit vraiment la Constitution* (2010). La misma idea subyace en la propuesta de la laicidad como alternativa al choque de civilizaciones que sostiene Baverez *Le principe de laïcité face aux chocs et aux crises du XXIe siècle* (2004).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

República, y por ello, una negativa a participar del diálogo racional con los conciudadanos (Gianni, 2010:95-96). Hay que recordar aquí las declaraciones de la ministra francesa Michelle Alliot-Marie en el sentido de que al decir que el pacto republicano rechaza todo comunitarismo y la República *se vive con el rostro descubierto*<sup>734</sup>.

El argumento republicano se basa en el presupuesto no demostrado de que la religiosidad es naturalmente conflictiva. Además, aunque esto último fuera cierto, tampoco es del todo aceptable la equiparación de la ausencia de conflictos con su silenciamiento. Y en cualquier caso, si se toman realmente en serio las afirmaciones sobre la exclusión de las manifestaciones religiosas de la esfera pública, ¿no habría que excluir también las manifestaciones de otras libertades (como la artística, la científica, la ideológica) que tienen un mismo potencial conflictivo? Si se sigue esa lógica habría que concluir que se podría utilizar una gorra, pero no una kipá, o llevar colgado al cuello a modo de adorno un enorme signo del dólar o de alguna marca de ropa, pero no una cruz. Todo esto podría retrotraer la situación a la existente en algún momento de las antiguas luchas religiosas, cuando estaba permitido darse un baño, siempre y cuando no fuera sospechoso de que lo que se estaba haciendo era bautizarse por inmersión (García Inda, inédito:12-13).

Para los críticos, detrás del republicanismo francés que prohíbe el *burka* porque establece diferencias entre los ciudadanos en una nación que es *una e indivisible* se esconden motivos mucho menos confesables. Lo que está detrás de la prohibición, sostienen Joan Scott (2007:6-7) y Dominic McGoldrick (2006:289), es la necesidad de los Estados europeos de reafirmar su identidad en un momento de crisis. En efecto, la incorporación a la Unión Europea amenaza la soberanía nacional y exige una revisión de los Estados de bienestar, al tiempo que la globalización debilita la fuerza del mercado nacional. Simultáneamente, la presencia en el territorio de la antigua metrópoli de quienes fueron súbditos coloniales refuerza la puesta en cuestión de las identidades nacionales. De acuerdo con la particular historia nacional, la idealización de la Nación frente a estas amenazas puede tomar diversas formas. En Francia, la forma es la de la insistencia en los valores y creencias de la República, que se supone la realización de los principios de la Ilustración en su forma más alta. Tanto los grupos musulmanes como la propia República son idealizados y puestos fuera de la historia: una cultura fija e inamovible (la musulmana) luchando contra la República imperecedera. Esta estructura dual (Francia contra los musulmanes) es el resultado de una operación de construcción del discurso político que presenta la cultura de los musulmanes como algo

---

<sup>734</sup> Ver las declaraciones de la ministra de Justicia, Michèle Alliot-Marie: “[...] La República se vive con el rostro descubierto. Eso forma parte del pacto republicano. La República rechaza el comunitarismo, y esconder el rostro, rechazar la pertenencia a la sociedad, es el fundamento del comunitarismo” (“*La République se vit à visage découvert*”, entrevista de Alain Auffray, *Libération* [06/07/2010], traducción nuestra).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

homogéneo e inmutable, y la opone a los valores perennes (es decir, también homogéneos e inmutables) de la República.

Existe una tensión permanente entre el igualitarismo que surge de una concepción republicana de la ciudadanía y el respeto al particularismo que emerge de la libertad religiosa. Esta tensión aparece en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos cuando debe abordar las restricciones republicanas a la luz de la libertad religiosa. La aceptabilidad de una interpretación republicana estricta a la luz de los estándares internacionales de derechos humanos fue la cuestión debatida en el ya comentado caso *Sahin contra Turquía*. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos entendió que los principios de igualdad y laicidad incluidos en la Constitución turca estaban íntimamente vinculados a la pervivencia del sistema democrático. Por ello, el Tribunal resolvió que una interpretación republicana fuerte de las necesidades democráticas no es contraria al Convenio.

En España, en cambio, la aconfesionalidad estatal no se ha visto como un obstáculo a la presencia de símbolos religiosos portados por los alumnos. Es verdad que algunas posiciones se inclinaron a favor de una solución al estilo francés. Sami Naïr (2010a; 2010b), por ejemplo, sostiene que en el espacio público la libertad colectiva prevalece sobre la libertad individual<sup>735</sup>. Josep Ramoneda (2010) cree que la convivencia democrática se basa en el reconocimiento mutuo, y que este reconocimiento es imposibilitado por prendas como el *burka*, que quiebra los patrones *normales* de comunicación.

Sin embargo, no fue esta interpretación republicana la que prevaleció, sino una interpretación liberal del principio de neutralidad. Es decir, se interpretó la neutralidad en términos liberales, como neutralidad de la esfera estatal, y no en términos republicanos, como neutralidad del espacio público físico en general. Como explica Fernando Savater (2010b), la aconfesionalidad obliga a los poderes públicos, no a los usuarios de los servicios públicos. La aconfesionalidad estatal sirve, precisamente, para garantizar la libertad de creencias religiosas (y la libertad de su expresión) por parte de los individuos, y sería por ello un absurdo interpretarla en el sentido de impedir el ejercicio de tal libertad. Y, dicho en relación con el ejemplo de las jóvenes musulmanas en las aulas, la neutralidad es un deber de la escuela, no de los individuos que ingresan a ella.

Alemania se enfrentó también de alguna manera a un dilema sobre la neutralidad. Como afirma Christian Joppke (2010:64-65), frente a la cuestión del velo usado por Fereshta Ludin, el legislador alemán tenía dos posibilidades. La primera era

---

<sup>735</sup> La idea de que el Islam debe adaptarse a la neutralidad (y no acomodar la neutralidad, al menos en algunos casos, a las prácticas religiosas islámicas) es sostenida por Areces (2008:26). Ver también la justificación de las restricciones a la libertad individual justificadas por el principio de neutralidad en Martín-Retortillo (2007:89-90).

## Capítulo VIII

### Los derechos de las minorías

extender el sistema de neutralidad estatal benevolente (que beneficia mayormente a los grupos cristianos) también al Islam. Esto habría significado permitir profesoras con velo islámico en las aulas, del mismo modo que se acepta que las monjas cristianas se cubran la cabeza. Aunque esta solución significaba un mantenimiento del statu-quo, también corroía las bases cristianas del Estado alemán. La segunda posibilidad era moverse hacia una neutralidad más estricta, al estilo francés. En este caso, el Estado podría prohibir el velo, pero debía prohibir todos los símbolos religiosos, incluidos los cristianos. El efecto corrosivo sobre la identidad nacional era todavía más evidente, y el Estado se veía obligado a abandonar su autodefinición como Estado cristiano-occidental. Lo que sucedió fue que el Estado prohibió el velo musulmán pero permitió los símbolos cristianos, usando leyes locales en la forma de una genérica y ficticia prohibición de los símbolos religiosos usados por maestros, con excepción para los símbolos cristianos.

Insistimos en que la postura que aquí defendemos es que la neutralidad estatal encuentra su asiento propio respecto de los funcionarios estatales, en particular los docentes. Los agentes públicos, representantes del Estado, son también garantes de la neutralidad de éste. Su libertad religiosa se mantiene fuera del ámbito de su trabajo. La neutralidad del Estado tiene la fuerza necesaria para dotar de legitimidad a la restricción de la libertad religiosa de individual del agente público. El argumento fue convalidado por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el caso *Dahlab*, que hemos citado, y en el que se afirmó que la maestra representa la autoridad pública en la escuela y por ello debe encarnar la neutralidad que a ésta le corresponde. Además, si bien la prohibición significaba una restricción a la libertad religiosa de la maestra, no implicaba suprimirla totalmente, ya que nada impedía vestir del modo que considerara más adecuado fuera del horario escolar<sup>736</sup>.

Pero incluso si se sostuviera que el deber de neutralidad no es siempre operativo en toda su fuerza respecto de los agentes públicos, todavía podría decirse que sí funciona en relación con los maestros, a partir del argumento de que en la labor de formación de los menores que ejercita el Estado se debe evitar cualquier forma de adoctrinamiento. Este argumento general funcionará en tanto se considere incluido dentro de él el símbolo religioso, es decir, en tanto se entienda que el uso de un símbolo religioso por parte del docente es una fuente de adoctrinamiento.

En el caso *Dahlab*, el Tribunal Europeo usó este argumento como forma de reforzar el argumento de la neutralidad. El hecho de que la maestra trabajara con niños de corta edad incrementaba las posibilidades de ejercer influencia sobre ellos. De todos modos, parece que podría ser usado como un argumento autónomo. La libertad religiosa del docente se vería limitada solamente en aquellos casos en los que implicara un

---

<sup>736</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Dahlab c/ Suiza* (15/02/2001).

## **Capítulo VIII**

### **Los derechos de las minorías**

adoctrinamiento efectivo de sus alumnos, o cuando el legislador considerara suficiente el peligro abstracto del adoctrinamiento como para restringir, por vía legal, el uso de símbolos religiosos por parte de los docentes.

En el caso de las universidades hay un elemento diferencial que resalta a primera vista: el carácter influenciable que se predica de alumnos de corta edad de ningún modo puede aplicarse a los estudiantes universitarios. Sin embargo, siguen en pie los fundamentos establecidos en virtud de la neutralidad del Estado que los agentes públicos deben respetar en tanto son la personificación de éste, máxime cuando se trata de establecimientos educativos. Se trataría de una situación más cercana al caso genérico de los símbolos religiosos llevados por los agentes públicos. Además, en ambos casos media una relación de incorporación del individuo a su función de agente público que implica la aceptación de las pautas de conducta relativas al desempeño de su misión como tal.

Sin embargo, aunque la neutralidad estatal se puede invocar fácilmente en auxilio de la prohibición del uso de símbolos religiosos por parte de los funcionarios públicos, como los maestros, no puede usarse para justificar idéntica prohibición respecto de los alumnos. De la misma manera no se ve claramente cómo la neutralidad estatal puede justificar la prohibición de símbolos religiosos por parte de ciudadanos que, en tanto que personas puramente privadas, hacen uso de una calle o una plaza.

\*\*\*\*\*

Un segundo obstáculo a la protección de las minorías, se dice, es que ella lleva a negar la autonomía de los individuos en relación con los grupos de los que forman parte. Como ya lo hemos dicho varias veces, es posible defender un multiculturalismo liberal que proteja a los grupos, pero que halle los límites de esta protección en la autonomía del individuo. En otras palabras, se puede (y desde nuestro punto de vista es legítimo) proteger a los grupos en la medida en que esta protección no vulnere la autonomía de los miembros del grupo: tal tipo de protección es posible y deseable.

El argumento de la autonomía puede ser invocado tanto desde una perspectiva liberal (como nosotros lo hacemos) como desde una perspectiva republicana. La diferencia entre uno y otro caso está en la extensión en que opera el límite de la autonomía. Para los liberales, se ha de proteger la autonomía de los individuos, pero sólo en la medida en que éstos estén de acuerdo en esa protección. Para los republicanos, en cambio, si el concepto de autonomía forma parte del pacto social que constituye la república, es posible protegerla incluso en contra de la voluntad de los propios individuos protegidos.

En los casos en torno del velo islámico se usaba este argumento al decir que el velo es un signo de opresión de la mujer. En efecto, para autores como Bernard Henri-

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

Lévy (2010), Jean Daniel (2010), Josep Ramoneda (2010) o Sami Naïr (2010b) el velo es el símbolo de la desigualdad entre hombres y mujeres<sup>737</sup>. Por supuesto que, a la luz de lo que hemos venido diciendo, puede entenderse fácilmente que esta interpretación dista mucho de ser unánime. Hay quienes afirman, incluso, que considerar al velo simplemente como un signo de opresión de la mujer es la consecuencia de un prejuicio orientalista-feminista, que presenta a las mujeres musulmanas como incapaces de hablar por ellas mismas y de interpretar ellas mismas el significado de sus tradiciones (Bullock, 2007:225; McGoldrick, 2006:14).

Interpretar el velo como un signo de sumisión de la mujer tiene un problema añadido, que es el de saber quién está legitimado para decidir que el velo tiene ese sentido. Como ya hemos visto, el sentido del velo no es unánimemente interpretado. Muchos podrían pensar que el hecho de que algunos jóvenes usen camisetas con el signo del dólar o con un código de barras puede también suponer una afrenta a la dignidad del ser humano, ya que podría interpretarse como una comercialización del individuo (García Inda, inédito:10). Así las cosas, parece que es correcto decir que muchas de las opiniones vertidas sobre el significado del velo responden a un estereotipo construido en occidente sobre ese tipo de prendas y sobre los musulmanes en general, que ha impregnado la teoría política (Bullock, 2007:226).

Pero aun admitiendo que el velo sea una afrenta a los derechos de la mujer, su prohibición no dejaría de ser paradójica. En efecto, aunque se admitiera que se trata de un caso de subordinación femenina y por lo tanto una contradicción de los valores liberales, la supresión del velo también sería una medida iliberal. El velo no puede ser suprimido, salvo que se nieguen al mismo tiempo los valores liberales, entre los cuales ocupa un lugar primordial la libertad de elección del propio estilo de vida, que incluye, obviamente, el estilo de vida que elige la mujer musulmana que usa el velo (Joppke, 2010:4-6; Lyon y Spini, 2004:341; Marshall, 2008:189). El argumento de la autonomía, en su versión liberal, funcionaría perfectamente si en todos los casos de uso del velo se tratara efectivamente de una imposición hacia la mujer musulmana proveniente del grupo al que pertenece, o de alguno de sus miembros. Sin embargo, como dijimos más arriba esto no es siempre así, y ni siquiera se puede afirmar que sea así en la mayoría de los casos.

Una perspectiva republicana sobre la autonomía, en cambio, prescinde de la voluntad de la propia persona protegida en el sentido de resguardar o no su autonomía. Si el velo es una forma de opresión de la mujer, debe ser erradicado, incluso en contra

---

<sup>737</sup> Quienes puntualizan este elemento realizan a veces comparaciones con otras prácticas culturales o religiosas que tienden a la opresión femenina. Ver, por ejemplo, Vaillancourt (1994) que compara el velo con la escisión del clítoris al entender que ambos tienen como finalidad prevenir el adulterio por parte de la mujer (ocultando su cuerpo a miradas distintas de las de su marido, en el primer caso, impidiendo el placer sexual en el segundo caso).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

de la voluntad de la propia mujer que quiere usarlo, porque no es legítimo abdicar de la propia autonomía.

Sin embargo, aun aceptando que la autonomía individual es un principio al que el propio sujeto no puede renunciar, la solución republicana francesa es incongruente con sus premisas. Porque si efectivamente se cree que el velo es una práctica alienante y retrógrada (como parecía ser la tónica general del debate francés, según las conclusiones de De Galambert, 2008:30) la ley de 2004 habría debido prohibir el velo en cualquier parte, y no sólo en la escuela; y no habría debido prohibir otros símbolos religiosos distintos del velo, respecto de los cuales no existe esta crítica de dominación masculina. Si el basamento de la prohibición fue efectivamente el carácter lesivo de ciertos símbolos religiosos la prohibición pecó por exceso y por defecto. Por exceso, porque habría bastado con prohibir esos símbolos y no todos; por defecto, porque habría sido necesario prohibirlos en cualquier lugar, y no sólo en la escuela (Muhlmann y Zalc, 2008:109). Puede decirse que, luego de la ley de 2004, Francia aprobó también la prohibición del ocultamiento del rostro en lugares públicos, con lo que la segunda objeción quedaría salvada. Sin embargo, esto no es así. Porque si toda forma de velo islámico vulnera la dignidad humana, para mantenerse coherente consigo misma, Francia debería haber prohibido toda forma de velo islámico en las calles, y no sólo aquellas que ocultan totalmente el rostro. Además, la prohibición debió extenderse a todos los espacios, y no sólo a los espacios públicos. Finalmente, la primera objeción también es aplicable respecto de la prohibición general del *burka*, ya que si de lo que se trata es de prohibir aquellas formas de vestimenta que resultan lesivas de la dignidad de la mujer es esto precisamente lo que debería haber dicho la ley, y no, como en efecto hace, prohibir toda forma de ocultamiento del rostro.

Sobre esta misma base liberal pueden criticarse las decisiones del Tribunal Europeo de Derechos Humanos que, cuando aceptan el argumento estatal de que la prohibición del velo tiene como objetivo salvaguardar la dignidad de la mujer, olvidan que lo que están haciendo es impedir una práctica libremente aceptada por las mujeres (Marshall, 2008:182; Lyon y Spini, 2004:338)<sup>738</sup>.

Utilizado en su forma republicana el argumento de la autonomía deja traslucir cierto paternalismo legal: se impone la autonomía a quien acepta libremente colocarse en situación de subordinación. También puede hacerse una lectura en términos de perfeccionismo moral, como lo hace Ernesto Garzón Valdés (2008) desde una posición republicana, si se admite que la protección de la autonomía de los individuos forma

---

<sup>738</sup> De hecho, la jurisprudencia europea muestra una inconsistencia entre, de una parte, el amplio margen de discrecionalidad dejado al Estado para prohibir ciertas vestimentas y, de otra parte, el derecho a la vida privada que incluye el derecho al desarrollo de la propia personalidad, la autonomía y la identidad, tal como se entiende al amparo de otras disposiciones del Convenio Europeo. El derecho a la vida privada incluye la posibilidad de que los individuos decidan cómo llevar adelante sus propias vidas, lo que reduce el margen de apreciación de los Estados cuando un área de la vida privada está involucrada en un caso judicial (Marshall, 2008:183-185).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

parte del pacto republicano. En otras palabras, la autonomía se impone a los individuos como un derecho-deber<sup>739</sup>.

Garzón Valdés ha defendido la idea de que el velo es un signo de desigualdad incompatible con los ideales democráticos que forman parte del *coto vedado* de derechos fundamentales, y cuyo desconocimiento lleva a la fragmentación. Para este autor, las únicas diferencias culturales aceptables en una sociedad democrática son aquéllas que no lesionan las restricciones constitucionales del coto vedado. Nótese que no se trata sólo de una cuestión de integración de determinados individuos al pacto republicano, sino de su propia subsistencia. El argumento de que el velo dificulta la *integración* no es un argumento aceptable para Garzón Valdés, aunque parece que Garzón Valdés ocupa la expresión *integración* en el sentido fuerte de *asimilación*, ya que en la base de este concepto se encuentra la idea de la existencia de una cultura dominante que debe ser respetada (Garzón Valdés, 2008:54).

Si se admite que el uso del velo representa una forma de sumisión libremente aceptada sólo quedarían dos vías para permitir, desde una perspectiva liberal, la intervención estatal como un caso de paternalismo justificado. Una sería demostrar que la mujer actúa voluntariamente sólo en apariencia, ya que o bien le falta información adecuada para decidir, o bien le falta la capacidad cognitiva suficiente (por ejemplo, porque es menor de edad) o bien le falta la experiencia suficiente para valorar la información. Parece claro que ninguna de estas cosas puede suponerse en forma genérica respecto de mujeres adultas. Así, el paternalismo sólo estaría justificado en el caso de menores de edad que no tuvieran la edad suficiente como para tomar por sí mismos decisiones en materia religiosa. La segunda vía sería evitar la cuestión de la voluntad y decir más simplemente que estamos frente a un derecho indisponible. Es el argumento de que el consentimiento no puede justificar la esclavitud, que el esclavo feliz no justifica la esclavitud (el argumento es usado por Henri-Lévy, 2010; Habchi y Charai, 2010; Mathieu, 2010). Aunque parece que así se lleva la cuestión bastante más lejos de lo que la razonabilidad permite ir: equiparar el uso del velo a una situación de pura y simple esclavitud.

Una solución paternalista como la que sugiere el argumento supone que las mujeres que deciden utilizar una determinada vestimenta no son verdaderamente libres. En definitiva, se trataría de un caso en el que el individuo cree saber cuáles son sus preferencias y qué quiere elegir, pero esta elección frustra otros fines más profundos, su *verdadera* felicidad e igualdad con otros individuos. En esta concepción, sólo es

---

<sup>739</sup> Garzón Valdés se coloca explícitamente en la línea de la doctrina política que argumenta en defensa del principio del patriotismo constitucional. De este modo, la aceptación de las prácticas culturales minoritarias queda reducida al ámbito del arte o de la lengua. Más allá de este respeto mínimo por las identidades particulares, ha de prevalecer la identidad colectiva frente a la identidad individual. Para el autor, cualquier solución contraria podría llevar a una fragmentación que tornaría imposible la existencia de un consenso mínimo y de un lenguaje político común (Garzón Valdés, 2008:70-71).



## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

verdaderamente libre quien logra neutralizar ciertos obstáculos internos y externos para llegar a la decisión *verdaderamente* querida. Esta perspectiva es determinista, y supone que las mujeres son víctimas débiles y no autónomas de una cultura que restringe su *verdadera* libertad y la *verdadera* igualdad de género (Marshall, 2004:187).

\*\*\*\*\*

Un tercer argumento que puede presentarse para negar protección a las formas de vida de los grupos religiosos minoritarios es que existe un interés estatal a ese respecto. En este campo, el elemento preferido es la seguridad pública. Lo que está en juego es la interpretación de los límites legítimos a la libertad religiosa. Es defendible desde diferentes posturas que la libertad religiosa debe ajustarse a ciertos límites, y se tratará en cualquier caso de un debate sobre los límites de la libertad.

El argumento de la seguridad es más viable para la prohibición, pero también de aplicación mucho más restringida. Es más viable, porque si por motivos de seguridad se exige, por ejemplo, que el rostro de las personas esté visible, será posible requerir que se retire un velo islámico o un turbante *sij*, del mismo modo que se impide que alguien ingrese a un edificio público con la cara cubierta por un pasamontañas. El argumento es más eficaz, pero también más restringido. Porque puede utilizarse sólo en aquellos casos en que sea estrictamente necesario para garantizar la seguridad: se puede pedir que una mujer musulmana se quite el velo cuando sea necesario constatar su identidad al ingresar a un edificio del gobierno, por ejemplo, pero no impedirle que camine cubierta de pies a cabeza por la calle si ése es su deseo; se puede pedir a alguien que lleva una cruz o una medalla metálicas que se las retire al pasar por un escáner de control de metales, pero no que no las use cada vez que sale de su casa.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos, por ejemplo, consideró que era una limitación proporcionada exigir, en los controles de seguridad de un aeropuerto, el retiro de un turbante<sup>740</sup>. Igualmente, y siguiendo el criterio de la Comisión Europea de Derechos Humanos, que no había injerencia en la libertad religiosa cuando se exigía a una estudiante que, para inscribirse en una universidad, presentara una fotografía con la cara descubierta<sup>741</sup>.

El argumento de la seguridad es aplicable al caso de la prohibición del *burka* siempre que se hagan algunas salvedades. En primer lugar, que la prohibición se restrinja a lugares específicos. Porque si se dice que por razones de seguridad se debe prohibir el velo integral incluso en las calles, podría igualmente establecerse que todos deberíamos andar totalmente desnudos para que nuestros conciudadanos tuvieran la

---

<sup>740</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Phull c/Francia* (11/01/2005), decisión de inadmisibilidad.

<sup>741</sup> Tribunal Europeo de Derechos Humanos: *Araç c/Turquía* (19/09/2006); Comisión Europea de Derechos Humanos: *Karaduman c/Turquía* (03/05/1993).

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

tranquilidad de que ninguno porta un arma debajo de la ropa. En segundo lugar, habría que eliminar de la prohibición toda mención a la prenda concreta o a su carácter religioso, y prohibir genéricamente prendas cuyas características pudiera razonablemente considerarse que constituyen un peligro para la seguridad pública.

\*\*\*\*\*

De lo que hasta aquí venimos diciendo podemos extraer una idea general: desde los presupuestos liberales resulta difícil justificar la prohibición del uso de símbolos de pertenencia religiosa por parte de ciudadanos particulares en el ámbito público, salvo en ciertos casos concretos (como pueden ser el caso del paternalismo justificado hacia algunos menores o los motivos de seguridad pública). El liberalismo busca hacer prevalecer la libertad religiosa de los ciudadanos siempre que ello sea posible.

Martha Nussbaum (2006:295; 2009:352), representante de la tradición liberal norteamericana, conceptualiza esta tradición de respeto a la libertad religiosa como una tradición de respeto a la diferencia. Para Nussbaum, el uso voluntario del velo no es contrario al ideal de autonomía individual del liberalismo. Este ideal se orienta a garantizar determinadas capacidades, pero no el funcionamiento o ejercicio efectivo de esas capacidades. Si una mujer decide voluntariamente no hacer uso de la facultad que el derecho liberal le concede de ir con la cabeza descubierta, nada hay que objetar a esa decisión (Nussbaum, 2006:295). El objetivo político adecuado debe ser la capacidad y no el funcionamiento efectivo de esa capacidad. Los derechos fundamentales han de proteger la capacidad de realizar determinadas conductas, pero no obligar a la realización efectiva de ellas. Una mujer musulmana puede preferir usar el velo, y ello es perfectamente legítimo en la medida en que estén garantizadas las suficientes capacidades políticas, educativas y demás para asegurarnos de que se trata realmente de una elección<sup>742</sup>.

En el caso de personas adultas, no hay razón alguna para prohibir el uso de prendas con significado religioso. La autonomía del sujeto que se debe proteger, como

---

<sup>742</sup> Dice Nussbaum que en Europa los musulmanes son vistos como un problema social en razón de algunas de sus prácticas, como la vestimenta. En Estados Unidos, en cambio, esto no sucedería, y salvo algunas excepciones en cuestiones de seguridad después del 11 S, los musulmanes no verían restringidas sus formas de vida. Para Nussbaum, los norteamericanos tienen una larga historia de disidencia religiosa que los ha llevado a comprender las reivindicaciones de las minorías. Tres razones podrían encontrarse, al decir de Nussbaum, para entender esta postura liberal de los estadounidenses. En primer lugar, que los Estados Unidos se constituyeron justamente a partir de colonos que huían de Europa, porque era el *modo europeo* de hacer las cosas les resultaba opresivo. En segundo lugar, nunca hubo en los Estados Unidos una religión verdaderamente mayoritaria (el protestantismo siempre estuvo dividido en denominaciones enfrentadas), de manera que todos se vieron forzados a aprender las reglas del juego de la convivencia. Finalmente, en tercer lugar, los Estados Unidos no están constituidos a partir de cualidades étnicas, sino que su pacto político se asienta en un conjunto de compromisos democráticos.

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

explica Nussbaum, es la capacidad de realizar determinadas conductas, no su realización efectiva. La neutralidad del Estado no es argumento suficiente: la neutralidad del espacio público debe servir para permitir la libertad personal, para que cada uno desarrolle libremente su proyecto de realización personal; y si una mujer adulta decide voluntariamente usar una determinada vestimenta, no se le puede prohibir que lo haga aunque otros consideren que su elección es errónea o que ha sido mal aconsejada. La protección de intereses sociales, como la seguridad pública, es sólo un argumento limitado, que sólo justifica la prohibición en ciertos casos puntuales.

La tradición liberal es, como explica Nussbaum (2004:33; 2009:356; 2010a), respetuosa con la diferencia. Pedir a los ciudadanos que renuncien a elementos importantes de su conciencia, con el solo argumento de la homogeneidad y sin que exista interés estatal de orden superior es en cambio un ejemplo de intolerancia. Las reivindicaciones de conciencia de los conciudadanos son despreciadas cuando se les exige renunciar a ellas sólo por motivos de homogeneidad, sin que exista interés estatal de orden superior que lo justifique.

El liberalismo de Nussbaum hace una reformulación del viejo principio del daño a terceros: sólo el perjuicio a los demás en áreas relevantes para sus capacidades básicas justifica una prohibición del tipo de la que analizamos: la democracia exige de los ciudadanos el respeto hacia aquellos cuyas formas de vida no compartimos, y no solamente una ausencia de coerción física hacia ellos. La prohibición más allá de estos límites sólo puede comprenderse como el resultado de un miedo a lo desconocido: sólo eso permite entender la prohibición del *burka* en las calles mientras no se prohíben al mismo tiempo las sotanas<sup>743</sup>. Las democracias contemporáneas tienen miedo, y entre las cuestiones que inspiran mayor temor se encuentra la diversidad religiosa. De allí que exista una tendencia a buscar la homogeneidad, pero se trata de una homogeneidad coercitiva, porque está basada en el miedo (Nussbaum, 2006:293; 2011a:13-15; 2011b:81).

En el caso de menores de edad, tampoco la neutralidad del Estado ni la protección de intereses sociales permite justificar la prohibición. Sin embargo, el argumento de la autonomía debe matizarse un poco y puede, en algunos supuestos, autorizar el uso de determinadas prendas.

Si se trata de jóvenes que han alcanzado ya una cierta edad que les permite tener discernimiento en materia religiosa, no hay mucha diferencia con el caso de los adultos (Moreno Antón, 2006:26; Aláez, 2003:119-120). Tratándose de menores que todavía no han alcanzado esa madurez psíquica, el uso de las prendas que muestran su

---

<sup>743</sup> A pesar de esta sensación de miedo, Will Kymlicka ha afirmado recientemente que si hay algún riesgo a la cohesión social que pueda resultar de la diversidad de las sociedades contemporáneas, éste proviene más de las reivindicaciones de las minorías nacionales históricas que de las de los grupos inmigrantes, a pesar de los temores que se generan en torno de estos últimos y que dan lugar a políticas de reforzamiento de la cohesión social (Kymlicka, 2011b:282-283).

## **Capítulo VIII**

### **Los derechos de las minorías**

pertenencia religiosa todavía puede defenderse con base en el derecho de los padres a educar a sus hijos en sus creencias. Sin embargo el argumento de la libertad de los padres es más débil que el de la libertad de los propios jóvenes. Porque estamos frente a un derecho derivado, un derecho secundario que está siempre limitado por el interés superior del niño. Además, se trata de un resguardo comunitario (volveremos sobre esto más abajo), respecto del cual el interés superior del niño actúa como correctivo liberal.

En síntesis, desde la perspectiva liberal que aquí sostenemos no es posible justificar la prohibición del uso de prendas religiosas por sujetos privados, salvo en dos supuestos. El primero es el de aquellos casos en los que la prohibición se justifique por razones de seguridad pública. El segundo es el del paternalismo justificado hacia los menores. Una sociedad liberal permite que las personas sigan su propio estilo de vida sin favorecer ninguno de ellos en particular (Innerarity, 2005:156).

Un liberalismo igualitario es suficiente para oponerse a la prohibición del uso de determinadas prendas religiosas. Si se adopta una postura liberal y al mismo tiempo multiculturalista es posible ir un paso más allá. En efecto, en este caso es posible sostener no sólo que la prohibición del uso de prendas religiosas es ilegítima, sino incluso que, ante una regla general no destinada concretamente a las prendas religiosas (como las reglas sobre las vestimentas admisibles en las escuelas), se deben hacer excepciones a favor de las minorías religiosas.

Como sabemos, desde el ángulo de la ciudadanía diferenciada de la opción multiculturalista se ha señalado la insuficiencia del discurso liberal igualitarista, ya que si bien resulta un discurso de la tolerancia, remite a una mera ausencia de intervención en contra, frente a una necesaria actitud positiva que debería llevar a reconocer al otro y comprender su derecho a la diferencia. Por eso, hay que buscar un modelo de ciudadanía que no se limite a la mera neutralidad liberal, sino que visibilice y reconozca las necesidades de los individuos y grupos que conviven en un Estado (Susín, 2004:164 y 182).

Si nos atenemos a la tipología de Kymlicka, la reivindicación de quienes quieren ir a la escuela con velo, en aquellos casos en que existe una norma general que por razones no religiosas establece la prohibición del uso de determinadas prendas, sería la reivindicación de un derecho poliétnico: se pide una exención a las normas comunes sobre indumentaria en las escuelas, para conservar las propias tradiciones culturales o religiosas. Desde el ángulo del multiculturalismo liberal se defiende que este tipo de políticas no sólo no son contradictorias con los valores liberal-democráticos, sino que incluso tienden a reforzarlos. En Canadá, país que ha reconocido el derecho a los acomodamientos a favor de las convicciones religiosas, el uso del velo islámico podría caber dentro de esa categoría (Tremblay, 2004). En este país, Kymlicka (2010) sostiene que estas políticas han servido para reforzar el sentimiento de identificación y

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

aceptación mutua, y llevado a que los canadienses vean la diversidad como parte integrante de su propia identidad como canadienses.

Este liberalismo multicultural casa muy bien también con el espíritu anglosajón, y es el que se trasluce en la sentencia en el caso *Shabina Begum* del que hablamos más arriba. Gran Bretaña no es un Estado laico, sino confesional con políticas de reconocimiento para las iglesias no oficiales. Por ello hay un amplio margen para las manifestaciones religiosas en el ámbito de las escuelas públicas, aunque este margen no sea, como hemos visto también, ilimitado.

\*\*\*\*\*

Probablemente los autores que promueven los acomodamientos desde puntos de vista comunitaristas coincidirán con los multiculturalistas liberales en que la prohibición del uso de los símbolos religiosos no es legítima. Sin embargo, en lugar de poner en primer lugar el argumento de la protección de la libertad de los individuos para elegir sus formas de vida, señalarán la necesidad de proteger las diferentes formas de vida comunitaria no sólo mediante formas de promoción activa, sino más sencillamente, como se trata en algunos de los casos que aquí vimos, sin poner obstáculos a su persistencia.

Si la posición liberal encuentra su baza más importante en el concepto de libertad religiosa del individuo, la posición comunitarista se apoya en una correlación de libertad religiosa considerada como derecho colectivo y derecho de los padres a educar a sus hijos en sus propias creencias. Sobretudo respecto de esto último hay que decir que, desde un ángulo comunitarista, el fundamento para dar a los padres tal derecho es que éstos actúan como representantes de la comunidad en la transmisión de las formas de vida del grupo.

La crítica que suele dirigirse contra posiciones comunitaristas de este tipo es que fomentarían la conflictividad social. Para una postura republicana como la de Ernesto Garzón Valdés (2008:40-46), por ejemplo, la exaltación de lo comunitario como sustento de la identidad individual llevaría a reforzar la diferencia y el distanciamiento con respecto a lo extraño. En el peor de los casos, conduciría a la violencia. Además, la subordinación de la identidad individual a identidades colectivas de orientación étnica o religiosa podría afectar la lealtad nacional, sobretudo en sociedades plurales.

Aunque estas críticas pueden tener parte de razón, no debe perderse de vista que quienes favorecen el reconocimiento público de las comunidades religiosas no creen que este reconocimiento deba ser ilimitado. Como explica Charles Taylor (2011a:36), muchas veces, el Estado liberal se ve forzado a transmitir a los grupos religiosos un doble mensaje. Por un lado, decir *aquí no podéis hacer eso* (por ejemplo,

aquí no se puede matar a escritores blasfemos o practicar la mutilación genital femenina). Por otro lado, *decir os invitamos a participar en nuestro proceso de búsqueda del consenso*. Estos mensajes tienden a ir uno contra el otro. Por ello se impone la necesidad de evitar, siempre que sea posible, la aplicación unilateral de la primera consigna. Cuando ello no sea posible, el principio general ha de ser, para Taylor, que se debe ver a los grupos religiosos lo más posible como interlocutores y lo menos posible como amenazas.

### 3.2. ¿SECULARIZACIÓN O RENACIMIENTO RELIGIOSO?

Hemos abierto este trabajo con un análisis del concepto de secularización. En el marco teórico, señalamos que el concepto de secularización era multidimensional, y podía desplegarse en tres direcciones. En primer lugar, como una autonomización de las diferentes esferas de la vida social respecto de la religión; en segundo lugar como una privatización de las creencias religiosas; y en tercer lugar como una progresiva disminución de la influencia de la religión en la vida de los individuos. A lo largo de este trabajo hemos ido desarrollando las implicaciones jurídico-políticas de la autonomización religiosa como neutralidad estatal; y de la privatización religiosa como libertad religiosa.

Los casos analizados en este capítulo podrían sugerir un escollo más a las ya vapuleadas teorías de la secularización, en tanto significan un reclamo de reconocimiento público de la identidad religiosa. Veamos en qué sentido puede decirse que las reivindicaciones de ciertos grupos minoritarios ponen en cuestión el concepto de secularización. Empezaremos por el final: las reivindicaciones identitarias, de las que el caso del velo que estudiamos en este capítulo es el mejor ejemplo, parecen sugerir que la religión sigue influenciando la vida de los individuos. Tal vez no pueda hablarse de un renacimiento religioso porque, como hemos visto, las teorías de la secularización se apresuraron en señalar demasiado pronto la total pérdida de capacidad de influencia de las creencias religiosas, pero sí de una persistencia del elemento religioso como forma primaria de identidad y, consiguientemente, de su relevancia en la orientación de las conductas<sup>744</sup>.

En nuestro criterio este dato no ha de llevar a abandonar totalmente las teorías de la secularización. Pero sí a aceptar, como ya lo hemos dicho varias veces, la idea de

---

<sup>744</sup> Podría alegarse que la teoría de la secularización en este último sentido no debería aplicarse en toda su extensión a los grupos que están detrás de estas reivindicaciones identitarias, porque se trata de grupos originados en migraciones y por lo tanto todavía no completamente asimilados a las formas modernas de vida de los países occidentales. Sin embargo, otras formas de identidad religiosa públicamente relevante (como la que vimos en el capítulo anterior en la oposición a la enseñanza de determinadas asignaturas) parecen sugerir el mismo sentido matizado de la secularización.

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

que la secularización no puede entenderse en el sentido lineal de la declinación de lo religioso, sino en el sentido más matizado de transformación de las formas de vida religiosa a las nuevas condiciones de la Modernidad y de la Posmodernidad. De hecho, recientemente se ha señalado que incluso los *religious revivals* no son incompatibles con la teoría de la secularización, porque la secularización no ha de verse como una desaparición total de la religión en la vida de los individuos y de los grupos. El único aspecto de la secularización que parece irreversible (y esto sólo en el largo plazo, porque en el corto hay avances y retrocesos) es el de la diferenciación funcional (del que hablamos en el párrafo siguiente). La religión pierde su carácter de regulador global de la vida social (Mouzelis, 2012:218-219).

El segundo sentido de la secularización, el de la autonomización de la religión respecto de otras esferas sociales, también puede entrar en juego. Sin embargo, no se ve de qué manera la reivindicación de respeto a determinadas formas de vida pueda suponer una vulneración del principio jurídico de neutralidad estatal, que como hemos dicho varias veces es la consagración jurídica del proceso de autonomización. El respeto por las formas de vida de los grupos religiosos minoritarios, incluso si tal respeto conlleva el reconocimiento excepciones a normas generales, no pone en duda la neutralidad estatal, al menos no en línea de principios. La presencia de un crucifijo en las aulas de una escuela pública pone en duda la neutralidad estatal; el uso de un símbolo religioso por un particular en un espacio público no.

La neutralidad sí es cuestionada por las reivindicaciones identitarias cuando ella es entendida no como neutralidad de la esfera pública estatal exclusivamente, sino como neutralidad de la esfera pública en general. Es decir, cuando se interpreta que incluso los particulares, cuando intervienen en la esfera pública entendiéndola en su sentido físico, han de ser religiosamente neutrales. Por eso no extraña que los defensores del republicanismo que quiere imponer la neutralidad en toda la esfera pública, y no sólo en la estatal, se lamenten, como lo hace Marcel Gauchet (2003a:123-139), de la aparición de la *democracia de las identidades*. Para Gauchet, el Estado tiene ahora la función de representar la distinción entre seres y grupos, de modo de volver públicamente manifiestas las diferencias. El Estado debe asegurar la participación igualitaria en el debate público, pero teniendo en cuenta las diferencias entre los individuos y los grupos, lo que ellos consideran como su especificidad constitutiva. Estaríamos ante un *individualismo identitario*, que se opone al *individualismo igualitario*. El Estado se convertiría así en un representante, que debe permitirle a la sociedad que representa que se organice independientemente de él<sup>745</sup>. Evidentemente la

---

<sup>745</sup> Para Gauchet hay un retroceso del liderazgo estatal: el Estado se mantiene como garantía de la continuidad colectiva, pero sus pretensiones de *organizador de futuro* son puestas en duda. Se vuelve realmente representativo de la sociedad civil: es verdaderamente un espacio de representación de la sociedad civil, sin superioridad jerárquica a su respecto. La legitimación de intereses y opiniones en el

## Capítulo VIII Los derechos de las minorías

descripción del autor está influenciada por el contexto francés, en el que el resurgir de las identidades se hace con el telón de fondo de un Estado de una laicidad cuasi-teológica que actuaba como poderoso organizador de la identidad y de la moral públicas. Con ese antecedente, no es extraño que las reivindicaciones de las identidades grupales aparezcan como un retroceso de la capacidad estatal de definición de lo público.

Esta crítica, por el contrario, puede resultar casi incomprensible en otros contextos, como por ejemplo el de aquellas sociedades organizadas en torno de principios liberales bien aceptados, que desde siempre han limitado el mandato de neutralidad a la esfera pública estatal, sin extenderlo a la esfera pública material en general. El caso paradigmático serían aquí los Estados Unidos: nadie calificaría ahí como un retroceso del Estado el florecimiento de identidades religiosas de grupo, simplemente porque el Estado nunca tuvo en ese contexto una intención fuerte de definición de una identidad y moral colectivas.

Así las cosas resulta claro que el *affaire du voile* no fue una lucha entre religión y laicidad o religión y aconfesionalidad, como la que había existido a fines del siglo XIX y principios del XX, sino más bien entre dos concepciones diferentes acerca del modo de separar la religión del ámbito de lo público (Joppke, 2010:35-43; Lyon y Spini, 2004:335-336; McGoldrick, 2006:302). Desde una perspectiva estadounidense, el modo en que Francia trató el asunto del velo islámico es visto como una prueba irrefutable del fracaso del republicanismo que quiere imponer la neutralidad a toda la esfera pública, y no sólo al Estado. Desde la perspectiva francesa, en cambio, el auge del evangelismo fundamentalista en los Estados Unidos es una prueba igualmente irrefutable de la necesidad del secularismo fuerte como única forma de frenar la colonización de la esfera pública por las religiones.

El tercer aspecto de la secularización es la privatización religiosa. A primera vista podría parecer que las controversias sobre el velo islámico suponen un cuestionamiento de esa privatización, en tanto implican llevar a la discusión pública una cuestión religiosa que se creía esencialmente privada. Es así que, por ejemplo, Seila Benhabib (2010:452-453) dice que las controversias respecto del velo islámico muestran que las fronteras entre la religión y la esfera pública se están volviendo cada vez más porosas. En un sentido parecido, Tariq Modood (2010c:169) cree que la asertividad de ciertos grupos musulmanes respecto de su identidad, como se reflejó en el debate sobre el velo, vuelve a poner en la escena (como ya lo había hecho antes el feminismo o las corrientes anti-racistas) que *lo personal es político*, produciéndose así la exigencia de nuevo diseño de la línea público / privado.

---

espacio público desplaza a la función gubernamental propiamente dicha, es decir, a la coherencia de la acción pública.



## **Capítulo VIII**

### **Los derechos de las minorías**

Sin embargo ésta es una lectura parcial del fenómeno. Porque en realidad al plantear una reivindicación identitaria, en los casos que vimos, se hacía uso del concepto de libertad religiosa que, como sabemos, es la forma jurídica de la privatización. De hecho, aunque parezca paradójico, al llevar a la discusión pública la cuestión del velo, lo que se estaba haciendo era presentar una reivindicación de privatización: se insistía, con base en el derecho a la libertad de religión, que la forma de vestir de las mujeres musulmanas debe ser una decisión de las propias mujeres musulmanas, y no del Estado mediante la prohibición general del uso de tal o cual prenda de vestir.

Queremos insistir en el hecho de que permitir el uso de ciertas prendas religiosas, con amparo en la libertad religiosa, no implica dar a la religión un carácter público. Es cierto sí que hay una cierta *publicización* de la religión en el sentido de que ésta es amparada por una libertad pública. Pero no se produce una impregnación religiosa de la esfera pública por el solo hecho de que se ampare el uso de una vestimenta en la libertad religiosa. Y así, no se cuestiona la privatización religiosa.

En síntesis, no parece que disputas como las que estudiamos en este capítulo lleven a cuestionar, al menos no más allá de lo que ya se lo había hecho, el concepto de secularización en su aplicación a las sociedades modernas y posmodernas.



***Capítulo IX***  
***Un balance general:  
libertad e igualdad  
religiosas***



## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

Como hemos señalado al comienzo de este trabajo, nuestra intención ha sido la de partir de un marco teórico general sobre determinados conceptos (secularización, pluralismo religioso, libertad religiosa, neutralidad de la esfera pública estatal y neutralidad de la esfera pública no estatal), analizar la dinámica de esos conceptos a partir de algunos ejemplos, y luego volver a la teoría. La primera tarea fue desarrollada en los primeros cuatro capítulos, que constituyen el marco teórico de nuestro trabajo. La segunda, en los cuatro capítulos siguientes. En este último capítulo de la investigación volveremos, pues, sobre los ejemplos de los capítulos anteriores, para confrontarlos con la teoría general del comienzo. Buscamos así volver a una aproximación teórica general de los temas tratados en este trabajo.

La perspectiva dominante de este capítulo es de filosofía jurídico-política. Por ello, su núcleo está constituido por el análisis de las posibles modulaciones de los tres conceptos que podemos denominar *normativos*: libertad religiosa, neutralidad de la esfera pública estatal y neutralidad de la esfera pública no estatal (por contraposición a los conceptos *descriptivos* que son la secularización y el pluralismo religioso). En consecuencia, resultan particularmente relevantes las perspectivas teóricas presentadas en el capítulo IV, que resumen los debates más importantes en el campo a partir de la oposición entre posiciones liberales, comunitaristas y republicanas.

En otras palabras: liberales, comunitaristas y republicanos proponen articulaciones diferentes de la libertad religiosa y de la neutralidad de la esfera pública. Los ejemplos que estudiamos en los capítulos V a VIII muestran la manera en que esas articulaciones se vuelven efectivas y hacen visibles las ventajas e inconvenientes de esas posiciones. Como ya hemos anticipado, nuestra opción en este trabajo se orienta hacia un liberalismo moderado y multicultural, que a la vez que es receptivo a las demandas de reconocimiento de las identidades religiosas de los individuos y de los grupos, protege la autonomía de esos mismos individuos y entiende la neutralidad de la esfera pública estatal (aunque no de la esfera pública no estatal) como un valor a resguardar.

Partimos de la consideración de que lo que hemos estudiado han sido diferentes supuestos conflictivos acerca de la ubicación que deben tener las creencias y prácticas religiosas en las sociedades democráticas, de modo que analizaremos primeramente el conflicto en sí mismo (apartado 1). Luego entraremos en las implicancias que los casos estudiados tienen respecto de los principios jurídico-políticos que, según hemos visto en el marco teórico, acompañan a los procesos de secularización y pluralización religiosa de la Modernidad y la Posmodernidad. Analizaremos la neutralidad religiosa como principio que rige el accionar estatal (apartado 2), y veremos en qué medida puede aplicarse a la esfera pública no estatal (apartado 3). Finalmente, abordaremos los desafíos que los conflictos como los presentados en este trabajo implican para la

libertad religiosa, en particular en relación con el principio de igualdad, y las diferentes modulaciones que este derecho puede asumir (apartado 4).

## **1. LAS DOS LÓGICAS DEL CONFLICTO RELIGIOSO: DE LA SECULARIZACIÓN AL PLURALISMO**

En este apartado intentaremos una visión de conjunto a partir del estudio de casos que hemos realizado en los capítulos precedentes. Veremos cómo las diferentes manifestaciones del conflicto religioso en las sociedades democráticas pueden leerse en dos claves: la de los procesos de secularización y la del pluralismo religioso. En efecto, estos dos procesos engendran y hacen florecer diferentes formas de conflicto, que se canalizan por distintas vías en las sociedades democráticas. En algunos casos, puede verse con cierta claridad el modo en que actúa una u otra lógica. En otros, puede verse la actuación de ambas lógicas simultáneamente.

Desde luego que esta caracterización que proponemos no ha de considerarse como una distinción tajante e inflexible. Se trata más bien de una distinción conceptual que puede servir para clarificar la comprensión de los casos que se han estudiado. No se trata simplemente de clasificar los casos estudiados en una u otra categoría, sino más bien de ver de qué modo dos procesos típicos de las sociedades contemporáneas, como son la creciente secularización de las instituciones jurídicas y políticas y las cada vez mayores demandas de reconocimiento por parte de los grupos identitarios, presentan derivas conflictivas que pueden analizarse mejor si se consideran los procesos más generales que subyacen en su trasfondo.

Para estudiar el modo general en que actúan estos dos movimientos podemos recurrir a un concepto desarrollado por Jean Baubérot (1990a:19-30). El sociólogo francés ha explicado los movimientos de acomodamiento del elemento religioso a partir de la noción de *pacto laico*. El pacto es un compromiso obtenido luego de un conflicto. Según explica Baubérot, la noción de pacto no es incompatible con la de conflicto. Al contrario: si hay un acuerdo, es precisamente porque han existido divergencias. El pacto es la solución temporal del conflicto, y supone que este conflicto no ha terminado con la destrucción completa de uno de los protagonistas (si así hubiera sido, no habría sido necesario pactar con nadie). El pacto puede ser inequitativo, con un vencedor y un vencido. Pero incluso en ese caso el orden establecido por el pacto tiene en cuenta ciertas aspiraciones, ciertas demandas de quien ha perdido. El compromiso funda una relación en la que el antiguo enemigo se convierte en un adversario-contraparte. Todos los contratantes de un pacto son a partir de ese momento rivales y asociados; pueden construir juntos, a pesar de sus diferencias, un mundo aceptable para todos.

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

Sin embargo, el conflicto no queda suprimido por la concreción del pacto, sino que éste deviene un instrumento que permite darle cauce. El pacto establece, por un cierto tiempo, una lógica que se convierte en regla de juego social. A cada campo (incluso al campo victorioso), el pacto le exige renunciar a ciertos objetivos. Existirá probablemente, de los dos lados, quienes encuentren las concesiones realizadas demasiado grandes. Rechazando más o menos el pacto, ellos entrarán en conflicto con los miembros de su propio campo que aceptan el pacto. Se operará entonces un desplazamiento y una multiplicación del conflicto. El antiguo conflicto asumirá una nueva forma. El conflicto volverá a plantearse en nuevos términos. Como el conflicto continúa, luego de un tiempo el pacto se muestra insuficiente, y se alzan voces para su reformulación<sup>746</sup>.

La misma lectura puede hacerse respecto de los conflictos que van apareciendo incluso cuando las grandes líneas del pacto no son cuestionadas. Así, se producen a veces conflictos dentro de un pacto, que llevan a nuevos *pactos dentro del pacto*, pequeños arreglos dentro del gran esquema que no es cuestionado. Cuando estos arreglos parciales dentro del pacto se muestran insuficientes, pueden surgir demandas para la reformulación íntegra de ese pacto.

Esta idea de pacto puede comprenderse claramente a través de los casos que hemos estudiado a lo largo de este trabajo. En el caso del matrimonio hemos visto cómo su progresiva secularización desde el siglo XIX generó conflictos que se cerraron provisoriamente con un acuerdo de las partes. La transformación del matrimonio de institución religiosa en institución civil, la pérdida de su carácter indisoluble y más recientemente la desaparición del requisito de la diversidad de sexo han sido pasos conflictivos en el proceso de secularización. Todos ellos se cerraron con acuerdos que, durante cierto tiempo, mantuvieron en calma el espectro de debate. Sin embargo, como ningún pacto cierra total y definitivamente una cuestión conflictiva, el debate se reabrió tiempo después.

El mismo marco conceptual puede aplicarse a los casos relativos a la gestión de la educación pública. También aquí el transcurso histórico ha mostrado los vaivenes conflictivos en relación con la presencia del elemento religioso. Estos vaivenes se han resuelto, siempre de modo provisorio, a través de las sucesivas configuraciones de la estructura de la educación pública. Lo mismo puede decirse de la situación de las minorías, el otro gran ámbito de estudio en el que nos hemos centrado en este trabajo.

---

<sup>746</sup> La explicación de Baubérot se refiere al caso de Francia, para el que el autor señala la existencia de dos pactos históricos que supusieron alcanzar diferentes umbrales de laicidad. El primero es el logrado con el concordato napoleónico y los artículos orgánicos que le siguieron. El segundo, la ley de separación de 1905. Baubérot propone, a comienzos de los años '90, un tercer pacto laico ante lo que supone es la insuficiencia del pacto vigente. Creemos que esta lectura conflictualista, adoptada por Baubérot como instrumento de análisis de la realidad francesa, tiene un alcance más general, y por eso la usaremos aquí como marco de interpretación de los casos que estudiamos.

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

Otro aspecto del tema merece ser destacado. En los casos analizados no se ponía en cuestión la integridad del pacto democrático en relación con la ubicación de lo religioso en la sociedad política. Se discutía un aspecto de esa ubicación: el régimen matrimonial, lo religioso en relación con la educación pública, el tratamiento que ha de darse a algunas demandas de grupos minoritarios. Se trataba de conflictos relativos a los *pequeños pactos* dentro del gran pacto democrático. El *gran pacto* que rige la ubicación de lo religioso en una sociedad democrática no era puesto en duda, sino que por el contrario, servía de marco para la discusión. Pero dentro de este marco, se discutía la fisonomía concreta de una institución.

Tal vez, como afirma Baubérot (2004:81), el secreto de la estabilidad del pacto esté en que todas las partes queden parcialmente insatisfechas. La insatisfacción relativa de todos los participantes permitiría conciliar lo que a primera vista parece irreconciliable. Si todos tienen la sensación de haber perdido algo, pero al mismo tiempo ven que sus adversarios también han perdido, la convivencia de los antiguos contrincantes es más estable que si uno de los bandos siente que ha perdido todo frente a un vencedor que se ha quedado con todo. En ciertas etapas históricas, cuando esto ha sucedido, se han alimentado los ánimos revanchistas de los vencidos y la convivencia política se ha vuelto muy inestable.

\*\*\*\*\*

La secularización del mundo de lo jurídico y político es, según tuvimos ocasión de ver en el capítulo I, una de las formas de la secularización. Implica una progresiva diferenciación de las instituciones públicas respecto del discurso de justificación religioso y del contenido religioso. Estas transformaciones políticas suelen conllevar la movilización de los actores favorables al cambio, así como una reacción de parte de los defensores de la sociedad tradicional. Del cruce de ambos, y de las dinámicas propias que asuma el conflicto, surge un resultado peculiar que moldea las formas sociales<sup>747</sup>.

Si la tesis de la secularización es correcta (y nosotros creemos que lo es, si resulta correctamente entendida como proceso de transformación de la posición de lo

---

<sup>747</sup> En la teoría sociológica francesa (Champion, 1993) se ha construido una tipología que opone los procesos de secularización a los procesos de laicización. Según esta clasificación, en los países protestantes la transformación de las instituciones políticas y jurídicas se habría dado como resultado de un lento proceso de transformación del lugar de las creencias y las prácticas religiosas en la sociedad (lógica de la secularización), mientras que en los países católicos la transformación de las instituciones políticas y jurídicas habría sido el resultado de una acción deliberada de ciertos grupos dirigentes y la transformación de las creencias y prácticas religiosas un resultado en cierto modo derivado de la primera acción. Ver también Díaz-Salazar *Laicismos europeos y nuevos debates sobre la laicidad* (2008b:67). Cuando aquí nos referimos a la lógica de la secularización no la tomamos en este sentido restringido, sino en el sentido más amplio que hemos delineado en el capítulo I. Aquí hablaremos de los conflictos democráticos que pueden responder a los procesos descritos en el capítulo I. La oposición secularización / laicización recién comentada se superpone de alguna manera con una subclasificación que hacemos más abajo entre secularización por revolución y secularización por evolución.

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

religioso en las sociedades modernas, y no como simple tendencia a su desaparición) los resultados pueden ser matizados en uno u otro sentido, pero la tónica general es la de una progresiva secularización de las instituciones políticas y jurídicas; es decir, la tónica general es la del triunfo, aunque sea lento y por etapas, de los grupos favorables a la secularización de las instituciones.

La lógica de la secularización como explicación (parcial) del conflicto religioso puede verse mejor si se la analiza a través de ciertos pares binarios, que permiten explicar las variantes que ella puede asumir. Una vez más hay que destacar que se trata de formular algunos tipos ideales que permitan una mejor comprensión del fenómeno, y no de describir las dinámicas empíricas concretas que han tenido lugar en cada caso. La realidad histórica siempre es más compleja de lo que el tipo ideal deja suponer; sin embargo, el tipo ideal permite aproximarse a una mejor comprensión de esa realidad histórica, aunque se trate de una aproximación fragmentaria.

El primer par binario relativo a la lógica de la secularización está vinculado a la modalidad del conflicto que ella ha generado. En algunos casos, los conflictos relativos a la secularización han tenido lugar en forma más o menos silenciosa, y se han desarrollado sin grandes debates ni movilizaciones sociales. Piénsese en algún cambio en las instituciones políticas que haya tenido lugar a través de una decisión que un tribunal de justicia adoptó para un caso concreto, pero que tuvo sin embargo importantes implicancias para casos posteriores semejantes. Veamos un ejemplo: en 1945, la Corte Suprema de Justicia argentina dijo que era contrario a la libertad religiosa obligar a los padres a elegir para sus hijos un nombre dentro del santoral católico<sup>748</sup>. No hubo en torno de esta sentencia acalorados debates como aquellos que habían tenido lugar a fines del siglo XIX en torno de la secularización del Registro Civil. Ella fue adoptada en la frialdad y serenidad propia de los tribunales de justicia. Sin embargo, las consecuencias de tal declaración de inconstitucionalidad en lo relativo a la organización familiar y al mantenimiento de determinadas tradiciones culturales y religiosas fueron importantísimas.

Los ejemplos estudiados en este trabajo, por el contrario, responden a procesos de secularización que han implicado en su debate a buena parte de la opinión pública, generando movilizaciones sociales de diverso tipo. Basta con recordar las manifestaciones públicas relacionadas con los cambios en el régimen matrimonial: manifestaciones de quienes buscan el cambio y de quienes se oponen a él. O pensar en la implicación de las organizaciones religiosas cuando lo que se discute es su presencia y su influencia en las escuelas públicas: declaraciones oficiales, intervenciones en los medios de comunicación y, más recientemente, utilización de las ingentes posibilidades comunicativas de Internet.

---

<sup>748</sup> Corte Suprema de Justicia de la Nación: *Moxey, Edwin Patrick*, Fallos 201:406 (1945).



## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

El segundo par binario podría formularse de la siguiente manera. Al estudiar la secularización, es posible preguntarse, como se puede hacer al estudiar cualquier otro fenómeno social, hasta qué punto las transformaciones en las instituciones son cambios debidos a modificaciones de tipo estructural, y hasta qué punto se deben al rol individual de los actores políticos. Probablemente sea éste uno de los campos de mayor dificultad de interpretación, y seguramente la aplicación de esta tipología a los casos que hemos estudiado exigiría una profundización en cada uno de ellos. Por eso nos limitaremos aquí a formular algunas apreciaciones generales, más bajo la forma de preguntas que de respuestas.

Tomemos uno de los casos estudiados: la educación sexual en las escuelas argentinas. La introducción de un temario como ése exige un cierto nivel de secularización de las conductas familiares que torne aceptable para la mayoría de las familias aquellos contenidos que pueden chocar a una visión tradicional y religiosa sobre la sexualidad. Sin embargo, ¿puede explicarse esa introducción como un verdadero *efecto* de la secularización social e institucional? ¿o por el contrario esta secularización es sólo una *condición* de la aceptabilidad de determinadas políticas, pero no su causa? Si se acepta esta última hipótesis, podría pensarse que la introducción de determinados contenidos que van en el sentido de secularizar la educación se debe más al talante de ciertos líderes políticos o a las decisiones del partido de gobierno, que a cambios estructurales.

Algo parecido es posible preguntarse en relación con el debate sobre el creacionismo en los Estados Unidos. Las declaraciones de inconstitucionalidad en contra de aquellas normas que buscaban proteger la enseñanza del creacionismo (en sus diversas formas) en las escuelas públicas ¿son sólo la *punta del iceberg* de un proceso de secularización profundo? ¿o son por el contrario el resultado de coyunturales mayorías en los tribunales de justicia (particularmente la Corte Suprema de Justicia) que han resuelto sobre esas inconstitucionalidades?

El tercer par binario de relevancia en el análisis de los conflictos relativos a la secularización de las instituciones podría ser el siguiente: conflictos dentro de la constitución / conflictos sobre la constitución. El primer tipo de conflicto implica un cuestionamiento de normas concretas porque, se dice, son contrarias al espíritu que es el resultado del consenso constitucional. Se trata de un conflicto que no cuestiona las bases constitucionales del Estado, sino que busca moverse dentro de los márgenes que éstas permiten. En cambio el segundo es un conflicto ideológico en el sentido fuerte del término: se cuestionan los valores sobre los que se asienta el propio sistema que rige las relaciones entre las organizaciones y las creencias religiosas, por un lado, y las instituciones políticas, por otro. Esta tipología se superpone parcialmente con la que antes hemos mencionado en relación con el *pacto* que regula la situación de lo religioso en la sociedad democrática. Sin embargo, la superposición no es total. Normalmente los

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

conflictos sobre el lugar de lo religioso en la sociedad democrática (es decir sobre el *gran pacto* que estipula la ubicación de lo religioso) serán conflictos de tipo constitucional, pero no siempre es así. Piénsese por ejemplo en la ley francesa de separación de las iglesias y del Estado de 1905, que reformuló totalmente las relaciones entre el Estado francés y las organizaciones religiosas sin reformar la Constitución. A la inversa, los conflictos sobre los *pequeños pactos* serán en general conflictos dentro de la Constitución, aunque no puede descartarse que impliquen algunos cambios en el texto constitucional o en su interpretación.

Apliquemos esta tipología a los debates sobre el matrimonio. Existe una situación más o menos estable: una regulación del matrimonio con una cierta forma y un esquema constitucional que regula la posición de lo religioso en la sociedad y el Estado. Aparece un conflicto: una demanda por la ampliación del régimen matrimonial a ciertos colectivos. En la medida en que la demanda pide un alejamiento de la estructura tradicional del matrimonio, de inspiración cristiana, ella puede ser leída como una demanda de mayor secularización del régimen matrimonial. Hay una resistencia a la demanda: con diferentes argumentos, y con matices en cuanto a sus posturas, la mayoría de las confesiones religiosas se oponen a la ampliación. Luego de una lucha, hay un resultado: la ampliación se produce. Hay un nuevo pacto relativo al régimen matrimonial. Los vencidos buscan eludir la aplicación del *pequeño pacto* alegando que se opone a las condiciones más generales (y superiores) del *gran pacto* (que coincide con las bases constitucionales). No lo logran. Entonces, y aunque sea de mala gana, aceptan las nuevas condiciones, el nuevo *pequeño pacto*, pero exigen algunos acomodamientos que, según las circunstancias le son o no concedidos: la excepción de conciencia de los funcionarios públicos o de las organizaciones religiosas que no quieren celebrar el nuevo tipo de matrimonio.

Por último, la cuarta dicotomía del cambio es aquélla que se corresponde con la oposición evolución / revolución. Algunos cambios pueden ser tan bruscos y radicales que impliquen una verdadera revolución, aunque sólo sea en el campo concreto al que el cambio se refiere. Las transformaciones en el régimen matrimonial que hemos analizado podrían caer en esta categoría. En cambio otros cambios se van formando más lentamente, a través de pequeñas decisiones cotidianas de los actores involucrados. Se van produciendo pequeñas batallas cuyos resultados van sedimentando a lo largo del tiempo. La historia de la jurisprudencia constitucional estadounidense en lo relativo a la enseñanza del creacionismo en las escuelas públicas entra dentro de esta segunda categoría<sup>749</sup>.

---

<sup>749</sup> Los cambios lentos y evolutivos suelen favorecer el cambio de posturas de los actores religiosos involucrados. La separación de las iglesias y el Estado fue finalmente aceptada por la Iglesia Católica, lo mismo que el matrimonio civil (al menos optativo, cuando no como único sistema matrimonial) o la pérdida del carácter obligatorio (o incluso la total desaparición) de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. Como señala Joan Estruch (1994:278), en muchos casos la Iglesia Católica adoptó lo que ha calificado

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

\*\*\*\*\*

Si la forma clásica del conflicto religioso en la Modernidad ha estado vinculada a la secularización de las instituciones políticas y jurídicas, puede decirse que la Posmodernidad suma, a la continuidad de esas formas de conflicto, otros conflictos provenientes de las reivindicaciones identitarias de los grupos.

En sociedades culturalmente homogéneas, definir democráticamente el contenido de las reglas de las interacciones entre individuos y grupos resulta en general menos problemático que hacerlo en aquellas sociedades cuya composición acusa una creciente diversidad. El núcleo del principio democrático consiste precisamente en la preponderancia de la voluntad de la mayoría al momento de reglar los asuntos públicos. En sociedades culturalmente homogéneas, puede haber diferencias de intereses que generen posiciones diferentes al momento de discutir esos asuntos públicos, pero puede presumirse que las soluciones que se adopten no afectarán las formas de vida de los individuos y de los grupos, porque en sociedades homogéneas éstas son globalmente parecidas. En cambio, en sociedades culturalmente heterogéneas, si se quiere resguardar las formas de vida de las minorías, habrán de buscarse vías de solución de las cuestiones públicas que contemplen también la situación de las minorías. Las propuestas teóricas que hemos analizado en el capítulo IV son intentos de resolver, por la vía liberal, comunitarista o republicana, estas tensiones.

Como lo ha puesto de manifiesto Ralph Grillo (2009:18), la diversidad cultural pone a prueba las concepciones culturales dominantes, generando problemas legales, éticos, etnográficos, teológicos y filosóficos. En este sentido, la presencia de grupos minoritarios implica un *test* para la cultura mayoritaria, respecto de cuánto está dispuesta a ceder para acomodarse a la presencia de las minorías. Pero el acomodamiento es un proceso de doble vía (Grillo, 2009:25), y en este sentido también implica movimientos de parte de los grupos minoritarios<sup>750</sup>.

Esto es especialmente cierto cuando se trata de minorías religiosas. Una primera vía de reconocimiento de las minorías religiosas fue el estatuto de tolerancia del que gozaron algunas en el seno de un Estado confesional. La aparición de una verdadera libertad religiosa, un poco más adelante, fue un intento de permitir la convivencia no ya

---

como su *vieja y tradicional estrategia*: en un primer momento, condenar la novedad como falsa; en un segundo momento, admitir que tiene cierta dosis de verdad, aunque es peligrosa; finalmente, afirmar que la Iglesia ha venido proclamándola desde siempre.

<sup>750</sup> Es semejante la apreciación de Sami Naïr (2010b:48-49) cuando, refiriéndose a cierto tipo de migraciones que ponen frente a frente poblaciones con características culturales diversas, dice que estos movimientos cuestionan la capacidad de adaptación de unos y otros. Este tipo de movimientos generan cuestiones de adaptación religiosa y cultural. En definitiva, están en juego elementos identitarios, que interpelan a las sociedades a aceptarse como naciones multiétnicas y multiconfesionales, al tiempo que obliga a los nuevos grupos a preguntarse por su voluntad de aceptar las normas y los valores de las sociedades de acogida.

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

en el seno de un Estado confesional sino en el marco de una configuración estatal neutra a las opciones religiosas.

La protección constitucionalmente garantizada de la libertad religiosa en los Estados de derecho obliga a analizar cuidadosamente los términos en que ha de resolverse el conflicto cuando las creencias y prácticas de un grupo chocan con la concepción moral dominante, y en particular cuando estas creencias y prácticas chocan con la concepción moral dominante plasmada en normas jurídicas. Desde luego, en virtud de la protección reforzada que entraña el respeto constitucionalmente garantizado a la libertad religiosa, la solución no puede ser simplemente desconocer los códigos morales de los grupos minoritarios por el sólo hecho de ser minoritarios.

La libertad religiosa vino de la mano de la neutralidad religiosa estatal. La neutralidad significa la imposición de reglas jurídicas equivalentes para todos los ciudadanos. Sin embargo, esta declamada neutralidad estatal no es ni puede ser absoluta. En los apartados siguientes volveremos sobre la idea de neutralidad y propondremos, en este sentido, un concepto contextualizado de neutralidad religiosa. En el Estado democrático de derecho, las decisiones públicas son tomadas por las mayorías, e impuestas a las minorías. Estas decisiones pueden ser neutrales en algunos aspectos permitiendo el libre juego de la autonomía de los individuos. Por ejemplo, pueden ser neutrales en el sentido de que no optan por una fe religiosa que imponen coactivamente a todos los miembros de la comunidad. Sin embargo, no pueden ser totalmente neutrales. Un Estado puede no tener iglesia oficial, pero no puede prescindir de un idioma oficial. Basadas en la ya nombrada presunción de uniformidad cultural, las decisiones políticas están ajustadas a las necesidades culturales y religiosas de las mayorías. Así, aunque en algunos campos cabe la neutralidad, en otros ella no es posible.

Además, el Estado de derecho asume la protección de determinados valores que son intrínsecos a su propia definición como tal. El Estado liberal puede ser neutral frente a las diferentes filosofías de sus ciudadanos, pero no puede serlo frente a los valores que el propio Estado liberal defiende, como la dignidad humana o la soberanía popular.

Estas consecuencias inevitables de la configuración de los Estados modernos se acentúan en un contexto de creciente pluralismo cultural y religioso como el actual. Allí donde las sociedades se vuelven más diversas por razón de las migraciones o de fenómenos de transposición o de renacimiento de ciertas prácticas religiosas, las reivindicaciones de los grupos minoritarios en defensa del reconocimiento de sus estilos de vida son más fuertes<sup>751</sup>.

---

<sup>751</sup> Las demandas de reconocimiento intentan subsanar la situación que la literatura anglosajona ha denominado *misrecognition*. Ver al respecto el reciente texto de Meer, Martineau y Thompson *Misrecognition and ethno-religious diversity* (2012).

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

En este punto queremos insistir sobre los conflictos que el pluralismo genera al interior de las sociedades y su relación con el orden legal. Desde el punto de vista jurídico y político, las tensiones religiosas pueden ser interpretadas como derivadas de la tensión existente entre la uniformidad del ordenamiento jurídico y las particularidades de los grupos. Como dijimos, el ordenamiento jurídico de los Estados modernos tiene pretensiones de ser homogéneo y uniformemente aplicable a todos los ciudadanos: es una situación exigida por el principio de igualdad y por la neutralidad estatal en materia religiosa. Desde una perspectiva realista, Sami Naïr (2010b:49) recuerda que la regla general en la historia de los grupos humanos es la tendencia hacia la uniformidad; la multiculturalidad normativa (es decir, el reconocimiento político de la diversidad existente) de las sociedades no es un hecho tan habitual como puede parecer a primera vista<sup>752</sup>.

Los conflictos tratados en el capítulo VIII ejemplifican claramente la tensión existente entre la uniformidad de las reglas de convivencia social, por un lado, y las demandas de reconocimiento de la especificidad de los grupos minoritarios, por otro. La adopción de determinadas reglas sobre la vestimenta en los centros educativos es una medida que en sí misma resulta razonable. Las exigencias de higiene y seguridad, así como las condiciones necesarias para el cumplimiento de los fines de la propia institución escolar, justifican que se adopten ciertas medidas sobre el atuendo que han de llevar los alumnos. Sin embargo, no se puede desconocer que estas normas están culturalmente condicionadas. En una sociedad de tradición cristiana, pero altamente secularizada no suscita en principio ninguna reacción el hecho de que se exija que los alumnos vayan a la escuela con la cabeza descubierta. Pero en un contexto cultural diferente esta medida sería mucho menos factible. Piénsese por ejemplo en una escuela situada al interior de una comunidad judía ortodoxa. Este caso resulta un ejemplo paradigmático de que lo que muchas veces se presenta como universal y neutro desde un punto de vista cultural, está en realidad profundamente marcado por los valores de un particular tiempo, lugar y cultura; de este modo, cuando una práctica *disidente* interpela determinadas las prácticas dominantes, se ponen de manifiesto los fundamentos culturalmente determinados del orden legal (Grillo, 2009:41).

Este ejemplo pone en guardia contra la ligereza con que a veces se aborda la exigencia de la aplicación uniforme de las normas legales. Alguien podría objetar, en una postura con tintes republicanos, que efectivamente las normas no son neutrales sino que reflejan el contexto cultural en el que se han dado, pero que es correcto que así sea. Se podría decir que cada sociedad tiene derecho a vivir conforme a sus propias

---

<sup>752</sup> Por eso no ha de extrañar que, al menos respecto de los países europeos, la tendencia general sea hacia la asimilación de los diferentes provenientes de la inmigración. Esta situación no deja de tener también cierto sentido desde la perspectiva de los propios inmigrantes, ya que integrarse en la cultura, la lengua y la visión del mundo del país de acogida suele ser una condición necesaria del éxito del proyecto migratorio (Naïr, 2010b:50).

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

tradiciones. El problema de una tal postura es que, en contextos de creciente pluralismo, las tradiciones *de la sociedad* son, en realidad, las tradiciones *de la mayoría*. ¿Qué queda entonces para las minorías? El Estado de derecho, aunque tiene como uno de sus principios básicos la regla democrática de la mayoría, también reconoce que la voluntad de la mayoría no es ilimitada, y que los derechos de las minorías (entre otros, el derecho a defender sus propias formas de vida) han de ser respetados.

En los apartados siguientes de este mismo capítulo insistiremos sobre la cuestión de la neutralidad estatal y de los derechos de las minorías. Repasaremos diferentes propuestas teóricas al respecto e intentaremos construir una respuesta coherente a través de los presupuestos del multiculturalismo liberal moderado que aquí defendemos. Anticipamos que defendemos una propuesta de neutralidad contextualizada, que evite la identificación del Estado con una tradición religiosa determinada, y que tiene como consecuencia necesaria la identificación del Estado con determinados valores seculares. En este sentido, se puede afirmar que el Estado es *religiosamente* neutro (porque no se identifica con ninguna tradición religiosa), pero no *totalmente* neutro (porque asume determinados valores).

Paralelamente, defenderemos el derecho de las minorías a obtener excepciones para lograr que las instituciones políticas y el derecho se ajusten a sus formas de vida. En cualquier caso, no hay que pensar que estas excepciones deben ser ilimitadas. Así como no se puede hacer prevalecer siempre la voluntad de la mayoría sobre los intereses de las minorías, tampoco es posible acceder siempre a los reclamos de los grupos minoritarios. El Estado de derecho garantiza ciertos parámetros mínimos de respeto a la dignidad de las personas y a las reglas de la convivencia democrática que no pueden ser pasados por alto.

De alguna manera, el conjunto de tipologías binarias que fueron referidas en el apartado anterior en relación con la lógica de la secularización es también aplicable a los conflictos ligados al pluralismo religioso. Así, puede verse que algunas de las tensiones generadas por el pluralismo religioso se traducen en grandes movilizaciones de la opinión pública, como ha sucedido por ejemplo con el caso del velo islámico en las aulas (y también fuera de ellas) en diferentes países de Europa. Otras tensiones suscitadas por la existencia de grupos religiosos minoritarios cuyas prácticas chocan con las conductas de la mayoría se resuelven a nivel de micro-gestión, por ejemplo, en la opacidad de los tribunales de justicia y con menor repercusión mediática. Pensemos por ejemplo en los casos en los que se han visto involucrados los miembros del grupo Testigos de Jehová, cuando se negaban a recibir transfusiones sanguíneas o a autorizar

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

transfusiones sanguíneas para personas que estaban bajo su potestad. El caso es un clásico de los análisis de bioética, y se ha presentado en varios países<sup>753</sup>.

Las otras tres categorías de análisis (cambios estructurales / debidos a los actores involucrados; cambios dentro de la constitución / cambios en la constitución; evolución / revolución) también son aquí aplicables, aunque basta con remitir a los conceptos generales que hemos dado en el apartado precedente.

\*\*\*\*\*

La lógica de la secularización y la del pluralismo están entrelazadas. Es interesante ver cómo, por efecto de la secularización, determinados grupos que antes ostentaban una posición hegemónica se han vuelto ahora minoritarios, y recurren a mecanismos de protección que han sido clásicamente utilizados por las minorías. Lo vimos en el capítulo V en relación con la objeción de conciencia reivindicada por los grupos religiosos para eximirse de celebrar un matrimonio entre personas del mismo sexo. Lo vimos también en el capítulo VII, en relación con la objeción de conciencia que los padres religiosos invocaban para que sus hijos fueran eximidos del cursado de determinadas asignaturas.

Esto pone de manifiesto que las dos lógicas que hemos reseñado más arriba se vinculan íntimamente. A medida que avanza la secularización, aquellos grupos que antes se encontraban en una posición hegemónica se ven ahora relegados a un segundo plano y desarrollan estrategias de autoprotección que antes no habían necesitado, precisamente porque el orden político y jurídico respondía a sus expectativas.

Es posible ver un segundo modo en que las dos lógicas se interrelacionan. En efecto, la constatación de la ausencia de neutralidad de la legislación estatal ha llevado a preguntarse por el reconocimiento de derechos especiales para los grupos minoritarios (lo que veremos con más detalle en la última sección). Sin embargo, esto obliga a preguntarse hasta qué punto el reconocimiento de excepciones u otorgamiento de derechos especiales no es una forma de revivir estructuras pre-liberales de tratamiento diferenciado de los ciudadanos en razón de sus creencias religiosas.

En los Estados confesionales es posible el reconocimiento de derechos específicos a los miembros de un determinado grupo, con la justificación de la existencia de un vínculo especial del Estado con una religión particular, por razones

---

<sup>753</sup> Pueden citarse como ejemplos de casos de rechazo de transfusión sanguínea por parte de Testigos de Jehová un caso de la Corte Suprema de Justicia Argentina (*Bahamondez, Marcelo*, Fallos 316:479 [06/04/1993]), en Alemania una sentencia de 1957 (Bundesgerichtshof [Corte Federal de Justicia]: *BGHst 11, 111* [28/11/1957]) y en los Estados Unidos, la sentencia de 1972 de la Cámara de Apelaciones del Distrito de Columbia (en el caso *In the Matter of Osborne*). En España hay antecedentes en el caso de unos padres que se negaron a autorizar la transfusión sanguínea a su hijo menor de edad (Sentencia del Tribunal Constitucional 154/2002 y, previamente, Sentencia del Tribunal Supremo de 27 de junio de 1997). Sobre el tema puede consultarse el libro de Picontó (2000) *En las fronteras del derecho*.

históricas o sociológicas. Cambiando desde luego los destinatarios del trato beneficioso, ¿no es acaso el reconocimiento de derechos especiales para estos grupos desaventajados un nuevo compromiso del Estado con una comunidad religiosa?

Veámoslo con un ejemplo. Si excluir la enseñanza del libro del Génesis en las escuelas es una muestra de la secularización de las instituciones (en este caso, la secularización de la educación a través de la exclusión de un contenido religioso), ¿no puede acaso pensarse que permitir que las jóvenes acudan a esas mismas escuelas con la cabeza cubierta por razón de su religión es un retroceso de la secularización? La respuesta es que en ambos casos, en efecto, se trata de una cuestión de secularización. Sin embargo, la diferencia fundamental está en que en el primer caso se secularizan las instituciones, mientras que en el segundo son las conductas de los individuos y de los grupos las que no se secularizan.

Desde el punto de vista político los alcances de una y otra medida son diferentes. Mantener el creacionismo fuera de las escuelas públicas, como sucede en los Estados Unidos, y prohibir el velo islámico en las escuelas públicas, como sucede en Francia, son manifestaciones de la secularización con alcance diferente. En el primer caso, lo que está en juego son ciertas reivindicaciones religiosas de verdad en relación con el currículo escolar que es enseñado a todos los alumnos; en el segundo caso, lo que está en juego es que un grupo de alumnos puedan estudiar con el currículo común a todos, pero sin ocultar su pertenencia religiosa. Desde el punto de vista democrático, pueden leerse los casos como sigue: en el primer caso, la decisión secularista sirve para evitar que una minoría imponga sus creencias religiosas en los currículos escolares; en el segundo, la decisión secularista sirve para negar a una minoría el acceso a aquello de lo que goza la mayoría (Scott, 2007:94).

## **2. SECULARIZACIÓN Y NEUTRALIDAD DE LA ESFERA ESTATAL**

Para entender correctamente los conflictos religiosos que hemos estudiado en este trabajo resulta central comprender el modo en que se articula, jurídica y políticamente, la idea de neutralidad religiosa del Estado. En el capítulo I vimos que una de las dimensiones de la secularización era la de provocar una creciente diferenciación funcional que promovía la autonomía de la esfera pública, y particularmente de la esfera pública estatal, respecto de las autoridades y de los valores religiosos. La autonomía de la esfera pública estatal es un aspecto de la diferenciación funcional que caracteriza a la secularización: la autonomización del derecho y la política respecto de las creencias y valores religiosos. Esta autonomía se garantiza jurídicamente mediante el principio que se puede nombrar genéricamente como de *neutralidad religiosa del Estado*, y que tiene variantes importantes de acuerdo con el contexto político en el que se encaje.



## **Capítulo IX**

### **Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

A lo largo de este trabajo hemos visto, en efecto, varios ejemplos de la difícil y siempre controvertida puesta en funcionamiento del principio de neutralidad. En el capítulo V nos preguntamos si era contrario a la neutralidad estatal que el derecho matrimonial guardara los rasgos de la tradición cristiana en la que se había formado. En el capítulo VI, si la presencia de símbolos religiosos en las aulas de las escuelas públicas (o en otros lugares públicos) era contraria a ese mismo principio. En el capítulo VII inquirimos sobre la posibilidad de que la educación pública sirviera para transmitir determinados contenidos, respetando el principio de neutralidad. En el capítulo VIII nos preguntamos sobre la relación entre la neutralidad estatal y las formas de vida de las minorías, a partir del ejemplo del velo islámico.

Para comenzar, recordaremos lo que dijimos en el capítulo VII. La neutralidad religiosa del Estado puede ser analizada en tres partes. En primer lugar, ella implica una separación formal-institucional entre las estructuras de autoridad del Estado y las de las diferentes organizaciones religiosas. En segundo lugar, la neutralidad significa la imparcialidad del Estado, es decir la diferenciación de las cuestiones de ética pública y de ética privada. Finalmente, la neutralidad constriñe a la aceptación de la igualdad de los ciudadanos con prescindencia de sus creencias religiosas.

Vamos a insistir en algo que ya hemos insinuado a lo largo del trabajo: la interpretación del principio de neutralidad estatal depende de varios factores, entre los que se cuentan el modo concreto en que ese principio está positivizado (a través de Constituciones y leyes), la tradición jurídica en la que se enmarca y las circunstancias en las que se aplica. Pero depende además, y a esto dedicaremos los párrafos siguientes, de la posición teórica desde la que se haga su interpretación.

La propuesta del liberalismo clásico, al estilo del que defiende John Rawls (1993:192-198) proclama la necesidad de la neutralidad estatal como uno de los requisitos de la justicia como equidad. Esta neutralidad estatal no es sólo la neutralidad del Estado hacia la religión, sino más en general hacia cualquier forma de vida que los ciudadanos elijan. Es, en definitiva, la neutralidad del Estado hacia las doctrinas comprensivas de los ciudadanos<sup>754</sup>.

Una posición de este tipo se basa en la creencia en que es posible distinguir una concepción sobre la vida buena (sea ésta religiosa, filosófica, o de cualquier otra clase) y una concepción sobre la organización social justa (que es una concepción política). Para el liberalismo de Rawls, lo justo puede ser diferenciado de lo bueno; y además lo justo ha de tener primacía sobre lo bueno. A la autoridad pública sólo le corresponde

---

<sup>754</sup> Nos referiremos aquí a las perspectivas de los autores liberales que hemos citado en este trabajo. Desde luego, ellas no agotan el espectro del pensamiento liberal. El análisis económico del derecho ha sido aplicado al ámbito de la neutralidad estatal, como explica Martha Minow, comentando una decisión del juez Richard Posner, en *Religion and the burden of Prof.: Posner's economics and pragmatism in Metal v. Leininger* (2007a).

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

poner en práctica las concepciones políticas sobre lo justo, pero no defender ni desalentar las concepciones religiosas o filosóficas sobre lo bueno.

En cualquier caso, la neutralidad no es absoluta. El Estado no asegura igual protección para todas las concepciones sobre lo bueno. Las concepciones incompatibles con la justicia no pueden reclamar protección. Igualmente, el Estado no garantiza la permanencia, en el largo plazo, de todas las doctrinas comprensivas. Es posible, en efecto, lamentar que algunas políticas públicas puedan tener como efecto la desaparición en el tiempo de algunas formas de cultura o de estructura social. Pero esto por sí solo no constituye una injusticia. Para el liberalismo ortodoxo, si una doctrina comprensiva no es capaz de sobrevivir en una sociedad ordenada conforme a los principios del liberalismo político, no hay una vía consistente con los principios democráticos de mantenerla.

Los liberales defienden una lectura estricta del principio de neutralidad. Es verdad que, aunque nosotros lo presentemos de modo simplificado por las exigencias de este trabajo, el liberalismo es una corriente teórica muy amplia en cuyo interior hay matices importantes. Sin embargo, una de las características comunes a las corrientes liberales es su concepción kantiana del individuo que los lleva a enfatizar la libertad de éste para elegir el modo de vida que estime conveniente con la menor interferencia externa posible (Murphy, 2012:47).

En esta línea, Martha Nussbaum (2009; 2011b) cree que la libertad de religión es incompatible con el establecimiento religioso, aunque sea un establecimiento tan suave que no sea percibido por la mayoría de la población. Cualquier forma de imposición de una ortodoxia religiosa crea dos grupos, uno de pertenencia y uno de exclusión, al afirmar que una es la verdadera religión de la nación mientras que las otras no lo son.

Aunque Martha Nussbaum tiene una sensibilidad especial respecto de la consideración de las pertenencias religiosas y defiende el mecanismo de acomodamientos de la jurisprudencia estadounidense para ajustar el derecho a tales pertenencias, se muestra muy firme en lo que al principio de neutralidad estatal se refiere. De hecho, sostiene que cualquier decisión estatal que transmita a la ciudadanía el mensaje de que existe una religión o religiones preferidas por la autoridad, y que por lo tanto hay ciudadanos de primera categoría, en contraposición a una religión o religiones no preferidas, a las que adhieren ciudadanos de segunda categoría, resulta una violación de la neutralidad del Estado.

Dos tipos de críticas se alzan contra esta postura liberal. Por un lado, las críticas de los neo-conservadores. Por otro, las de los comunitaristas. Para los neo-conservadores, la visión liberal fallaría al no reconocer que la religión no es sólo una cuestión individual, sino de la sociedad toda. En efecto, la perspectiva liberal clásica concibe lo religioso en términos de derechos individuales y libertad en un sentido

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

negativo. Bajo este esquema, la religión aparece como individualizada y privatizada. La cuestión no sería entonces, para los neo-conservadores, la de relegar la religión al ámbito de lo privado, sino la de preguntarse cómo ella puede moldear comportamientos y actitudes públicos sin violar los derechos de los no-creyentes. Porque la otra posibilidad, la privatización de la religión, llevaría a favorecer la no-religión (es decir, la perspectiva secular) sobre la religiosa (Monsma, 1995:167).

En el capítulo VI vimos un ejemplo que ilustra muy bien esta disyuntiva. Desde una posición liberal se defiende fácilmente que las escuelas públicas no pueden tener en sus paredes crucifijos o imágenes de los diez mandamientos e identificarse de este modo con una tradición religiosa. Si lo hacen, el Estado estaría transmitiendo a los ciudadanos la idea de que hay una religión preferida, de modo que quienes no forman parte de ésta podrían considerarse a sí mismos como *outsiders*. Los neo-conservadores, en cambio, alegan que los símbolos religiosos presentes en las aulas manifiestan la vinculación de la sociedad con una tradición histórica, y que retirarlos sería una injustificada forma de secularismo que haría que las personas con creencias religiosas se sintieran *outsiders*.

Para justificar su perspectiva, los neo-conservadores parten del supuesto (por otra parte común en la teología católica y en parte de la protestante) de que las estructuras religiosas y el Estado son dos esferas cuasi-soberanas y autónomas en su propio campo (Monsma, 1995:187). El único límite que se establece a las iglesias en su influencia sobre el Estado es que respeten su naturaleza y su rol (es decir, su carácter subsidiario)<sup>755</sup>. Las críticas de los neoconservadores, en cuanto reniegan de la idea misma de neutralidad estatal, representan un intento de regreso a formas políticas premodernas dudosamente compatibles con las libertades fundamentales del Estado de derecho.

Los grupos neo-conservadores querrían ver plasmada una forma de vinculación más fuerte y estrecha entre las autoridades estatales y la religión. Para esta posición, que Martha Nussbaum (2011a:48-57) llama *establishmentarian*, el buen orden y la seguridad pública requieren un compromiso con una ortodoxia religiosa, es decir, con una tradición religiosa dominante. Una sociedad con muchas religiones es caótica, y es necesario afirmar qué es realmente la nación, de modo que cualquiera que quiera vivir en ella debe reconocer determinados valores y asimilarse a ellos. La postura *establishmentarian* dura, que persigue y encarcela a quien no comparte la verdad religiosa oficial, no se da hoy en Estados Unidos y tampoco en Europa. Pero sí se da

---

<sup>755</sup> En esta visión, profesión de fe liberal y subsidiariedad del Estado, este último funciona sólo como garante de que cualquiera de las otras esferas no transgreda su propio ámbito de competencia, pero sin involucrarse propiamente en ninguno de ellos: el Estado no puede limitar la investigación científica, dictar estándares artísticos o dirigir la economía. Tiene el rol de coordinar, promover y empoderar a las otras esferas (Monsma, 1995:186). Es curioso sin embargo que, aunque se reconoce que el Estado y las iglesias son dos esferas igualmente cuasi-soberanas, se da a las iglesias la posibilidad de intentar influenciar la política pública, pero no se da igual derecho de intervención al Estado sobre las iglesias.

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

una forma más débil, que admite la necesidad de que la nación adopte unos valores sustanciales principales, y sólo tolera de mala gana a los que son diferentes. Es la posición, por ejemplo, de la derecha religiosa en los Estados Unidos y de aquellos que querían hacer aparecer las raíces cristianas en la Constitución europea.

\*\*\*\*\*

La segunda crítica es la de los comunitaristas. Michael Walzer (2010:226-234) presenta dos argumentos de crítica al sistema de separación estadounidense, que pueden sin embargo entenderse como críticas a una interpretación liberal de la neutralidad estatal en general. En primer lugar, dice, no sólo no se puede trazar con claridad una línea divisoria entre lo estatal y lo religioso, sino que tampoco sería deseable. La religión es una de las principales fuentes del entusiasmo democrático, y los temas religiosos son de los principales en el debate democrático. Excluirlos sólo serviría para hacer de la política una cuestión de políticos profesionales y de burócratas, desincentivando la participación popular. En segundo lugar, frente al énfasis puesto por los liberales en la distinción entre el ámbito público y el ámbito privado, los comunitaristas responden que las diferentes identidades necesitan también reconocimiento público.

Respecto de lo primero, Walzer (2010:234-242) insiste en la imposibilidad de negar la importancia de la pasión en la política o de negar la importancia de la comunidad en la vida de los individuos. Pero recuerda también que es necesario encontrar el modo en que las personas fuertemente comprometidas con grandes causas o con comunidades diferentes puedan vivir en común. La movilización de masas suele ser antidemocrática. Alguna forma de separación entre lo religioso y lo político es necesaria. Pero, en contra de lo que opinan los liberales, eso no quiere decir que no se pueda perseguir uno u otro ideal de la sociedad buena: lo que no se puede hacer es permitir que un ideal de la sociedad buena (cualquiera que sea, ya religioso, ya político, ya étnico) se convierta en definitivo. La separación institucional entre la autoridad religiosa y la autoridad estatal debe mantenerse y reforzarse, en el sentido de que los grupos religiosos no pueden tener auxilio estatal para ejercer coacción. Pero esto no ha de impedir que las políticas concretas estén influenciadas por marcas religiosas<sup>756</sup>.

---

<sup>756</sup> El principio de separación debe ser interpretado, por ejemplo, en el sentido de permitir la ayuda económica estatal a las organizaciones religiosas y políticas, cuando son beneficiosas en sentido amplio (como los hospitales y las residencias de la tercera edad), y esto aunque también cumplan finalidades religiosas y políticas particulares (por ejemplo, que el calendario de la residencia esté organizado conforme a criterios religiosos). Aunque, para Walzer, probablemente deba negarse la ayuda estatal a las escuelas religiosas en la medida en que enseñan doctrinas propiamente religiosas. Además, el Estado puede ceder ante los hábitos de la mayoría de sus ciudadanos, como hace, por ejemplo, cuando cierra sus oficinas los domingos. Aquí, el sentido común invalida la pureza separacionista: no es necesario idear un procedimiento de sorteo aleatorio para fijar un día de descanso semana, ya que no hay ningún tipo de coerción. Sin embargo, sería incorrecto convertir la Pascua en festividad estatal.

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

“En realidad, sin embargo, los partidos y las iglesias tienen más similitudes que diferencias en lo que respecta a la práctica de la separación, y explicar el parecido puede ayudarnos a entender lo que realmente significa esta separación. Los partidos políticos victoriosos sólo pueden actuar dentro de los límites políticos o constitucionales de corte liberal y democrático. No pueden, por ejemplo, usar el poder estatal para garantizarse la permanencia de su victoria electoral; no pueden exigir que se recite a diario el programa del partido en las escuelas públicas; no pueden convertir el estudio de la historia del partido en asignatura obligatoria. Fijémonos en la diferencia: un partido puede traducir su programa en una ley, pero no en un catecismo escolar [...] Del mismo modo, hay cosas que los grupos religiosos pueden hacer legítimamente en el terreno político: pueden defender el Estado del bienestar u oponerse a la disuasión nuclear en nombre de la ley natural, como han hecho obispos católicos; pueden defender los derechos civiles y la discriminación positiva en nombre de la justicia profética, como han hecho los rabinos liberales; pueden sumarse a los debates sobre el derecho familiar, el currículo escolar o la censura de la pornografía, como han hecho los cristianos evangélicos, etc. [...] Pero también hay cosas que no están legitimados a hacer; no pueden, por ejemplo, imponer un catecismo religioso en las escuelas públicas” (Walzer, 2010:238).

Michael Walzer (2010:253) cree que si la gran mayoría de la población comparte una sola fe religiosa puede incluso existir una iglesia oficial, aunque obviamente sin leyes que hagan obligatoria la asistencia a los servicios religiosos y sin juicios por herejía. En países donde ninguna religión cuenta con el seguimiento mayoritario, se harían necesarias medidas más pluralistas y complejas, que podrían materializarse en un apoyo presupuestario público a gran escala para las instituciones religiosas.

En una línea parecida, Charles Taylor afirma la necesidad de la neutralidad estatal (que denomina *secularismo estatal*), pero adoptando una distancia crítica. Así, habrá que adoptar en cada caso la forma que mejor se adapte a las circunstancias y evitar el *fetichismo de ciertas soluciones institucionales* que consistiría, por ejemplo, en absolutizar la separación del gobierno y las instituciones religiosas como un fin en sí mismo.

“[...] Se debería partir de las metas y derivar de ellas soluciones concretas. No es que una cierta separación de la Iglesia y el Estado, ni cierta autonomía mutua del gobierno y de las instituciones religiosas, no constituya un rasgo ineludible de cualquier régimen secular. Lo mismo ocurre con la neutralidad de las instituciones públicas [Taylor adopta el concepto de neutralidad en un sentido más restringido a cómo lo utilizamos aquí]. Todo eso es indispensable. Pero lo que estas exigencias significan en la práctica debe determinarse viendo cómo podemos maximizar nuestras tres (o cuatro) metas fundamentales” (Taylor 2011b:41, traducción en Taylor, 2011a:45).

Las tres metas fundamentales de las que habla Taylor son el triple objetivo que él adjudica al secularismo estatal. En primer lugar, evitar que los individuos sean coaccionados en materia de religión o de creencias, es decir, garantizar la libertad religiosa; en segundo lugar, lograr la igualdad entre personas de diferentes credos, de modo que ninguna visión del mundo tenga un estatus privilegiado; y en tercer lugar,

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

escuchar a todas las corrientes espirituales en los debates sobre las metas sociales y el modo de alcanzarlas. Lo importante, al establecer un régimen secular, es lograr garantizar de la mejor manera posible estos tres fines, y no centrarse dogmáticamente en los medios que pueden servir para ello. Por esa razón no hay ningún sistema de principios eternos que establezca de antemano cuál es la mejor forma de secularismo y que se pueda aplicar automáticamente, sino que ello depende de la negociación en un momento concreto. Por lo mismo el secularismo tampoco se identifica con la exclusión de la religión del campo de lo público. El Estado debe ser neutral hacia las religiones y hacia las distintas ideas filosóficas no religiosas que se presentan como equivalente secular de las religiones. Pero no debe por ello caer en la tentación de hacer de las políticas seculares un equivalente de la religión. Tampoco debe el Estado bajo pretexto de secularizarse a sí mismo promover secularización de la sociedad (Taylor, 2011b:34-35; 2011c:18-19; Taylor y Maclure, 2010).

En las sociedades actuales, la gran variedad de tradiciones religiosas y no-religiosas que ahí conviven requieren un trato igualitario. Sin embargo, para Taylor (2011c:19) esto significa que una gran variedad de compromisos políticos resultan aceptables. Por ejemplo, seguramente cierto grado de separación entre la iglesia y el Estado es necesario. Sin embargo, las medidas concretas que de ella se deriven y lo que ello signifique en la práctica pueden variar mucho de un contexto a otro.

Otra propuesta preocupada por el reconocimiento de las identidades de los grupos es la de Tariq Modood<sup>757</sup>. Lo que Modood (2010c:180-181) propone es un *moderate secularism*: una integración institucional y pluralista que supere la apelación a la tradicional distinción entre lo público y lo privado. Esto requeriría, en primer lugar, una reconceptualización de la igualdad, desde su consideración como *sameness* hacia el respeto de la diferencia. En segundo lugar, una reconceptualización del secularismo desde su concepto de neutralidad y estricta separación de lo público y lo privado hacia un secularismo moderado y evolutivo, basado en la idea de ajustes institucionales. Finalmente, una aproximación pragmática, caso a caso, que resulte en soluciones negociadas.

Para Modood (2010a; 2010c) una total exclusión de lo religioso del ámbito de lo público puede incluso considerarse una violación de la neutralidad estatal. El autor piensa que aunque su propuesta de *moderate secularism* puede ser una forma de *privilegiar* a la religión esto no es tan grave porque, después de todo, la autonomía completa de la política significa privilegiar a lo no-religioso, es decir, lo secular. La neutralidad exigiría así una suerte de compensación entre lo secular y lo religioso.

---

<sup>757</sup> Modood (2010:169c) comienza por señalar que la distinción entre lo público y lo privado, propia del pensamiento liberal, es el campo en el que se desarrollan muchas de las luchas por el reconocimiento. Y que por eso los reclamos de las minorías religiosas en muchos países implican convertir en objeto de una lucha pública por la igualdad temas que tradicionalmente habían sido materia privada.

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

Además, el privilegio concedido a la religión estaría lejos de ser el único caso de privilegio. Los Estados generalmente privilegian la nación, la etnia, la ciencia, las artes, el deporte, la economía, etc. por la centralidad que les asignan en sus políticas públicas, en los recursos que destinan o en el prestigio que le conceden. Es posible pensar que la religión es un bien, con independencia de que seamos o no creyentes, de la misma manera que podemos pensar que la música y la ciencia son bienes, aunque no seamos músicos ni científicos.

La interpretación de Modood resulta sugerente. Sin embargo, el error de este razonamiento está en poner lo secular al mismo nivel que lo religioso, cuando en realidad la neutralidad del Estado es una consecuencia de su carácter secular que lo obliga a la abstención respecto de las convicciones religiosas. Por eso, la única interpretación no contradictoria del principio de neutralidad es la que impide que el Estado favorezca a una perspectiva religiosa sobre otra perspectiva religiosa, o que favorezca una perspectiva religiosa sobre la negación de la religión, o que favorezca la negación de la religión sobre la perspectiva religiosa. Pero no hay obstáculo alguno en preferir una perspectiva secular, en sí misma agnóstica, por sobre una perspectiva religiosa o atea.

El caso estudiado en el capítulo V puede servir como una buena aproximación a este debate. ¿Debe el contenido del derecho ser neutro frente a las formas de vida de los ciudadanos? ¿Puede efectivamente serlo? El proceso de secularización de la institución matrimonial es un ejemplo de cómo el derecho se ha ido *neutralizando* respecto de la tradición cristiana dominante. A medida que la sociedad se iba alejando, en sus formas de vida, del patrón cristiano, el derecho también lo hacía. De este modo podía ser más *neutro* en relación con las formas de vida, cada vez más heterogéneas, de la población.

Sin embargo, la evolución histórica no debe llevar a engaño. Es cierto que al alejarse del molde canónico que le había dado origen el régimen matrimonial se vuelve más *neutro* en el sentido de que no privilegia una forma de vida cristiana por sobre una forma de vida no cristiana. Sin embargo no es neutro en un sentido absoluto. Toda decisión legislativa implica una opción política, un contenido sustantivo. Puede que el matrimonio ya no sea indisoluble y heterosexual, como lo quiere la tradición cristiana. Pero sigue siendo monogámico y por tiempo indefinido, con lo cual no es neutro frente ciertas formas de vida (por ejemplo una forma de vida tradicional que acepte la poligamia o una forma de vida ultraliberal y posmoderna que desee formalizar un matrimonio a plazos).

Seguramente uno de los grandes aciertos de las perspectivas comunitaristas ha sido mostrar que la indeterminación absoluta de las decisiones estatales es imposible: no es viable un derecho completamente neutro. Y esto no sólo por una cuestión, digamos, de técnica legislativa o jurídica que imposibilite una norma totalmente vacía de

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

contenidos. Para los comunitaristas, el carácter esquivo de la neutralidad de las decisiones públicas se deriva también del hecho de que las normas que rigen en una sociedad no han de determinarse sólo en función de principios de justicia abstractos, sino también de la historia y características culturales de esa sociedad. Hay muchas normas que no pueden, por su propia estructura, ser culturalmente neutrales (Taylor y Maclure, 2010:86-87).

Lo mismo que ocurre con el matrimonio ocurre, por ejemplo, con el calendario. En los países de tradición cristiana el día de descanso es el domingo. La norma evidentemente no es neutral respecto de las formas de vida religiosas no cristianas. Sería absurdo, dice por ejemplo Michael Walzer, idear un sistema de selección aleatoria de los días de descanso.

También parece que los comunitaristas tienen razón cuando afirman que el principio de neutralidad no es un principio eterno e inmutable que deba ser rígidamente aplicado. Como sostiene Charles Taylor, la forma de neutralidad estatal que se adopte en cada caso dependerá del contexto y de las negociaciones que en esas particulares circunstancias se lleven a cabo.

Sin embargo, como tendremos ocasión de argumentar un poco más abajo, creemos que los comunitaristas van demasiado lejos cuando afirman, como hemos visto que lo hace Michael Walzer, que dado que el derecho y el Estado no pueden ser completamente neutros entonces hay que aceptar que la religión puede dar contenido a las políticas estatales. Volveremos sobre esto un poco más abajo.

\*\*\*\*\*

El posicionamiento de los autores comunitaristas no sólo es rechazado por los liberales más ortodoxos. También los defensores del modelo republicano de neutralidad estatal rechazan las propuestas de los comunitaristas, porque creen que la integración social debe producirse incorporando en la ley común solamente los elementos que interesan a todos los ciudadanos y dejando fuera todo particularismo. Las opciones morales y las concepciones del mundo tienen su ámbito propio en la esfera privada, evitando cualquier tipo de privilegios para una opción particular. El Estado ha de prescindir de las diferencias religiosas de sus ciudadanos como elemento relevante para definir las políticas públicas (Peña-Ruiz, 2008:200-206).

Sin embargo, algunas formas de republicanismo admiten que el Estado constitucional no es ni puede ser completamente neutral. Así, Jürgen Habermas (1994b:134-135) admite que el Estado constitucional exige legítimamente la adhesión a un sistema de derechos actualizados conforme a las exigencias de un determinado contexto histórico que constituye la forma de vida de la comunidad, aunque más allá de



## **Capítulo IX**

### **Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

este *patriotismo constitucional* mínimo, el Estado debe permanecer neutral frente a las opciones de vida de las sub-comunidades incluidas en él.

Para el republicanismo resulta aceptable que el Estado se comprometa activamente con cierto o ciertos modelos de excelencia humana. Así, el republicanismo se diferencia del liberalismo. Lo que caracteriza más propiamente al republicanismo de nuestros días es la idea de que el autogobierno exige que las instituciones básicas de la sociedad (el modo en que se organiza el sistema de gobierno y el modo en que se regula la economía) queden bajo pleno control de los ciudadanos y se orienten a favorecer el ideal de ciudadanía por ellos asumido (Gargarella, 1999:166-1711).

El republicanismo coincide de este modo con algunas de las críticas que los comunitaristas formulan al liberalismo: una interpretación absolutamente neutra y descontextualizada de los principios de justicia no es posible. Las discusiones sobre el contenido de la educación pública, del capítulo VII, manifiestan con claridad lo que estamos tratando de exponer. La única forma viable de lograr una neutralidad absoluta es en la ausencia total de acción política colectiva. El Estado sólo podría ser totalmente neutral ante el matrimonio si renunciara a toda regulación de las relaciones de pareja, sólo podría ser totalmente neutral respecto de la organización del trabajo si renunciara a regular los días de descanso, y sólo podría ser completamente neutral sobre la educación si renunciara a dar cualquier tipo de formación.

Llevan así razón quienes puntualizan (Gargarella, 1999:162-180) las afinidades entre el comunitarismo y el republicanismo. El republicanismo y el comunitarismo coinciden no sólo en la crítica al atomismo individualista del liberalismo, sino también en la necesidad de que el Estado se comprometa con una determinada concepción del bien y en el énfasis que ponen en el auto-gobierno. Sin embargo, unos y otros también tienen diferencias significativas: para los comunitaristas, la mejor guía para las decisiones presentes es el pasado, es decir, las tradiciones de la propia comunidad. Los republicanos, en cambio, creen que las generaciones presentes no están atadas por las formas de vida de las generaciones pasadas y que tienen autonomía para decidir, dialógicamente, el modo en el que quieren vivir. Además, la concepción del bien moral de unos y otros es diferente: la concepción del bien moral de los comunitaristas es mucho más robusta que la de los republicanos. Estos últimos pueden desinteresarse del modo particular en que vivan los ciudadanos y de sus ideales del bien, con tal de que los ciudadanos conserven un compromiso activo con el bien público. El comunitarismo, en cambio, no se mantiene indiferente frente a esas áreas de la moral personal: la forma de vida privada pueden resultar aceptables o reprochables según el mundo moral en el que me encuentre inserto.

No es de extrañar entonces que el republicanismo al estilo de Habermas rechace el puro contextualismo de los comunitaristas: para los republicanos, no se trata simplemente de ser fiel a una tradición comunitaria, sino de interpretar los principios

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

universales a la luz de esa tradición. Aunque en sus escritos más antiguos Habermas se mostraba partidario de una lectura del principio de neutralidad religiosa del Estado más próxima a la del liberalismo clásico, en escritos más recientes modificó su postura. Desde luego, siguió afirmando la necesidad de una secularización del Estado. Pero ahora, como vimos más arriba al tratar de las intervenciones religiosas en los debates públicos, cree que la secularización del Estado, no equivale a la secularización de la sociedad y que por ello las comunidades religiosas pueden pretender tener un lugar en la vida pública de las sociedades modernas (Habermas, 2008:5).

La concepción de la neutralidad republicana se liga a una visión fuerte de la ciudadanía: una ciudadanía que no tiene ningún componente étnico, es cierto, pero que exige una *integración* en un proyecto político y que supone que en materia de valores morales la iniciativa no puede ser dejada exclusivamente a la sociedad civil (Haarscher, 2005:80-81). Este modelo teme que detrás de ciertas prácticas de los individuos y de las organizaciones religiosas puedan existir riesgos de desestabilización. Por eso busca proteger también al Estado del accionar de los individuos, y no sólo a los individuos respecto del Estado (Muhlmann y Zalc, 2008:102). Un modelo republicano de Estado secular delinea como objetivos no sólo el respeto por la igualdad moral y la libertad de conciencia, sino también la emancipación de los individuos y el desarrollo de una identidad cívica común, con un distanciamiento de las filiaciones religiosas y su relegación a la esfera privada.

\*\*\*\*\*

Reconociendo el acierto de algunas de las críticas dirigidas contra el liberalismo clásico, sobretodo por las corrientes comunitaristas, algunos liberales contemporáneos han reformulado la lectura del principio de neutralidad estatal de modo que ésta pueda ser receptiva de las demandas de reconocimiento de los grupos identitarios. Es que el debate álgido entre comunitaristas y liberales se fue suavizando con el tiempo, a medida que algunos autores fueron mostrando que las posturas de unos y otros no eran tan forzosamente radicales como había parecido a primera vista: ni los liberales desconocen totalmente la importancia de las comunidades para la vida de los individuos, ni los comunitaristas aceptan llanamente que las comunidades opriman a los individuos (Murphy, 2012:59).

Para Veit Bader (2008), la idea de que las sociedades modernas requieren una estricta neutralidad del Estado respecto de las religiones se contrapone con las necesidades reales de las sociedades democráticas, y debe por ello ser reemplazada por un reconocimiento institucional de una mutua autonomía entre el Estado y las organizaciones religiosas. Los Estados modernos no pueden verdaderamente ser *religion-blind* y garantizar al mismo tiempo completa igualdad cultural. Se trata en

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

definitiva de asegurar la primacía de los principios democrático-liberales por sobre la concepción de un régimen estrictamente secular.

Bader (2008; 2009) propone una tercera vía entre la neutralidad estatal estricta de liberales ortodoxos y republicanos, por un lado, y el comunitarismo (que él califica de *posmoderno*) que sacrifica los principios de neutralidad y equidad estatal e incluso de un moderado universalismo con el que Bader coincide. La apuesta teórica de Bader es por un *moderate universalism* y una *embedded impartiality* que proveen, a su entender, un mejor marco teórico que el universalismo abstracto y radical o el particularismo ético comunitarista.

Bader (2008; 2009) enfatiza que los Estados liberal-democráticos no se caracterizan por ser Estados *seculares* sino por ser Estados *constitucionales*. De este modo, lo fundamental es que el Estado garantice ciertos mínimos de moralidad liberal-democrática, y no que exista una estricta separación entre el Estado y las religiones. La propuesta del autor es la de una *associative democracy* (que a veces también denomina *joint governance approach*) que permita escapar de la oposición idealizada entre la separación estricta y el corporativismo religioso. Así, una neutralidad estatal de tipo relacional y una equidad como imparcialidad serían más apropiadas que un Estado *blind to differences* y una equidad como mera no intervención.

La propuesta de *associative democracy* es una variante de la categoría más amplia que Bader denomina *modelo institucional pluralista*. Éste incluye una declaración constitucional de no establecimiento religioso, un pluralismo legal restringido, un pluralismo administrativo (es decir la institucionalización de las organizaciones religiosas) y un pluralismo político y cultural. El modelo institucional pluralista resultante sería un sistema que permite compartir el poder y garantiza a diferentes unidades alguna participación en los procesos políticos. Se trataría entonces de construir una *democracia consociacional* o bien una democracia basada en una *representación neo-corporatista de intereses*.

Aunque creemos, a diferencia de Bader, que el carácter secular del Estado sí es uno de los requisitos básicos de una democracia constitucional, coincidimos con él en que una interpretación rigurosamente secularista del principio de neutralidad estatal no es la única vía para hacer efectivo tal principio. La propuesta teórica de Bader resulta un interesante intento de hacer efectivo el principio de neutralidad sin descuidar el reconocimiento debido a las identidades religiosas, y aprovechando además los aportes que las organizaciones religiosas pueden hacer a una democracia.

\*\*\*\*\*

En los párrafos que siguen intentaremos defender una lectura del principio de neutralidad estatal de tipo liberal, pero basada en una interpretación contextualista que

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

evite las trampas del liberalismo clásico. Esta lectura se asienta en tres pilares: la afirmación de que la neutralidad estatal es una consecuencia de la secularización del Estado; la idea de que la neutralidad estatal impide una *identificación* del Estado con la religión; la necesidad de una lectura contextualista del principio de neutralidad.

En el primer elemento no nos detendremos demasiado. Ya lo hemos explicado largamente en este trabajo. Hemos dicho, en efecto, que la neutralidad estatal es la transposición al mundo de las instituciones políticas y del derecho de la privatización religiosa que caracteriza a los procesos de secularización. Por esta razón, insistimos una vez más, el Estado moderno es un Estado secular. Esto quiere decir que no están justificadas, en el contexto del Estado secular moderno, aquellas posturas que afirman que el Estado debe dar un trato igualitario a la religión y a las perspectivas seculares, porque afirmando una postura secular estaría discriminando a las posiciones religiosas.

El Estado no puede privilegiar una posición religiosa ni una posición anti-religiosa. Pero lo secular no se identifica con lo anti-religioso. El desarrollo de una esfera pública secular ha sido, precisamente, el modo en que la Modernidad ha conseguido apaciguar los conflictos entre religiones. Lo secular es un tercer campo entre lo religioso y lo anti-religioso, y el Estado moderno es justamente un Estado secular.

Así, en el caso del ejemplo del que hablamos en el capítulo VI, no es admisible la postura según la cual si el Estado retira los crucifijos o las imágenes de los diez mandamientos de las aulas está afirmando un punto de vista anti-religioso y discriminando a la religión. Al retirar estos signos, el Estado está afirmando su postura secular. Es precisamente la posición contraria la que resulta discriminatoria: la presencia de tales signos en las aulas es interpretada por los alumnos y por sus familias como una identificación del Estado con determinadas creencias, en perjuicio de los que no las comparten.

Una cuestión diferente es que una política secular pueda entrar en colisión con las creencias religiosas de algunos grupos, no meramente por su carácter secular, sino porque su propio contenido entra en conflicto con ellas. Se trata de los ejemplos del capítulo VII sobre la enseñanza de algunas materias en las escuelas. Como dijimos, no se puede invocar en este caso el principio de neutralidad religiosa del Estado para invalidar esas políticas. No se puede tampoco, a nuestro juicio, invocar un genérico principio de neutralidad ideológica del Estado, porque ésta no puede ser sinónimo de indiferencia absoluta ante los valores éticos en los que el Estado se asienta ni ante los contenidos seculares que forman parte del conocimiento socialmente legítimo que una escuela secular debe transmitir. Desde luego que una cuestión diferente es si, ante determinadas políticas seculares como éstas, resulta posible desarrollar un estatuto de excepción para proteger a las minorías disidentes. Pero insistimos en que se trata de un tema diferente: no de la invalidación general de determinada acción estatal sobre la base

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

del principio de neutralidad, sino del reconocimiento de una excepción a esas acciones para proteger a las minorías. Volveremos sobre esto más abajo.

El segundo elemento requiere un análisis más detallado. Se trata de la idea en virtud de la cual el Estado no puede *identificarse* con una religión. ¿Qué quiere decir en este contexto *identificarse*? Podría decirse que el Estado se identifica con una religión cuando *promueve* esas creencias. Pero, ¿qué criterio ha de usarse para decir que el Estado está promoviendo determinadas creencias? Una primera respuesta sería incluir en esta categoría aquellos casos en los que el objetivo directo y abierto de la legislación es promover una religión, como por ejemplo en el caso de la enseñanza del libro del Génesis en las escuelas estadounidenses.

Sin embargo, al lado de esta caracterización explícita puede haber otra, en la que la promoción de la religión no sea el objetivo directo e inmediato de la legislación, pero que ésta responda a ciertas intenciones religiosas, que han sido influyentes en su aprobación. Si se adopta este criterio más estricto, surge en primer lugar el problema de saber cuándo puede decirse que la intención religiosa ha sido lo suficientemente influyente como para considerar que ha predominado en la toma de la decisión. De hecho, los complejos mecanismos de adopción de decisiones en las democracias actuales implican la intervención de una multiplicidad de actores, cuyas intenciones pueden ser discordantes. ¿La intención de qué sujeto ha de considerarse relevante? Además, suponiendo que se pueda identificar al actor o los actores cuyas intenciones se identifican con la legislación, la aprobación de un plan de gobierno normalmente viene influenciada por múltiples factores, ¿qué tan determinante ha de ser entonces la intención religiosa? Y en cualquier caso, ¿cómo medirlo?

Kent Greenawalt (2009b:525-537), profesor de derecho constitucional estadounidense, ha señalado cinco vías en las que el criterio de la intención influyente puede actuar en la legislación estatal. La primera se da en aquellos casos en que un criterio religioso sirve para identificar a la entidad que es merecedora de cierta protección. Por ejemplo, si se argumenta en contra de la investigación con embriones porque desde una perspectiva religiosa éstos han de considerarse seres humanos. La segunda existe cuando, entre categorías de entidades que indudablemente y con independencia de criterios religiosos, son merecedoras de protección, se usa sin embargo el criterio religioso para la distribución de recursos, privilegios y penalidades. Por ejemplo, si se construye un programa de asistencia social sobre la base de la idea de caridad de una confesión religiosa.

En estas dos primeras categorías, el derecho no se usa directamente para promover una moral religiosa, sino que la religión sirve para determinar cuál o cuáles son las categorías de sujetos protegidos y cuál es la medida de esta protección. Un elemento que puede ser relevante para juzgar la compatibilidad de este tipo de disposiciones con el principio jurídico de la neutralidad del Estado es si resulta posible

## **Capítulo IX**

### **Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

encontrar una justificación alternativa, más allá del motivo religioso, para esa legislación.

La tercera categoría se daría cuando la religión influye en la determinación de un daño a terceros. Es decir, se considera que determinadas acciones provocan daños injustos a terceros, y por ello se las reprime, a partir de una cierta concepción religiosa. Por ejemplo, si se argumenta en contra de los matrimonios incestuosos porque éstos pueden ser un mal ejemplo para las futuras generaciones, causándoles así un daño. Algunos podrían considerar que este argumento sólo es persuasivo si se parte de un punto de vista religioso.

La cuarta categoría está formada por aquellos casos en los que las convicciones religiosas sirven de base para decidir que determinadas acciones serán perjudiciales para las personas adultas que participan en ellas. Por ejemplo, se podría prohibir la actividad homosexual consentida entre adultos sobre la base de que causa un daño psicológico a quienes la practican. Sin embargo, muchos dirían que este tipo de consideración sobre el daño causado por la actividad homosexual sólo es viable si se parte de un punto de vista religioso.

La quinta categoría está formada por aceptación de determinados actos como moralmente malos, con independencia de cualquier daño que pudieran causar a quienes participan en ellos o a terceros. Las dos últimas categorías implican la imposición de un determinado estilo de vida a las personas que se ven afectadas por las decisiones estatales.

Más allá de esta enumeración casuística, que puede resultar más o menos útil según los casos, queremos insistir en un elemento central en las diferentes formas de identificación entre el Estado y las tradiciones religiosas. En efecto, como ya lo insinuamos en el capítulo VII, tal identificación se produce cuando a través de la actividad estatal se transmite el mensaje de que el poder del Estado está legitimado por un motivo religioso; es decir, cuando el poder público actúa movido por motivos que son explícita o implícitamente religiosos. Un crucifijo en un aula, como lo vimos en el capítulo VII, transmite esa idea de legitimación religiosa del Estado. El mantenimiento de una forma matrimonial con raíces cristianas, cuando un sector importante de la sociedad ya no se identifica con esa forma de matrimonio, también significa mantener una forma de actuación estatal basada en una justificación religiosa.

El tercer elemento es el carácter contextual de la neutralidad. El principio de neutralidad estatal depende, en su aplicación, de la correcta lectura de una serie de circunstancias que varían según el tiempo y el lugar. En primer lugar, el límite entre lo secular y lo religioso depende de qué se entienda en cada momento por religioso. Como vimos en la introducción de este trabajo, el concepto de religión es variable y depende de qué se esté dispuesto a definir como tal y de qué modo se lo haga. Y esto, a su vez,

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

depende de qué religiones concretas estén presentes en un lugar y en un momento histórico determinados.

Por ejemplo, la prohibición del ocultamiento del rostro de la que hablamos en el capítulo VIII sólo puede entenderse como afectando de algún modo la actitud del Estado hacia los grupos religiosos si se tiene en cuenta la presencia en Francia de una importante minoría musulmana y el mandato religioso de ocultamiento del rostro que existe en algunas ramas del Islam. Del mismo modo, la regulación heterosexual, monogámica e indisoluble del matrimonio de la que hablamos en el capítulo V sólo puede ser vista como una forma de involucramiento del Estado con la religión si se tiene en consideración que el modelo matrimonial tal como ha sido receptado en Europa y América tiene un origen religioso, y que en esa originaria regulación religiosa el matrimonio tenía esas características.

La lectura contextual de la neutralidad estatal tiene otra consecuencia de gran envergadura. Es que, en algunos casos, el Estado puede adoptar decisiones que no se identifican con ninguna religión en particular, ni con una postura religiosa en general, ni con una postura anti-religiosa, pero que sin embargo interfieren con las formas de vida religiosas de los ciudadanos. Esto es así porque ninguna forma de organización jurídico-política puede ser neutral en términos absolutos (Ansuátegui, 2011:156). Los ejemplos son muchos: el servicio militar no es una institución de tipo religioso, pero sin embargo interfiere con las formas de vida de algunos grupos (como los testigos de Jehová) que son abiertamente pacifistas; el hecho de que se incluya el cerdo en el menú de los comedores de los establecimientos públicos como escuelas y prisiones no es en sí una opción religiosa, pero interfiere con las formas de vida de judíos y musulmanes que no comen cerdo; el hecho de que en las escuelas se enseñe educación sexual o educación ciudadana, como vimos en el ejemplo del capítulo VII, no es tampoco una opción religiosa, pero interfiere con las formas de vida de grupos católicos que rechazan esa formación para sus hijos.

Dos respuestas son posibles aquí. Una primera respuesta sería promover la igualdad formal ante la ley y, por lo tanto, en la aplicación uniforme del ordenamiento jurídico. En los casos del ejemplo, se podría decir que el ordenamiento jurídico es neutral (porque no promueve ninguna postura religiosa) y que es la persona religiosa la que debería soportar la *carga* de su disidencia. Así, los testigos de Jehová deberían adaptarse a las exigencias de la defensa nacional, los musulmanes y judíos deberían resignarse a comer cerdo (o no comer nada o aportar ellos una comida alternativa su fuese posible) el día que esté incluido en el menú y los católicos deberían mandar a sus hijos a las asignaturas que no aceptan.

La otra respuesta parte de que un verdadero respeto de la libertad religiosa exige que se respeten los diferentes modos de vida de las diferentes comunidades. Esto puede plantear la necesidad de establecer adecuaciones, es decir, excepciones a leyes de

carácter general para permitir que el creyente viva conforme a los preceptos de su fe. Adoptar esta postura exige dar respuestas a cuestiones fundamentales como la definición de raza, etnia, cultura o religión, e incluso más específicamente puede requerir que un tribunal o una autoridad administrativa determinen qué es lo que en el caso concreto constituye una norma, práctica o creencia de un particular grupo (Grillo, 2009:22).

Si la decisión pública no implica ella misma una forma de identificación del Estado con la religión no hay razón para cambiarla de modo general. Así, no se puede decir que el servicio militar obligatorio deba ser suprimido *sólo* porque algunos ciudadanos religiosos tengan convicciones pacifistas; que se debe excluir el cerdo de los menús de los establecimientos públicos *sólo* porque algunos ciudadanos religiosos no puedan comerlo; o que se deben suprimir las clases de educación sexual y educación ciudadana *sólo* porque algunos padres creen que van contra sus convicciones. Cambiar una política pública *sólo* por el rechazo que ella genera en algunos sectores religiosos sería vulnerar la neutralidad estatal.

Sin embargo, esto no quiere decir que no puedan reconocerse excepciones para adecuar la decisión estatal a las formas de vida de los grupos religiosos. Volveremos sobre esto más abajo. Aquí diremos simplemente, para concluir este apartado, que defendemos la conveniencia de conceder tales excepciones aunque, por supuesto, no en todos los casos.

### **3. GRUPOS RELIGIOSOS Y DELIBERACIÓN PÚBLICA**

Hemos insistido a lo largo de este trabajo en el hecho de que la esfera pública que se construyó a partir de la Modernidad es una esfera pública secular. Esto suele sintetizarse en la expresión según la cual las creencias religiosas son una cuestión privada. Sin embargo, también hemos visto que esta caracterización, atractiva por su simplicidad, no es totalmente pertinente. O que, al menos, sólo describe una parte de la situación real de las creencias religiosas en relación con la Modernidad. Precisamente por ser una caracterización parcial de la situación moderna, esta descripción es parcialmente falsa.

Esto es así porque, como también hemos visto, la distinción público / privado es mucho más que un simple y claro par binario. *Público* y *privado* son expresiones polisémicas, que manifiestan oposiciones que pueden darse en diferentes niveles. Como sabemos, *público* puede significar estatal, abierto al público (o sea a la generalidad de las personas), conocido por todos, etc.; puede hacer referencia a un espacio físico, institucional o discursivo; puede también significar aquello que a todos atañe; etc. Otro tanto puede decirse de la voz *privado*. Así, entre lo público estatal y lo puramente



privado (en alguna de sus acepciones) existe un espacio público no estatal más o menos amplio, colmado por sus propias dinámicas. Aquí entran las instituciones de la sociedad civil y aquí se desarrolla la discusión democrática que otorga – al menos como ficción democrática – la base de racionalidad que se espera de las normas propias de un Estado de Derecho.

En este apartado nos referiremos al modo en que los grupos religiosos intervienen en la esfera pública no estatal, tomando parte en la deliberación pública que subyace a las decisiones políticas. Veremos en primer lugar cómo se constituye esta esfera (subapartado 1). Luego analizaremos tres propuestas políticas acerca de la intervención (subapartados 2, 3 y 4) y ensayaremos una posición personal (subapartado 5).

### **3.1. LA DELIBERACIÓN DEMOCRÁTICA Y EL PLURALISMO RELIGIOSO DE LA ESFERA PÚBLICA**

Uno de los rasgos que caracteriza a las sociedades democráticas es que las decisiones sobre las *políticas públicas* están *públicamente justificadas*. La democracia exige que aquellas decisiones que involucran a todos estén también justificadas ante todos. En los capítulos anteriores se han analizado varios ejemplos sobre los conflictos que han envuelto la toma de decisión respecto de determinados aspectos de la vida en común: ¿se han de mantener los símbolos religiosos en los lugares públicos?, ¿debe el matrimonio responder al modelo de una determinada tradición religiosa?, ¿se ha de eximir a algunos alumnos del cursado de ciertas materias escolares porque sus contenidos son contrarios a las creencias religiosas de los padres?, ¿se han de permitir las vestimentas religiosas en determinados lugares públicos? En todos estos casos, antes y después de la adopción de las decisiones (por otra parte siempre provisionarias, ya que cualquier decisión es susceptible de ser criticada y de reabrir así el debate sobre el tema), líderes religiosos han tomado posición en un sentido o en otro, dando argumentos para inclinar la balanza a su favor. También lo han hecho otros muchos ciudadanos, movidos por sus ideales religiosos.

Podemos preguntarnos cuál es el peso que se ha de atribuir a esas intervenciones en los debates que tienen lugar en la esfera pública no estatal. Para aclarar el lenguaje, recordamos que tomamos aquí la expresión *esfera pública* en el sentido de un espacio discursivo ideal en el que, mediante el intercambio de argumentos tendientes a persuadir a los demás ciudadanos que participan en esa esfera, se justifican las decisiones públicas (entendiendo *público* en su sentido más amplio como *aquello que atañe a todos*). ¿Cuál es el rol de los líderes religiosos y de los ciudadanos religiosamente motivados en este debate? Si es verdad que esta esfera pública

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

democrática es una esfera secular, ¿tienen en ella cabida argumentos y valores religiosos?

Se podría decir que, en una sociedad respetuosa de derechos fundamentales, todos deben ser escuchados. La libertad de expresión, gran conquista del Estado de Derecho, impide cualquier silenciamiento de un actor social. Esto parece estar suficientemente claro: los actores religiosos tienen el derecho a hablar y a ser escuchados. El problema que aquí se plantea es otro: no estamos en el campo del comportamiento político efectivo de los actores motivados por sus convicciones religiosas y de la protección de su derecho constitucional a expresarse. Lo que aquí se plantea es una cuestión conceptual relativa a si las meras razones religiosas son suficientes para justificar la acción estatal<sup>758</sup>.

Algún sector de la opinión liberal, muy restrictivo en cuanto al rol político que corresponde a los actores religiosos, cree que las organizaciones religiosas deberían abstenerse de promover cualquier política pública, en cuanto implicara restricción de libertades. Robert Audi (1997:40) ha sostenido el llamado *principle of political neutrality*, que implicaría tal restricción respecto de las organizaciones religiosas y de sus representantes actuando en carácter de tales. Aunque Audi admite que la restricción no puede ser entendida en un sentido muy estrecho que implicara una exclusión de cualquier tipo de cuestión moral que pudiera ser políticamente debatida, cree que ella es necesaria para evitar fracturas religiosas e incluso dominación religiosa (Audi, 1997:44). Para los ministros de las organizaciones religiosas existiría una obligación de observar una clara distinción entre sus puntos de vista políticos de carácter personal y los puntos de vista políticos que pueden adoptar en el ejercicio de su cargo, de evitar que sus orientaciones políticas personales dominen su conducta como clérigos, y de abstenerse de promover, en tanto líderes religiosos, normas que impliquen una restricción de libertades (Audi, 1997:46).

Más allá de cuál sea la valoración que se haga del punto de vista de Audi, parece claro que no puede llevar a una restricción de la libertad de palabra de los líderes religiosos o de las personas religiosamente motivadas. En el mejor de los casos, puede representar un reclamo ético ideal de auto-restricción dirigido a estos sujetos.

En el mismo nivel del *principle of political neutrality* de Audi se encuentra la propuesta de Gustavo Zagrebelsky (2010:78) de que los grupos religiosos que intervienen en el debate público renuncien a la arrogancia de creerse poseedores de la verdad. Desde luego esto no quiere decir que los ciudadanos religiosos deban ser excluidos del debate sobre los temas fundamentales de la convivencia social. Pero han de saber que al entrar en él deben deponer cualquier pretensión de infalibilidad que

---

<sup>758</sup> Una síntesis del debate que aquí presentamos, referida particularmente al ámbito estadounidense, puede verse en Álvarez Ortega (2011) *El uso de argumentos religiosos en el espacio público: un debate norteamericano en términos de 'public reason'*.

## **Capítulo IX**

### **Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

pueda derivarse de su actuación como apéndice de un poder jerárquico y dogmático (Zagrebel'sky, 2010:79-80).

“¿Qué sentido tendría la libre discusión democrática si una parte dijera ‘haced lo que queráis, yo no estoy dispuesta a escucharos (pero vosotros debéis escucharme a mí), porque yo tengo la verdad en el bolsillo, no necesito andar buscándola’?” (Zagrebel'sky, 2010:78).

Los grupos religiosos que han intervenido en el debate público sin éxito (es decir, sin conseguir que sus posiciones se conviertan finalmente en normas públicas) tienen siempre abierta la vía de mantener vivo el debate social a la espera de que en algún momento se modifique la situación e incluso la de disentir por la vía del testimonio, lo que implicar llevar su vida conforme a los principios religiosos que profesan, aunque la ley públicamente aceptada admita formas de vida contrarias a esos principios (Díaz-Salazar, 2007:34-35). El recurso a otras vías más exigentes (como las excepciones frente a las leyes generales o incluso la desobediencia civil) dependerá de las concretas circunstancias de que se trate.

Detrás de estas posiciones restrictivas late una cuestión más profunda, relativa al rol público que puede desempeñar la religión en una sociedad democrática. Así, mientras hay quienes creen que la religión puede ser una valiosa fuente de participación y socialización ciudadana (Díaz-Salazar, 2007:161-176; Segers, 1998) otros piensan que los valores religiosos pueden afectar el proceso democrático (Jelen, 1998:29-30). De hecho, aunque no haya resistencia religiosa al proceso democrático en sí mismo (por ejemplo, no hay reclamos religiosos de abolición del sistema bicameral), puede suceder que se ataquen determinadas prerrogativas sustantivas de que gozan los ciudadanos. En la medida en que algunos grupos religiosos anteponen su compromiso con un determinado resultado (basado en sus creencias religiosas) al compromiso con los procedimientos democráticos se estaría socavando la justificación más importante de la que disponen los gobiernos democráticos: la legitimidad del proceso bajo el cual la deliberación es conducida (Jelen, 1998:32).

\*\*\*\*\*

Una cuestión diferente de la de la intervención de los líderes religiosos y de los ciudadanos motivados por la religión en los debates públicos es el modo en esa intervención tiene lugar. Veamos el ejemplo del que hablamos en el capítulo V. Allí nos referimos a los debates sobre la modificación del régimen matrimonial en diferentes países. Vimos cómo los grupos religiosos habían intervenido en este debate, en general manifestando una postura contraria. Esta posición contraria se resolvía sea en un rotundo rechazo a cualquier reforma que abriera el campo matrimonial a las parejas del mismo sexo, sea en un rechazo matizado que proponía algunas soluciones de

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

compromiso (por ejemplo, que se reconocieran derechos a las parejas homosexuales, sin utilizar el término *matrimonio* y sin darles la posibilidad de la adopción conjunta).

Si se mira desde una perspectiva global, los argumentos dados por los grupos religiosos pueden agruparse en dos grandes categorías. Por un lado, los argumentos propiamente religiosos. Por otro, los argumentos no religiosos (al menos a primera vista) tomados de su concepción del derecho natural.

El primer grupo de argumentos es el de tipo religioso. Así, cuando se dice que la ley civil no puede permitir el matrimonio entre personas del mismo sexo porque según el testimonio de los Evangelios la unión matrimonial exige la diversidad de sexos, o porque en el relato de la Creación la unión sexual representada en la primera pareja de seres humanos era una unión heterosexual. El segundo grupo de argumentos es el que remite a una idea de la naturaleza humana y de la ley natural que la rige según la cual, se sostiene, el matrimonio exigiría la diversidad de sexos. La discusión respecto de la naturaleza del matrimonio, o del carácter del matrimonio como institución de derecho natural, se sitúa así en el contexto más amplio de la discusión sobre la ubicación de las tesis iusnaturalistas en una sociedad políticamente secularizada.

Dado que la coerción ejercida por el Estado necesita ser justificada, y que la justificación requiere el consentimiento del pueblo, ¿qué rol han de jugar las razones religiosas en la justificación de las acciones del Estado? Más concretamente, en un contexto de pluralismo religioso, ¿son las razones religiosas suficientes para justificar normas para las que no hay justificación racional-secular?, ¿pueden servir las razones religiosas para reforzar razones seculares?, en caso de conflicto entre argumentos religiosos y argumentos seculares ¿hay algún orden de preferencia?<sup>759</sup>.

En el capítulo V señalamos que para una postura secularista fuerte no es legítimo el uso de argumentos religiosos en los debates públicos, porque esto implica recurrir a un discurso que no es comprensible por todos los ciudadanos, sino sólo por aquellos que participan en la tradición religiosa en cuestión. En cambio, una postura secularista débil admite, aunque pueda ser con algunas restricciones, estos argumentos. Los autores liberales que admiten la llamada doctrina de la restricción religiosa y los autores republicanos se ubican en la primera categoría. Otros liberales más moderados y los comunitaristas, en la segunda. Luego de hacer un repaso por las estas teorías, intentaremos defender una postura liberal moderada, que admite los argumentos religiosos en la esfera pública no estatal, pero no en la esfera pública estatal.

---

<sup>759</sup> Puede verse este planteamiento en Eberle y Cuneo *Religion and Political Theory* (2008). La pregunta por los argumentos aceptables es, en realidad, la pregunta sobre la fundamentación de la autoridad política.

### 3.2. LA DOCTRINA LIBERAL DE LA RESTRICCIÓN RELIGIOSA

La respuesta liberal dominante a las preguntas que planteamos en el subapartado anterior es que la razón pública sólo puede estar basada en argumentos fundados en la racionalidad común compartida, y que esta racionalidad común compartida es una racionalidad secular. Las justificaciones religiosas son argumentos que no corresponden a la razón pública, sino a las doctrinas particulares de algunos ciudadanos que, por estar formuladas en términos no racionales, no son comprensibles por los demás ciudadanos. Así, se debe escuchar también a los actores religiosos, como a cualquier otro sujeto, con tal de que sus argumentos no sean religiosos, sino racional-seculares. Desde esta perspectiva, sólo son admisibles en el debate las razones universalmente comprensibles (y por ello racionales), que se identifican con razones seculares. La esfera pública democrática es racional o, más precisamente, racional-secular.

Por ello el punto de vista dominante en el pensamiento liberal es que las razones religiosas juegan sólo un rol limitado en la justificación de las acciones estatales. Según esta perspectiva los ciudadanos no pueden promover leyes para las que no existen justificaciones racionales y seculares. Es lo que se ha llamado la *doctrina de la restricción religiosa*: la existencia de argumentos solamente religiosos no es suficiente para justificar una decisión pública. Un ciudadano de una democracia liberal puede abogar por la implementación de una determinada norma sólo en el caso de que razonablemente crea tener una justificación racional-secular plausible para la norma, y que esté dispuesto a ofrecerla en la discusión política.

Los argumentos que se dan a favor de la doctrina de la restricción religiosa pueden ser clasificados en tres categorías: que restringir los argumentos religiosos permite evitar guerras civiles y religiosas; que una norma coercitiva basada en criterios religiosos puede generar ira y frustración de parte de quienes sufrirán la norma sin compartir sus fundamentos; que dado que toda coerción tiene que ser justificada frente a los ciudadanos a quienes se aplica, la norma que carezca de justificación racional (es decir, válida para todos los ciudadanos) será ilegítima (Eberle y Cuneo, 2008). Muchos de los que promueven un rol activo para la religión en la política son escépticos respecto de bases seculares alternativas para la ética pública y el derecho. Sin embargo, sostienen los liberales, es posible sentirse moralmente ofendido por la esclavitud, la discriminación o el aborto sin invocar creencias religiosas (Jelen, 1998:11).

La idea subyacente a estos argumentos es que la vida democrática está basada en ciertos valores y prácticas, a los que la religión puede socavar. Además, la intervención religiosa en la esfera pública puede ser negativa incluso para la práctica de la religión en general (Jelen, 1998:3). La religión sería potencialmente incompatible con la deliberación pública democrática por dos razones. En primer lugar, porque las

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

creencias religiosas no proveen justificaciones suficientes para las decisiones políticas. En segundo lugar, porque la autoridad que la religión ejerce sobre sus adherentes amenaza la base común de la que depende la democracia: un compromiso compartido sobre los procesos democráticos (Jelen, 1998:32). Además, en un sentido complementario podría decirse que la participación en la política podría socavar las auténticas creencias religiosas. El punto es que la religión está generalmente basada en una forma de revelación divina, que puede estar o no de acuerdo con los requerimientos seculares del discurso democrático. El acomodarse a las demandas seculares podría significar, para las perspectivas religiosas, un riesgo de subvertir el carácter sobrenatural de sus creencias (Jelen, 1998:33-38).

La propuesta liberal ortodoxa es coherente con una justificación contractualista del poder que exige una comunicación racional entre todas partes del contrato. Si se interpreta la sociedad como una asociación de individuos libres e iguales que se gobiernan a sí mismos surge inmediatamente la necesidad de la justificación recíproca de las actitudes políticas de los contratantes en términos de una interpretación razonable de principios compartidos.

La propuesta liberal ortodoxa suele ser llamada *liberalismo justificatorio*: las decisiones públicas, para ser legítimas, han de estar públicamente justificadas. Y están públicamente justificadas cuando están basadas en argumentos accesibles a todos. A su vez, los argumentos accesibles a todos son, para esta corriente, los argumentos seculares (Talissee, 2012:145).

Las razones religiosas quedan entonces excluidas del debate público, porque no son comprensibles por todos los ciudadanos. Pero, ¿qué sucede con las razones racional-seculares (por ello comprensibles por todos) que sin embargo manifiestan un punto de vista particular (porque representan, por ejemplo, sólo los intereses de un grupo)? Aunque la visión dominante en los sectores liberales excluya los argumentos no seculares, no opta por la misma exclusión cuando se trata de argumentos provenientes de doctrinas comprensivas seculares (Eberle y Cuneo, 2008).

Dentro de la perspectiva liberal dominante hay dos variantes. Por un lado, una perspectiva fuerte, que exige que las razones seculares no sólo existan como respaldo a la acción estatal, sino que también motiven a los ciudadanos a actuar en ese sentido<sup>760</sup>. Según la perspectiva débil, por otro lado, es suficiente que existan razones seculares aunque los ciudadanos actúen motivados por sus razones religiosas; no importaría si el motivo último de los ciudadanos es religioso, con tal de que pudieran traducir su interés religioso en términos seculares<sup>761</sup>.

---

<sup>760</sup> Es la propuesta de Robert Audi, que veremos más abajo.

<sup>761</sup> Es la propuesta de John Rawls, que veremos más abajo. Es también la posición de otros liberales, como Ted Jelen (1998).

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

Robert Audi se ubica dentro de la perspectiva liberal dominante: sólo son admisibles en el debate los argumentos secular-rationales<sup>762</sup>. Y dentro de esta perspectiva, opta por la variante fuerte: no sólo deben darse argumentos seculares, sino que son éstos los que deben motivar la actuación de los agentes. Para Audi (1997:16), la virtud cívica en una democracia liberal implica una cierta responsabilidad de participación política. En esta participación, existe una obligación *prima facie* de no promover ninguna ley o política pública que restrinja la libertad de los individuos, a menos que se esté en posición de aportar una razón secular a favor de esta ley o política (Audi, 1997:25). Es lo que Audi ha denominado *principle of secular rationale*. Pero no es suficiente dar argumentos seculares; además es necesario que quien los da esté motivado por ellos, es decir, que el sentido del apoyo explique la acción de quien da los argumentos, y que esta persona esté dispuesta a mantener su postura incluso si sus otras razones (por ejemplo y muy particularmente, sus razones religiosas) fueran eliminadas (Audi, 1997:29). Este principio es lo que Audi llama *principle of secular motivation*. Si el primer principio es un principio de justificación, el segundo puede ser visto como un principio de virtud (Audi, 1997:33). Para los ciudadanos religiosos, además, existe un tercer principio: *principle of theo-ethical equilibrium*. Cuando las consideraciones religiosas juegan en cuestiones de opción política, las personas religiosas tienen una obligación *prima facie* de buscar un equilibrio entre esas consideraciones y los estándares éticos y políticos de carácter secular que pudieran ser relevantes (Audi, 1997:37)<sup>763</sup>.

Una perspectiva diferente ofrece en este punto el pensamiento de John Rawls. En un primer momento, que se corresponde con su obra *A Theory of Justice*, Rawls sostuvo que en el debate público sólo eran admisibles los argumentos racionales que correspondían a la razón pública, es decir, los argumentos tomados de los principios políticos compartidos. Esto excluía como fuentes de argumentación tanto las doctrinas comprensivas religiosas de los ciudadanos, como las doctrinas comprensivas seculares ya que estas últimas, aunque fueran racionales y razonables, expresan perspectivas particulares y no valores políticos compartidos<sup>764</sup>. Así, sólo serían admisibles los

---

<sup>762</sup> Seguimos aquí el texto *Liberal democracy and the place of religion in politics* (1997). Las ideas ya habían sido desarrolladas antes por Audi en *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society* (1993). Ya en este texto Audi había sostenido la necesidad de que los ciudadanos aplicaran el principio de separación entre las iglesias y el Estado en su uso público de los argumentos religiosos, especialmente cuando se trata de argumentos destinados a sostener leyes que restringen la libertad de terceros.

<sup>763</sup> Esto no quiere decir que los principios de justificación y motivación racional sirvan para restringir la libertad de expresión, o impidan el uso de argumentos religiosos en cualquier tipo de discusión que no sea política (por ejemplo discusiones puramente morales); se trata siempre de principios relativos a la justificación de las decisiones políticas de la sociedad (Audi, 1997:49).

<sup>764</sup> Esta perspectiva es coherente con la idea liberal de que la esfera pública es puramente procedimental, es decir, neutral respecto de los valores particulares de los grupos que forman parte de la sociedad. Las diferencias culturales y los argumentos que de allí puedan surgir van a parar al mundo privado y a la sociedad civil (Viola, 2005:91-95).

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

argumentos seculares provenientes de la razón pública, pero no todos los argumentos seculares. Para el Rawls de *A Theory of Justice*, la justicia de un proyecto de ley ha de juzgarse

“desde la posición de un legislador representativo, el cual, como siempre, no sabrá nada respecto de su persona en particular” (Rawls, [1971]1985:198; versión española en Rawls, 1979:231).

De este modo, el criterio para evaluar la justicia de las leyes una vez decidida la estructura básica de la sociedad es el mismo que el que se utilizó para elegir los principios de justicia que rigen esa estructura básica. Para el Rawls de *A Theory of Justice*, esos principios han sido elegidos por individuos que no conocen cuál es su propia concepción del bien, es decir, en lo que aquí interesa, individuos que ponen entre paréntesis sus doctrinas comprensivas, entre las que se incluyen las doctrinas religiosas (Rawls, [1971]1985:136-142). Lo fundamental es que los conflictos sobre la organización social se solucionen a partir de los principios básicos elegidos en la posición original. En otras palabras, la legitimidad de las reclamaciones relativas a las demandas conflictivas que se ejerzan respecto de la estructura social ha de resolverse a partir de los principios (compartidos) de la moralidad política. Éstos no sólo especifican los términos de la cooperación social, sino que definen un pacto de reconciliación entre las diversas religiones, convicciones morales y culturas (Rawls, [1971]1985:216-221).

Rawls cambió luego ligeramente de posición, admitiendo que aunque es necesario apelar a razones seculares y comunes para justificar las decisiones políticas, es posible que éstas no sean las únicas (Rawls, 1993:247-248), por lo que de algún modo también serían admisibles las razones provenientes de las doctrinas comprensivas de los ciudadanos. Este cambio de postura es el que se corresponde con los cambios que existen entre el Rawls de *A Theory of Justice* ([1971]1985) y el de *Political Liberalism* (1993). La nueva posición se acentúa todavía más en el ensayo *The idea of public reason revisited* (2002).

El primer Rawls había formulado una teoría contractualista basada en una estrategia racional (siempre secular) en la que los individuos, al discutir sobre los asuntos públicos, se despojaban de sus pertenencias particulares. El segundo Rawls estableció una relación más flexible entre religión y democracia o, si se quiere en términos más generales, entre doctrinas comprensivas (religiosas o seculares) de los ciudadanos y debate público. El propio Rawls (2002:179-180) explicaría luego las diferencias entre ambos escritos, diciendo que en el primero de ellos había tenido la intención de formular en términos más sólidos una teoría contractualista de la justicia que hundía sus raíces en Locke, Rousseau y Kant, sin considerar el hecho efectivo del pluralismo razonable de las sociedades reales. En otros términos, en *A Theory of Justice*, dice Rawls, formuló no sólo una teoría liberal de la justicia como imparcialidad



## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

sino también una doctrina comprensiva liberal (aunque la expresión *doctrina comprensiva* no haya sido usada en el libro). Así, al presentar la teoría de la justicia admitió que los ciudadanos compartían además la doctrina comprensiva liberal que él formuló. En cambio, en *Political Liberalism* se aproximó a un problema diferente: dado que las sociedades son efectivamente plurales en lo que se refiere a las doctrinas comprensivas de los ciudadanos, cabía preguntarse cómo es posible que ciudadanos con doctrinas comprensivas diferentes sostuvieran una concepción razonable de la justicia en un Estado constitucional democrático. Así, en el primer libro, la razón pública es descrita desde una perspectiva liberal (en el sentido de doctrina comprensiva liberal) en tanto que en el segundo la razón pública es considerada como una forma de razonar sobre los valores políticos compartidos por ciudadanos libres e iguales que guían sus vidas conforme a diferentes doctrinas comprensivas. Estas diferentes doctrinas comprensivas son irreconciliables entre sí, pero son todas razonables y pueden todas sostener los valores políticos compartidos.

Rawls introduce, en su libro *Political Liberalism* (1993), algunas distinciones sobre distintas esferas de discusión. Las esferas de discusión se dividen en tres: la esfera doméstica, en la que la razón doméstica es apta. La esfera política no pública, que es el ámbito de la sociedad civil y de la cultura política, en la que las razones no públicas son apropiadas (porque aunque sus deliberaciones son públicas respecto de los miembros de los grupos que constituyen la sociedad civil, no son públicas respecto de la sociedad considerada globalmente). Finalmente en la esfera política pública sólo los argumentos provenientes de la razón pública son apropiados. En esta última esfera se aplica la restricción sobre las razones apropiadas, aunque ahora flexibilizada.

En efecto, Rawls (1993) mantiene su postura de exclusión de todas las razones no universalmente accesibles, sean religiosas o seculares. Sin embargo, admite que pueden introducirse razones provenientes de doctrinas comprensivas, si se introducen simultáneamente razones políticas públicas. Es decir que Rawls mantiene su posición de que quien defiende una determinada política, ha de ser capaz de salir de su propia doctrina comprensiva (religiosa o secular) para desarrollar un argumento que pueda justificar públicamente sus preferencias mediante razones seculares y públicamente compartidas (Rawls, 1993:165)<sup>765</sup>. Esto es así porque la razón pública es la razón de los ciudadanos, quienes comparten una posición igual de ciudadanía, y cuyo contenido está dado por los principios expresados en la concepción de la justicia política (Rawls, 1993:164-168)<sup>766</sup>. Pero admite, sin embargo, que las razones de la razón pública pueden no ser las únicas. Ellas pueden ser traducción de elementos religiosos o ir acompañadas

---

<sup>765</sup> En el ámbito hispanohablante véase una posición parecida en Savater (2007:14).

<sup>766</sup> En otras palabras, dado que los ciudadanos razonables y racionales saben que sostienen una diversidad de doctrinas religiosas y filosóficas razonables, deberían también ser capaces de explicarse unos a otros el fundamento de sus acciones en términos que cada uno pudiera razonablemente esperar que los demás aceptaran como consistentes con sus propias libertad e igualdad.

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

por ellos; o bien ser traducción de elementos provenientes de doctrinas comprensivas seculares o ir acompañadas por ellos.

El mismo Rawls admite excepciones a la prohibición de intervenir en la razón pública con sustento en la propia doctrina comprensiva. De hecho, admite que son posibles dos puntos de vista sobre el rol de las doctrinas comprensivas (entre ellas, obviamente, las religiosas) en la razón pública. El punto de vista excluyente señala que no pueden introducirse en la razón pública las razones dadas explícitamente en términos de doctrinas comprensivas; el punto de vista incluyente, en cambio, incorpora las doctrinas comprensivas con tal que de este modo se robustezca el ideal de la razón pública (Rawls, 1993:247-248). El punto de vista excluyente es el que debe ser promovido en sociedades más o menos ordenadas, cuyos miembros reconocen un consenso entrecruzado firme de doctrinas razonables y en las que los valores de la razón política son familiares a todos los ciudadanos; en cambio, en una sociedad no ordenada y dividida respecto de lo que han de ser las esencias constitucionales (como por ejemplo, Estados Unidos antes de la Guerra Civil, con Estados que aceptaban la esclavitud) sí es legítimo apelar a doctrinas comprensivas, en tanto éstas puedan proporcionar a la concepción política liberal la fuerza suficiente para ser realizada (Rawls, 1993:248-250). En situaciones intermedias de sociedades casi bien ordenadas en las que pueda existir alguna disputa, manifestar públicamente de qué modo las propias doctrinas comprensivas sustentan la adhesión a los valores políticos fundamentales puede servir para robustecer la confianza mutua y animar a los ciudadanos a respetar el ideal de la razón pública (1993:248-249).

La postura asumida en *Political Liberalism* fue reafirmada en un escrito posterior llamado *The idea of public reason revisited* (2002). Allí Rawls introdujo algunas precisiones sobre el funcionamiento de la razón pública. En primer lugar, Rawls (2002:133-136) deja en claro que las exigencias de la razón pública se aplican a quienes actúan en el foro político público, esto es, a los jueces, a los miembros de los poderes del gobierno y a los candidatos a ocupar tales puestos. También los ciudadanos, al posicionarse en el foro político público, deben considerarse a ellos mismos como si fueran legisladores (y en este sentido también están vinculados por las exigencias de la razón pública).

La idea de la razón pública se basa en el criterio de reciprocidad: el ejercicio del poder político sólo es legítimo cuando se cree sinceramente que las razones que se ofrecen para justificarlo son suficientes y se puede pensar razonablemente que nuestros conciudadanos las aceptarían (Rawls, 2002:137). Sin embargo, e insistiendo en la distinción ya reconocida en *Political Liberalism*, Rawls (2002:143-144) se cuida de no superponer la razón pública con la razón secular. Este último campo incluye las doctrinas comprensivas seculares de los ciudadanos. Pero tales doctrinas no sirven para justificar las acciones públicas; para ello es necesario recurrir a los valores *políticos* de

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

una concepción *política* liberal. En este sentido, la teoría de la justicia como imparcialidad es sólo una de las teorías políticas liberales que son aceptables para formular los valores políticos que justifican las acciones públicas: cualquier otra teoría que satisfaga el criterio de reciprocidad, cree Rawls, podría servir a estos fines.

Así planteadas las cosas, Rawls (2002:148) toma posición expresa en contra de Audi: para el liberalismo político, cree Rawls, los argumentos provenientes de las doctrinas comprensivas seculares de los ciudadanos son tan inaptos como los provenientes de las doctrinas comprensivas religiosas para justificar las decisiones políticas. Los argumentos tomados de las doctrinas comprensivas (religiosas o seculares) pertenecen al ámbito de la cultura política pública, pero no de la razón política pública. Pueden ser evocados en la discusión política, dice Rawls (2002:152-153) reafirmando su posición anterior, con tal de que se presenten también razones políticas que apoyen lo mismo que se quiere apoyar con los argumentos tomados de las doctrinas comprensivas<sup>767</sup>.

En síntesis la diferencia entre Audi y Rawls parece ser la siguiente. Audi sólo admite los argumentos racional-seculares que, además, estén secularmente motivados. En el ejemplo que vimos en el capítulo V, sería aceptable un argumento del estilo “se debe proteger a las parejas homosexuales porque de este modo se amplía la libertad de unos sin restringir la de los demás”. Pero no lo sería uno que dijera “el matrimonio entre personas del mismo sexo es contrario al derecho natural” en tanto tuviera motivaciones religiosas (por ejemplo, fuera expresado por una persona religiosa como forma de hacer más fácilmente aceptables sus convicciones evangélicas sobre la homosexualidad<sup>768</sup>). Mucho menos, desde luego, sería aceptable un argumento como “la homosexualidad debe ser prohibida porque los Evangelios así lo estipulan”.

Rawls, en su primera posición, sólo acepta los argumentos racional-seculares que, además, manifiesten un punto de vista imparcial. Así, aceptaría seguramente el primer argumento y rechazaría los otros dos porque manifiestan una doctrina comprensiva y no un punto de vista imparcial. Pero además rechazaría uno que dijera “la homosexualidad debe ser protegida porque es una forma de vida buena”, ya que aunque se trata de un argumento formulado en términos racional-seculares (como exigiría Audi), manifiesta una doctrina comprensiva y no un punto de vista imparcial.

---

<sup>767</sup> Rawls (2002:155-156) distingue así la participación en la razón pública de otros dos actos: la declaración y la conjetura. Por medio del primero se manifiesta la propia doctrina comprensiva, sin esperar que otros la compartan. Por medio de la segunda, se busca mostrar que, a partir de la doctrina comprensiva del otro, es posible justificar determinada acción.

<sup>768</sup> Audi efectivamente rechaza los argumentos de derecho natural. Así, para Audi (1993:682) decir que la contracepción es moralmente reprochable porque frustra la finalidad natural del acto sexual, que es la reproducción, sólo puede ser sostenido con base en premisas teológicas. Porque aun si se acepta (por ejemplo sobre la base estadística) que el acto sexual tiene como finalidad la procreación, decir que interrumpir esa finalidad natural es algo moralmente malo sólo resulta comprensible si se presupone que esa interrupción es contraria a una intención divina.

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

En su segunda posición Rawls sigue exigiendo que se den argumentaciones racionales, seculares e imparciales para justificar las decisiones políticas. Pero admite que otras razones, provenientes de las doctrinas comprensivas de los ciudadanos, puedan reforzar las razones imparciales. Esto así ya que ahora Rawls acepta que los ciudadanos puedan adherir a su modelo de justicia como equidad a partir de sus propios puntos de vista. En esta segunda fase, Rawls seguiría aceptando un argumento como “se debe proteger a las parejas homosexuales porque de este modo se amplía la libertad de unos sin restringir la de los demás”. Y aceptaría como argumentos secundarios los que provinieran del derecho natural, de la bondad de determinadas formas de vida o de una tradición bíblica, pero sólo en cuanto reforzaran el argumento imparcial (por ejemplo, decir que la libertad de elección de la propia forma de vida es parte del derecho natural, que una forma de vida homosexual es igualmente buena que una forma de vida heterosexual o que la tradición bíblica exige igual respeto a la dignidad de cada ser humano con independencia de sus elecciones de vida).

El politólogo holandés Veit Bader (2010) formula una crítica al pensamiento rawlsiano basada en la supuesta incoherencia de admitir que la razón pública se construye como *overlapping consensus* y decir simultáneamente que las razones particulares no son bienvenidas en la esfera pública. La pregunta de Bader es cómo se compatibiliza la exclusión de las razones provenientes de las doctrinas comprensivas con el *overlapping consensus*, que admite la aceptación del núcleo político común desde diferentes puntos de vista. Esta objeción parece que puede responderse de modo relativamente fácil desde la perspectiva rawlsiana: sucede que, desde la perspectiva del autor estadounidense, si las doctrinas comprensivas (religiosas o seculares) de los ciudadanos son doctrinas *razonables* (y, recordemos, éstas son las únicas compatibles con un sistema democrático) ellas apoyarán los principios de la razón pública. En cambio, si son doctrinas irrazonables, violan el principio de reciprocidad y no tienen cabida en una sociedad democrática.

Las dos objeciones que plantea Jürgen Habermas (2011b:34-35), en cambio, son de mayor calado. De estas objeciones, una es de tipo empírico y la otra de tipo normativo. La objeción de tipo empírico es que los ciudadanos, en algunos casos, no quieren o no pueden realizar la separación entre sus aportaciones realizadas en lenguaje religioso y sus aportaciones realizadas en lenguaje secular. La objeción normativa es que una constitución liberal existe también para salvaguardar formas religiosas de vida, por lo que no debería imponer una carga adicional y, por lo tanto, asimétrica, en perjuicio de los ciudadanos religiosos.

Volveremos sobre el punto de vista de Habermas más abajo. Aquí mencionaremos rápidamente, para cerrar este subapartado, la respuesta que los liberales dan a la objeción normativa de Habermas. Los liberales que promueven la doctrina del *religious restraint* admiten que ella puede provocar conflictos de conciencia a personas

con fuertes convicciones religiosas. Sin embargo, sostienen, ella es necesaria como garantía del igual respeto que los ciudadanos religiosos deben a sus conciudadanos seculares. Al fin y al cabo, el liberalismo no puede garantizar la *serenidad moral* de nadie, y es mucho lo que se gana con una tal restricción (Talissee, 2012:156).

### 3.3. SOLUCIONES REPUBLICANAS

Una perspectiva republicana plantea el problema que estamos estudiando en otros términos. Los particularismos tampoco tienen cabida aquí, porque desde esta perspectiva resulta indispensable la protección del legado que conforma la identidad de la sociedad política. El republicanismo aboga por la formación de una cultura política unificadora, de modo que las voces que expresen particularismos no son atendibles (Viola, 2005:91-95). Ahora bien, el problema al que se enfrenta una cultura política republicana no es tanto el de cuáles son los argumentos admisibles o no admisibles en el debate público, sino más bien el de cuáles son los elementos que han de formar parte de la ética republicana compartida por los ciudadanos.

Jürgen Habermas cuestiona en este punto el liberalismo más ortodoxo. Rectificando algunas de sus posturas anteriores, que desde una laicidad estricta lo llevaban a negar la influencia de la religión en el debate político, el autor alemán señala que la esfera pública debe oír los argumentos de los actores religiosos. La primera posición del autor era que la esfera pública era un ámbito secular. Si los ciudadanos debían entenderse recíprocamente en esta esfera, su intervención debía estar basada en los principios racionales de la moral y del derecho:

“Esta disputa debe dirimirse con la plena consciencia reflexiva de que todos los implicados se mueven en el mismo universo de discurso y se respetan mutuamente como participantes cooperativos en la búsqueda de la verdad ético-existencial. Para ello, se precisa una cultura del reconocimiento cuyos primeros principios se extraen del mundo secularizado de un universalismo tan propio de la moral como del derecho natural racional” (Habermas, 1994b:115).

Las religiones no podían pretender tener, en el plano público, este reconocimiento de universalidad:

“El cristianismo no puede esperar para sus concepciones de la historia de la salvación y del orden de la creación – impregnadas de contenido éticos –, un reconocimiento universal en el mismo sentido en el que puede hacerlo una teoría procedimental del derecho y de la moral en relación con los derechos humanos y los principios del Estado de derecho que pretende fundamentar apoyándose en un concepto de justicia procedimental” (Habermas, 1994b:114).

Sin embargo, en escritos más recientes, Habermas modificó su postura. Siguió manteniendo la necesidad de una secularización del Estado. Pero ahora considera que la

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

secularización del Estado, entendida como separación liberal entre el Estado y las religiones, no ha de significar necesariamente secularización de la sociedad; las comunidades religiosas pueden pretender tener un lugar en la vida de las sociedades modernas (Habermas, 2008:5)<sup>769</sup>.

Habermas admite que las iglesias se comprometan en la esfera pública política, siempre que los argumentos que presenten al debate estén traducidos al lenguaje secular; e incluso va más allá, cuando dice que quien no puede o no quiere distinguir las componentes sacras y las profanas de sus convicciones, ha de poder participar del debate con un lenguaje religioso (Habermas, 2009b:8-9; 2008:6). El propio autor alemán reconoce que este modelo se adecua mejor a la cultura política de Alemania, impregnada de benevolencia del Estado hacia las comunidades religiosas protestantes, católicas y judías, siendo la situación del Islam todavía más dudosa (Habermas, 2008:6). Habermas va más allá que los liberales al decir que incluso los argumentos bajo forma religiosa son admisibles, en primer lugar porque las personas que los sostienen no están dispuestas a, y probablemente no son capaces de, desdoblar sus argumentos en una parte profana y otra sacra; pero también porque si se cierra la puerta de antemano a determinados argumentos es posible que se prive a la sociedad de posibles *reservas de fundación de sentido e identidad* (Habermas, 2008:6; 2009b:8-9; 2006:10).

Sin embargo, hay que admitir una matización. La apreciación de Habermas supone la distinción entre la esfera pública (en donde resultarían aceptables los argumentos religiosos) y la esfera institucional (parlamentos, tribunales, órganos administrativos), donde los argumentos candidatos a la aprobación deben ser necesariamente traducidos a un lenguaje secular (Habermas, 2008:6). Los argumentos religiosos sólo pueden entrar en la esfera institucional si antes han sido traducidos a un lenguaje compartido en la esfera pública informal (Habermas, 2006:10). El concepto de esfera pública de Habermas se acerca a lo que nosotros hemos denominado, en el capítulo I, esfera pública no estatal; en tanto que la esfera institucional es lo hemos denominado esfera pública estatal.

“[...] el Estado liberal, que expresamente protege estas formas de vida [las religiosas] en términos de derechos básicos, no puede al mismo tiempo esperar que todos los ciudadanos justifiquen sus afirmaciones políticas con independencia de sus convicciones religiosas o visiones del mundo. Esta demanda estricta sólo puede hacerse a los políticos, quienes dentro de las instituciones estatales están sujetos a la obligación de permanecer neutrales frente a las visiones del mundo que compiten entre sí [...]”. (Habermas, 2006:8-9, traducción nuestra).

---

<sup>769</sup> Las sociedades plurales, en las que conviven diferentes visiones del mundo, se encuentran cada vez más escindidas por conflictos que requieren regulaciones políticas. En este contexto, las comunidades religiosas pueden afirmarse como *comunidades de interpretación*. Así, por ejemplo, en las polémicas sobre la legalización del aborto o de la eutanasia, sobre las cuestiones bioéticas de la medicina reproductiva, sobre las cuestiones de la protección de animales y del cambio climático, la argumentación es tan compleja que no se puede saber de antemano dónde están las intuiciones morales correctas (Habermas, 2008:6).

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

Paolo Flores d'Arcais, en una controversia con Habermas sobre el punto, ha criticado la distinción habermasiana entre esfera pública institucional y esfera pública no institucional, no sólo por resultar imposible de hecho, sino porque al admitir el argumento religioso en la esfera pública se corre el riesgo de que éste termine colonizando la esfera institucional (Flores d'Arcais, 2008:19-20; 2009:11). La postura de Flores d'Arcais se acerca así a la de los liberales que admiten la tesis de la restricción religiosa.

Por otra parte, resulta claro que esos argumentos pueden ser incompatibles con los valores democráticos y cívicos de la Modernidad: el Estado no debe proteger todas las formas de vida, sino que debe proteger las libertades constitucionales (Flores d'Arcais, 2008:21; 2009:13-14). Además, para poder separar lo que en las tradiciones religiosas es compatible con los valores modernos de lo que no lo es, se necesita del discernimiento racional secular (Savater, 2007:14), con lo que en definitiva se llega a la necesidad de la subordinación de las razones religiosas a las seculares.

Para Habermas (2006:11), la traducción de las afirmaciones religiosas a términos seculares no es una carga que deba recaer sólo en las espaldas de los ciudadanos creyentes. Esto resultaría, en opinión del autor alemán, en la imposición a los creyentes de una carga que no se impone a los no creyentes, y generaría un problema de igualdad. También los ciudadanos no creyentes deben colaborar en la traducción de los propósitos religiosos de sus conciudadanos.

“Según esta propuesta, todos los ciudadanos deben tener libertad para decidir si utilizan el lenguaje religioso en la esfera pública. Sin embargo, si lo utilizan tienen que aceptar que el potencial contenido de verdad de las afirmaciones religiosas se debe traducir a un lenguaje universalmente accesible, antes de que puedan entrar en el orden del día de los parlamentos, los tribunales o las instituciones administrativas, e influir en sus decisiones. En vez de imponer a todos los ciudadanos la carga de depurar de retórica religiosa sus comentarios y opiniones públicas, debería establecerse un filtro institucional entre las comunicaciones informales en el ámbito público y las deliberaciones formales de los cuerpos políticos que llevan a decisiones colectivamente vinculantes. Con esta propuesta se consigue el objetivo liberal de garantizar que toda decisión ejecutiva pública y legalmente sancionada pueda ser formulada y *justificada* en un lenguaje universalmente accesible sin tener que restringir la diversidad polifónica de las voces públicas en su mismo origen. Naturalmente, las aportaciones ‘monolingües’ de los ciudadanos creyentes dependen entonces, para no caer en saco roto, de que sus conciudadanos cooperen con su esfuerzo en la traducción” (Habermas, 2011b:35).

De este modo, ambas partes están sometidas a exigencias epistémicas igualmente fuertes. A la parte religiosa se le requiere un uso público de la razón que se relacione de modo razonable con otras religiones, deje las decisiones relativas al saber mundano en las ciencias especializadas y compatibilice sus artículos de fe con las

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

exigencias de la moral de los derechos humanos<sup>770</sup>. A la parte secular se le exige que tome conciencia de los límites de la racionalidad secular post-metafísica (Habermas, 2011a:36).

En la posición actualmente sostenida por el autor alemán no sólo es legítimo, sino además democráticamente satisfactorio que las organizaciones religiosas se expresen en debates como los del capítulo V, e incluso que lo hagan en términos explícitamente religiosos, ya que así se enriquece la esfera pública como ámbito de discusión ciudadana.

### **3.4. LIBERALISMOS Y COMUNITARISMOS SIN DOCTRINA DE LA RESTRICCIÓN RELIGIOSA**

La postura liberal arriba mencionada no es, sin embargo, la única posición posible desde un punto de vista liberal. En efecto, otros autores liberales cuestionan la restricción que, según el liberalismo dominante, corresponde imponer a los argumentos religiosos en la esfera pública. Como hemos visto, en efecto, los argumentos religiosos son excluidos ya sea porque se considera, como lo hace Audi, que la razón pública es una razón secular; ya sea porque se considera, como lo hace Rawls, que en la razón pública sólo caben argumentos tomados de valores políticos compartidos (lo que excluye no sólo los argumentos religiosos, sino también los seculares provenientes de doctrinas comprensivas seculares).

Veit Bader (2010) cuestiona los intentos liberales de excluir las razones religiosas de la deliberación pública. Para Bader incluso las versiones más débiles del *content restraint* están rodeadas de problemas. El primero de ellos es el de saber qué es la racionalidad pública compartida (y consiguientemente qué se debe excluir de la racionalidad pública). Y esto es problemático porque prácticamente no hay ámbito del conocimiento que no sea controversial. La racionalidad secular, en efecto, no es garantía de consenso: los argumentos racional-seculares pueden ser tan controvertidos como los religiosos. El segundo problema es saber quién aplica los estándares. Si ellos se aplican por medio de restricciones legales, impidiendo que determinadas posiciones sean públicamente expresadas, hay evidentemente una contradicción con la libertad de comunicación democrática. En cambio, si se trata de una autorrestricción de modo que cada actor debe aplicarlos a sí mismo, entonces el problema es que cada persona puede usar su propio estándar. Finalmente, hay una dificultad práctica. Ante la imposibilidad

---

<sup>770</sup> Una segunda exigencia se impone a la parte religiosa. Es que cuando las iglesias se dirigen a sus creyentes deben considerarlos como ciudadanos, es decir, como miembros de la comunidad cívica, aunque orientados religiosamente; actúan contra los principios liberales si, por el contrario, buscan alcanzar sus objetivos políticos de manera estratégica, apelando en forma directa a su conciencia religiosa, porque entonces buscan influir en sus miembros en tanto creyentes, y no en tanto que ciudadanos (Habermas, 2008:6).



## **Capítulo IX**

### **Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

de determinar cuál es la racionalidad pública compartida, lo más probable es que esa racionalidad termine identificándose con el punto de vista de las élites, lo que es dudosamente compatible con el principio democrático.

Bader y otros liberales creen que las propuestas que excluyen los argumentos religiosos de la esfera pública resultan insatisfactorias. Algunos liberales estadounidenses, como Clarke Cochran (1998) y Mary Segers (1998) han intentado, con variantes entre sí, articular propuestas sobre la admisibilidad de los argumentos religiosos en la esfera pública. Ambos creen que, estableciendo ciertas restricciones en cuanto a su uso, los argumentos religiosos pueden entrar en los debates públicos.

Mary Segers (1998:90-109) defiende desde una perspectiva liberal la igualdad de las argumentaciones religiosas y seculares, y por ello cree que ambas son igualmente admisibles en la esfera pública, con tal de que se sometan al mismo control de racionalidad. Segers se opone al principio liberal de la restricción del discurso religioso. Mantiene que los grupos religiosos deben poder expresar sus argumentos incluso en términos religiosos, siempre que estén dispuestos a traducirlos a un lenguaje racional cuando sean requeridos a ello. En otras palabras, los ciudadanos creyentes han de poder articular sus argumentos religiosos en público, pero han de estar dispuestos a traducirlos a un lenguaje racional si esto fuera necesario para crear un consenso público. Las convicciones religiosas deben estar sujetas al test racional de persuasión sobre los demás ciudadanos.

Esta exigencia de racionalidad, sin embargo, no se impone sólo a las argumentaciones religiosas. También las argumentaciones seculares han de cumplir con este requisito de racionalidad. Nótese que lo que se exige es la conversión del lenguaje religioso a lenguaje racional (el lenguaje religioso es por definición el lenguaje de la fe, es decir, un lenguaje irracional). No se trata de convertir lo religioso simplemente en secular, porque también argumentos seculares pueden ser no racionales. Por ello para Segers los argumentos seculares han de estar sometidos al mismo test de racionalidad que los argumentos religiosos. En cualquier caso, dado que las argumentaciones de unos están sometidas al control de todos los demás participantes en el debate, seguramente los propios creyentes tomarán la iniciativa de traducir sus argumentos a un lenguaje secular para que de este modo sean más persuasivos para sus conciudadanos.

Segers piensa que en una sociedad democrática, las convicciones religiosas pueden servir de base para políticas públicas, siempre que estas políticas no impliquen una limitación directa a la libertad de terceras personas. En cualquier caso, el uso del discurso religioso ha de estar sometido a ciertas condiciones. En primer lugar, quien lo utilice debe apelar a las otras personas como conciudadanos, no como correligionarios

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

ni como adherentes de una tradición religiosa común<sup>771</sup>. En segundo lugar, los principios religiosos a los que se apela deben ser presentados como principios públicos, es decir, como principios a los que otros ciudadanos también pueden acceder, y no sólo como principios sólo al alcance de un locutor particularmente iluminado. En tercer lugar, hay que recordar que los principios religiosos están abiertos a la crítica. No gozan de un estatus privilegiado por el solo hecho de ser principios religiosos. Finalmente, como se apela a la razón para resolver las disputas públicas, no se ha de ver a quienes disienten de la propia opinión religiosa como si fueran *la personificación del mal*.

Clarke Cochran (1998:xvii-xviii) también cree que las voces religiosas pueden legítimamente participar en el debate público propio de la democracia, con tal de que se respeten ciertas condiciones. La primera condición es que los grupos religiosos que quieran tener una voz pública deben usar principios de discurso democrático a su interior. Esto no quiere decir necesariamente que deban estar organizados democráticamente, pero sí que sus debates internos puedan validar su voluntad de involucrarse públicamente en un determinado sentido. En segundo lugar, los grupos religiosos que intervienen en el debate no necesitan abandonar sus vocabularios teológicos específicos, usando un lenguaje neutral que resulta imposible. Pero sí deben desarrollar un vocabulario teológico-político específico que aplique los conceptos religiosos al contexto de la vida política. El derecho natural católico y los órdenes del lenguaje de la creación de la Iglesia Reformada Holandesa son ejemplos de esto. En tercer lugar, las comunidades religiosas deben evitar las tentaciones de la religión civil cuando aparecen en público. Asociarse demasiado con la religión civil lleva a las iglesias a fundirse en la identidad de la nación abandonando sus propias identidades particulares. En cuarto lugar, las comunidades religiosas deben aprender la jerga y el manejo de datos empíricos que son pertinentes en los debates en los que intervienen. Finalmente, los grupos deben emplear internamente los principios que promueven en público. Por ejemplo, una iglesia no puede promover un alza de los salarios mínimos si no paga a sus empleados salarios acordes con su propia prédica.

Lo fundamental es entonces, desde esta perspectiva crítica, que existan argumentos que permitan justificar que una determinada política favorece el bien común, aunque se trate de argumentos religiosos. La restricción no viene del contenido de los argumentos, sino del modo en que se logra el consenso: los ciudadanos deben sopesar las características de las normas que proponen, escuchar atentamente las críticas y estar dispuestos a cambiar sus puntos de vista cuando el balance de los argumentos lo

---

<sup>771</sup> Algunas precisiones suplementarias son necesarias en el caso del uso del lenguaje religioso por parte de los líderes religiosos. Los líderes religiosos tienen posiciones de autoridad dentro de sus comunidades. Los miembros de una comunidad religiosa no pueden abdicar de su responsabilidad como ciudadanos dejando sus decisiones políticas en manos de sus líderes. Esto quiere decir que los líderes religiosos deberían abstenerse de usar el púlpito para dar instrucciones sobre la forma de votar de los ciudadanos y de los representantes políticos.

## **Capítulo IX**

### **Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

exija. Lo esencial es la paridad entre los argumentos: cualquier restricción que sea aplicable a los argumentos religiosos ha de ser también aplicable a los argumentos seculares. Muchas razones provenientes de sistemas de pensamiento seculares son tan controvertibles como las razones provenientes de sistemas religiosos. Los ciudadanos religiosos no pueden tener una aspiración mayor que sus conciudadanos de convicciones seculares a presentar argumentos a favor o en contra de las normas, pero tampoco puede exigírseles una aspiración menor. Hay además otro argumento: respetar a los conciudadanos puede exigir, según esta perspectiva liberal crítica, tratarlos no sólo como individuos abstractos, sino como personas con una identidad particular, identidad que puede integrar componentes religiosos (Eberle y Cuneo, 2008).

Desde las corrientes comunitaristas se critica el liberalismo dominante también en este punto. Se dice que los valores constitucionales no pueden ser interpretados como meros procedimientos (al modo del liberalismo ortodoxo) ni como una doctrina comprensiva (al modo del republicanismo), porque lo primero obliga al individuo a desnudarse de su identidad pre-política, para ingresar a la esfera política, y lo segundo roza peligrosamente la formación de un Estado ético (Viola, 2005:96). El riesgo del republicanismo es, en definitiva, el caer en una forma totalitaria, en la que una religión civil ocupe el mismo lugar que una religión tradicional en un Estado teocrático: tan objetable es que la República Francesa prohíba, en nombre de su humanismo laico, el uso de *hiyab* a mujeres adultas que deciden libremente llevarlo, como que la República de Irán imponga su uso en nombre del fundamentalismo religioso (Ash, 2006:9).

La deliberación pública debe ser, desde la perspectiva del respeto a la diferencia, un encuentro de identidades culturales (Viola, 2005:91). Esto significa, que no hay impedimento alguno para oír las posiciones de los grupos religiosos, siempre que dos condiciones sean respetadas. La primera, que estas posiciones sean comunicables y argumentables; la segunda, que sean respetuosas de los derechos constitucionales (Viola, 2005:87). En definitiva, si los grupos religiosos pretenden dar su perspectiva sobre las decisiones que la comunidad adoptará, están en todo su derecho a hacerlo, a condición de que previamente traduzcan su posición a un lenguaje racional, accesible para todos los miembros de la comunidad, incluso (y fundamentalmente) aquellos que no comparten su visión religiosa del mundo. La comunicabilidad de las posiciones de los grupos religiosos implica que si éstos pretenden participar en la deliberación pública, habrán de someterse a los criterios de verdad, racionalidad y justificación que son propios de la comunidad lingüística en la que intervienen (Viola, 2005:101).

Como explica Charles Taylor (2011b; 2011c), muchos quieren hacer de la religión algo especial, para excluirla del debate público. Según Taylor, la idea de que sólo son admisibles los argumentos seculares, se basa en la presuposición epistémica de que la razón secular es el lenguaje que todos hablan y en el que todos pueden

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

argumentar y convencer, mientras que la religión es un lenguaje especial, basado en supuestos extraordinarios, que no todos comparten. En este sentido, o bien la razón religiosa llega a las mismas conclusiones que la razón secular (y en este caso es superflua) o bien llega a conclusiones contrarias (y en este caso es perjudicial y peligrosa).

Para Taylor, tanto Rawls como Habermas tienen razón al afirmar que hay espacios del Estado secular en los que se ha de usar un lenguaje neutral. Pero esto no incluye la deliberación de los ciudadanos, como lo pensaba el primer Rawls, ni la deliberación parlamentaria, como sugiere Habermas. Ese espacio que necesita un lenguaje neutral es el del lenguaje oficial del Estado: el de las leyes, los decretos administrativos y las sentencias. Pero la neutralidad no tiene nada que ver con la naturaleza específica del lenguaje religioso. Al exigir la neutralidad en estos espacios, lo que se exige es que el Estado no opte por determinadas creencias (religiosas o no religiosas) en perjuicio de otras (Taylor, 2011b:53-54).

“El Estado no puede ser cristiano, ni musulmán, ni judío. Pero por la misma razón, tampoco debe ser marxista, ni kantiano, ni utilitarista. Naturalmente, el Estado democrático terminará aprobando leyes que (en el mejor de los casos) reflejen las convicciones de sus ciudadanos, que serán cristianos, musulmanes, etc. Pero las decisiones no se pueden configurar de forma que se dé reconocimiento especial a alguna de esas posturas. Esto no resulta sencillo: los límites son difíciles de marcar y siempre hay que fijarlos de nuevo” (Taylor, 2011b; traducción en Taylor, 2011a:54).

También Michael Walzer (2010:223-225) cree que ha de permitírseles a las personas religiosas introducir sus argumentos religiosos al debate, con tal de que aprendan a politizarlos, renunciando a su absolutismo, es decir, que acepten el carácter abierto e inconcluso de todos los argumentos políticos. Entonces, sus puntos de vista tendrán que ser defendidos con pruebas y argumentos y no con meras proclamas de autoridad divina. La procedencia de los argumentos no importa: si los creyentes están convencidos de que los mejores argumentos provienen de Dios, o de sus profetas, o de los textos que Él autorizó, deben decirlo, porque aun así tendrán que convencer igualmente a sus conciudadanos.

Tanto Rawls como Habermas dan un estatus especial a la razón no religiosa (lo que puede ser llamado *sola razón*) que se basa en la presuposición de que la sola razón es capaz de resolver ciertas cuestiones político-morales de un modo legítimamente satisfactorio para cualquier pensador honesto y de mente clara; y, paralelamente, como si las conclusiones sustentadas religiosamente fueran siempre dudosas y a la postre sólo convincentes para los que ya admiten los dogmas en cuestión. Para Taylor, esta distinción entre el discurso religioso y el no religioso carece de todo fundamento. Puede resultar al final que la religión sea efectivamente una ilusión, y que todo lo derivado de ella sea menos creíble. Pero hasta que podamos con toda certeza concluir eso, no hay

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

motivo para sospechar de la religión. Además, hay algunas proposiciones (como las matemáticas y las de la ciencia natural) que parecen estar mejor fundadas en la sola razón, pero las creencias que son necesarias para determinar la moralidad no se encuentran entre ellas (Taylor, 2011b:57-58)

Habermas concede a Taylor que no tiene sentido oponer la razón secular a las razones religiosas como si estas últimas fueran intrínsecamente irracionales. La razón opera en las tradiciones religiosas igual que en cualquier otro ámbito cultural, incluida la ciencia. Sin embargo, la diferencia entre las doctrinas religiosas y las doctrinas filosóficas es que estas últimas no exigen para ser comprendidas pertenecer a una comunidad de creyentes. Al utilizar las razones religiosas, se apela implícitamente a la pertenencia a una comunidad religiosa. La razón secular carece de vínculos con la socialización en una comunidad religiosa (Habermas, Taylor y Calhoun, 2011a:61-62). Taylor responde a Habermas diciendo que no es cierto que la comprensión de un discurso religioso (al menos, un discurso religioso general) dependa de la pertenencia a una comunidad religiosa:

“Si digo, por ejemplo: ‘estoy a favor de los derechos humanos porque el hombre está hecho a imagen de Dios’ – algo que aparece en el Génesis –, no está del todo claro si soy un judío practicante, un católico, un protestante o simplemente alguien que piensa que esta es una afirmación muy profunda que viene del Génesis. No veo cómo se puede detectar si esa es una forma específicamente religiosa de argumentar, a no ser que estemos hablando de otros tipos de discurso, por ejemplo, si te digo: ‘He tenido una gran experiencia: se me ha aparecido la Virgen o santa Teresa’, o cosas por el estilo’ [...] Martin Luther King tenía un determinado discurso sobre la Constitución de Estados Unidos y sus exigencias aún no cumplidas. Tenía además un discurso cristiano muy poderoso, con referencias al Éxodo, a la liberación. Nadie tuvo dificultad para comprenderlo” (Habermas, Taylor y Calhoun, 2011a:63).

En síntesis, puede decirse que tanto Habermas como Taylor están de acuerdo en la necesidad de apelar a razones neutrales en algunos casos. Pero difieren en dos cosas. En primer lugar, en el ámbito en el que se exige neutralidad: Habermas habla de un *ámbito institucional*, mientras que Taylor usa la expresión más limitada de *lenguaje oficial*. En segundo lugar, Habermas cree que hay una diferencia esencial entre las razones seculares y las religiosas, que hace que estas últimas no sean neutrales, mientras que Taylor considera que la misma falta de neutralidad que es posible encontrar en las razones religiosas puede estar presente en las razones seculares.

### 3.5. EL RESGUARDO DEL PLURALISMO DE LA ESFERA PÚBLICA

En los apartados anteriores hemos visto tres posiciones diferentes sobre el rol de la religión en la esfera pública: la de los liberales ortodoxos, la de los republicanos y la de los liberales críticos unidos a los comunitaristas. Vamos a insistir ahora en el

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

modo en que estas posiciones se vinculan a la cuestión del pluralismo religioso de la que hemos venido hablando repetidamente. Para eso, renunciamos anticipadamente a hacer uso del concepto de *racionalidad* como forma de evaluar los aportes de la religión a la esfera pública. Esta renuncia tiene dos razones. Por un lado, se trata de un concepto complejo y altamente controvertido, cuyo estudio excedería el ámbito de este trabajo. Por otro lado, no es de gran utilidad para el análisis que aquí efectuamos. En efecto, tanto los argumentos seculares como los argumentos religiosos pueden ser racionales o irracionales y una tal calificación, además, depende del punto de vista que se adopte sobre la racionalidad.

Nos parece que resulta de interés aquí retomar la distinción entre la esfera pública estatal y la esfera pública no estatal, ya que los alcances de la intervención de los grupos religiosos en una y otra son diferentes. Respecto de la esfera pública no estatal, coincidimos con la posición de liberales críticos, comunitaristas e incluso un autor republicano como Habermas, en el sentido de que no hay motivo alguno para cerrarla a los puntos de vista de las comunidades religiosas. Las cuestiones que se debaten en las sociedades contemporáneas, desde las relativas a la organización familiar a las vinculadas con cuestiones de bioética, desde las que se refieren a la macroeconomía hasta las relativas a la gestión del medio ambiente, son tan complejas que todos los aportes deben ser bienvenidos.

Pero hay otra razón para abrir el debate a todo tipo de argumentación, incluso la religiosa. Se trata de la libertad religiosa. En efecto, muchas comunidades religiosas tienen, entre las exigencias de sus tradiciones, la de cumplir una misión profética o proselitista. Impedirles el ejercicio de esta misión es limitar su libertad religiosa, además de privar a la esfera pública de importantes fuentes de sentido sobre los grandes temas de la experiencia humana. En este punto, pues, no estamos de acuerdo con el liberalismo más ortodoxo.

De este modo, en la esfera pública no estatal resultan admisibles los argumentos seculares, los argumentos religiosos y los argumentos originariamente religiosos que han sido traducidos a lenguaje secular. Desde luego, el espectro de los eventuales destinatarios de un argumento formulado en lenguaje religioso será más reducido que el de los destinatarios de un mensaje secular. A diferencia de lo que opina Charles Taylor, creemos que la comprensión de un mensaje formulado en términos explícitamente religiosos sí exige la pertenencia a una comunidad religiosa de referencia. Pero se trata de una cuestión de estrategia política, y no de principios, el que las organizaciones religiosas decidan formular sus mensajes en términos seculares comprensibles por todos los ciudadanos. En otras palabras, no se puede exigir a los grupos religiosos que *secularicen* sus mensajes. Cada uno de ellos deberá evaluar si esta secularización es conveniente para convencer más fácilmente a los ciudadanos que no forman parte del propio grupo.

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

Hasta aquí la posición que defendemos se acerca a la de Habermas. Sin embargo, nos parece que el autor alemán se equivoca cuando pone en las espaldas de todos ciudadanos, religiosos y no religiosos, la carga de la traducción de los mensajes religiosos a términos seculares. Como decíamos en el párrafo anterior, traducir o no traducir el mensaje religioso a términos seculares es una decisión de estrategia que debe ser adoptada al interior de cada grupo religioso. Exigir a los ciudadanos no religiosos un esfuerzo de comprensión y traducción de mensajes formulados en términos religiosos significa cargarles con las consecuencias de la pertenencia religiosa de otros, vulnerando de este modo la libertad religiosa (negativa) de los ciudadanos no religiosos.

En el ámbito público estatal, en cambio, sólo son admisibles los argumentos seculares. El ámbito estatal es el campo en el que se adoptan las decisiones públicas, que limitan la libertad de los ciudadanos. Desde una posición liberal como la que aquí defendemos sólo admite esa limitación de la libertad en cuanto pueda ser justificada discursivamente en términos democráticos. Pero una tal justificación sólo es posible si se basa en argumentos comprensibles por todos los ciudadanos y estos son, como hemos dicho ya, los argumentos seculares.

Aquí abrazamos, pues, el liberalismo clásico. Sólo las razones seculares e imparciales pueden servir de base a las decisiones públicas, porque sólo estas razones permiten justificar el ejercicio de la coacción. Esto desde luego no quiere decir que el Estado no pueda (o deba incluso) proteger las formas de vida religiosas de los grupos. El Estado puede (y, desde nuestro punto de vista, en algunos casos debe) hacerlo. Sin embargo, al proteger las formas de vida religiosa no lo hace sobre la base de la bondad intrínseca de una forma de vida (y, de este modo, no entra en el campo de las argumentaciones religiosas), sino que lo hace considerando la justicia de proteger las formas de vida que las personas elijan llevar.

Llevando estas consideraciones al caso del capítulo V puede decirse que es legítimo e incluso democráticamente saludable que las organizaciones religiosas se expresen públicamente sobre las reformas al régimen matrimonial. La intervención pública de las organizaciones de la sociedad civil contribuye a reforzar el tejido democrático, incluso cuando estas intervenciones tienen lugar en términos no seculares. Sin embargo, cuando se discuten en el parlamento las reformas al régimen familiar sólo pueden darse razones seculares, porque se está restringiendo la libertad de algunos ciudadanos. Si de lo que se trata es de justificar que el matrimonio sólo puede ser heterosexual habrá que dar argumentos que puedan ser comprendidos por todos, en particular por los ciudadanos homosexuales a los que se les niega el acceso al matrimonio. Utilizar una base religiosa para restringir la libertad de los ciudadanos es servirse de una base no imparcial: es dirigirse a las personas homosexuales en términos que no están obligados a comprender.

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

Los argumentos seculares utilizados para fundamentar las decisiones públicas pueden incluso ser argumentos religiosos traducidos a un lenguaje secular. Sin embargo, hay que tener cuidado aquí de que la traducción sea efectivamente una traducción, y no una simple forma de ocultar un discurso religioso bajo una apariencia de mensaje secular.

En este sentido, son particularmente interesantes determinadas consideraciones en torno de si el discurso iusnaturalista puede considerarse verdaderamente un recurso secular, o si por el contrario es simplemente un disfraz para ocultar un mensaje religioso. Sostener que el derecho natural que se usa como argumento a favor de una determinada política pública está basado en un orden divino del universo, pero que sin embargo resulta comprensible (y vinculante) con prescindencia de la opinión que se tenga sobre tal orden es afirmar una especie de *traducibilidad* del lenguaje religioso al lenguaje secular. Así, para algunos, una forma de traducción de las posiciones religiosas podría ser la utilización de los argumentos del derecho natural para hacer por todos comprensibles los puntos de vista de la tradición cristiana (Viola, 2005:105).

La opción iusnaturalista sostiene que los gobiernos tienen el derecho y el deber de asegurar que sus ciudadanos lleven vidas moralmente correctas. El núcleo de lo político está así constituido por el concepto de *bien común* que se refiere al conjunto de condiciones sociales que permite a los individuos llevar vidas moralmente buenas. Las teorías clásicas del derecho natural fueron retomadas contemporáneamente por un grupo de autores que pueden ser calificados como neoiusnaturalistas, que buscan desde la reformulación del pensamiento tomista el soporte de las doctrinas de la Iglesia Católica. En el ámbito anglosajón los dos representantes más significativos de este empeño son John Finnis y Robert George. En el mundo hispanohablante, hay que mencionar a Bernardino Montejano, Carlos Massini Correas y Antonio Fernández-Galiano<sup>772</sup>.

John Finnis (1980) sostiene que los gobiernos deben buscar el bien común entendido como el conjunto de condiciones materiales y de otro tipo que permitan la plena realización del individuo en el seno de la comunidad<sup>773</sup>. En otras palabras, se trata de un conjunto de condiciones que permite a los individuos alcanzar objetivos razonables y alcanzar los bienes que justifican la colaboración de unos con otros en la comunidad. El Estado debe identificar lo que es moralmente valioso, y promoverlo; así como debe reprimir el vicio moral. Sin embargo, esta actuación estatal ha de ser subsidiaria de la intervención de otro tipo de agrupaciones, como la familia, las iglesias

---

<sup>772</sup> Por razones de espacio (y también porque no nos parece que sea de gran utilidad) analizaremos rápidamente sólo las tesis centrales de Finnis y George. Para los otros autores mencionados puede verse: Montejano *Curso de derecho natural* (1978); Massini Correas *El iusnaturalismo actual* (1996); Fernández-Galiano *Lecciones de teoría del derecho y derecho natural* (1991) y *Derecho natural* (2001).

<sup>773</sup> En el caso de la comunidad cívica tal bien común se identifica con la garantía del conjunto de condiciones materiales y no materiales que tienden a favorecer la realización, por cada individuo en la comunidad, de su desarrollo personal (Finnis, 1980:154).



## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

y otras instituciones sociales. La noción de bien común está íntimamente ligada a la noción (moral) de derecho natural, ya que el bien común no es sino el conjunto de condiciones que permite alcanzar los bienes humanos básicos cuyo logro forma parte del derecho natural.

Robert George (2009:163-180; 1993:189-229), por su parte, considera que el Estado tiene un rol central en la promoción de una moral pública. Aunque admite, igual que Finnis, que esta función es subsidiaria de otras entidades. La moral pública concebida por este autor está estrechamente ligada a su concepción del derecho natural, e implica la rectitud moral de las personas y asociaciones en cuanto ésta implica un bien público. En otras palabras, el Estado debe velar por la integridad moral de las personas, en tanto tenga en ésta un interés público<sup>774</sup>. Lo que propone es una *ecología moral*: habría un orden moral semejante al equilibrio de un ecosistema que el Estado debe resguardar<sup>775</sup>. Sin embargo, George sostiene que su teoría (que denomina de *perfeccionismo pluralista*) no es incompatible con las libertades civiles básicas<sup>776</sup>.

La propuesta de George es más radical que la del propio Finnis. Como George mismo lo admite (2009:178-180) su perspectiva, a diferencia de la de Finnis, implica legitimar al Estado para penalizar incluso actos privados de vicio mutuamente consentidos entre adultos, aunque puedan existir razones prudenciales para no hacerlo. En otras palabras, George acepta abiertamente el perfeccionismo moral, es decir, el rol perfeccionista del Estado respecto del carácter moral de los individuos.

Los críticos del iusnaturalismo, y en particular del neo-iusnaturalismo al que ya hemos hecho referencia, suelen señalar que las posturas iusnaturalistas son un intento de disfrazar viejas perspectivas teológicas en nuevos ropajes de racionalidad. Audi (1993:682), por ejemplo, cree que los argumentos de derecho natural no pueden ser conocidos o justificados si no es sobre la base de premisas teístas, lo que impide que sean considerados como argumentos morales no religiosos.

Gregorio Peces-Barba (1993b:14-15) manifiesta su desconfianza, utilizando una cita de Bentham, frente a los *fanáticos armados de un derecho natural que cada*

---

<sup>774</sup> Veamos el caso de la prostitución, que resulta paradigmático. George (2009:171) sostiene que el Estado debe prohibirla porque quienes recurren a ella dañan su propio carácter; y al hacerlo se vuelven menos confiables como esposos o como padres, y dañan a la institución del matrimonio.

<sup>775</sup> George establece un paralelismo entre la necesidad de resguardar la seguridad y la salud pública, por un lado, y la necesidad de resguardar los principios morales públicos, por otro. Presenta el siguiente ejemplo: la producción y consumo de pornografía (material diseñado para atraer el interés lascivo por el sexo mediante la excitación del deseo carnal no integrado en los bienes procreadores y unificadores del matrimonio) produce un perjuicio para la ecología moral de una comunidad semejante al perjuicio que se produce en la ecología física con la expulsión de humo cancerígeno de las chimeneas de una fábrica (George, 2009:164).

<sup>776</sup> Para George, el perfeccionismo moral que propone no sólo es compatible con las libertades individuales, sino que además provee excelentes razones para proteger las libertades civiles. Al identificar los bienes humanos a los que sirven estas libertades, el perfeccionismo permite distinguir verdaderas e importantes libertades que el gobierno debe siempre respetar (y debería a menudo proteger y promover positivamente) de las libertades no importantes que pueden legítimamente ser limitadas por el bien de la igualdad social y económica y otros objetivos (George, 1993:190).

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

*uno entiende a su modo.* Si cada uno usa su interpretación de la ley natural y de la ley divina para desligarse de los deberes emergentes del pacto que hace posible la vida en común (o para moldear las reglas de juego según su particular concepción *natural* del mundo) en definitiva lo que está haciendo es incumplir el deber de juego limpio<sup>777</sup>. Por esto, desde esta misma postura crítica se sostiene que las organizaciones incurren muchas veces en la confusión entre la ética pública y la moral privada:

“La creencia muy arraigada en la cultura eclesíástica de la intervención en la configuración de la sociedad política desde los valores católicos, que se identifican con la verdad o con el Derecho Natural, son en nuestro tiempo un serio obstáculo para la modernidad, que aumenta con la aparición de otros fundamentalismos religiosos con idénticas pretensiones” (Peces-Barba, 1996:269).

La acusación es rechazada por los interesados. En general sostienen que sus respectivas concepciones del derecho natural son comprensibles incluso desde posiciones no teístas. En otras palabras, aunque personalmente ellos creen que la ley natural tiene su origen en una potencia superior de tipo divino, argumentan que el derecho natural puede (y debe) ser aceptado con independencia de este origen teológico.

Las respuestas no son siempre totalmente convincentes. Finnis, luego de señalar que el derecho natural puede ser entendido y aplicado con prescindencia de la cuestión de la existencia de dios, dice sin embargo que esto no quiere decir que no sea requerida una explicación acerca del porqué de tales estándares y morales; y que esa explicación no sea dios<sup>778</sup>. Más aún: Finnis da una detallada explicación de la concepción tomista de la ley natural como participación de la ley eterna. George (2009:42), dice que la respuesta a la pregunta *¿existe una fuente divina del orden moral?* puede ser positiva o negativa sin que esto afecte su exposición del derecho natural. Sin embargo, en el mismo párrafo en el que sostiene esto, dice que aunque no es necesario aceptar la premisa de la existencia de dios para reconocer la validez del derecho natural, sí es necesario reconocer que el hombre es poseedor de dos facultades *cuasi-divinas* (!) de razón y libertad<sup>779</sup>.

---

<sup>777</sup> Las posturas de autores posmodernos, como Richard Rorty, ponen en duda que pueda hablarse de obligaciones emergentes de una ley moral eternamente fijada, y cuestionan que algunos sectores eclesíásticos (más concretamente, católicos) intenten argumentar públicamente basándose en tales imperativos. En su libro *Una ética para los laicos* (2009), Rorty propone calificar como fundamentalistas a quienes sostienen, como la Iglesia Católica, que es posible justificar convicciones morales con base en la realidad. En cambio, el autor se ubica en una posición que califica como relativista, en el sentido de que no acepta obligaciones morales incondicionadas.

<sup>778</sup> Para Finnis (1980:49), el hecho de que el derecho natural puede ser entendido y aplicado sin referencia a la cuestión de la existencia de dios no implica: i) que no sea requerida una explicación acerca de la existencia de estándares objetivos de bondad y maldad y de los principios de razonabilidad (corrección o incorrección); ii) que esa explicación no esté disponible; iii) que la existencia y naturaleza de dios no sea esa explicación.

<sup>779</sup> En opinión de George (2009:42), cualquiera que reconozca las capacidades humanas de razón y libertad tiene suficientes fundamentos para afirmar la dignidad humana y los derechos humanos básicos tal como surgen de su propia concepción del derecho natural, con prescindencia de la cuestión de la existencia de una fuente divina para tal derecho. Frente a la pregunta *¿existe una fuente divina del orden moral*, cuyos principios discernimos cuando indagamos sobre el Derecho natural y los derechos

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

Con prescindencia de otras críticas que también pueden formularse<sup>780</sup>, puede pensarse que los argumentos de derecho natural no son admisibles en una sociedad secular, porque la ética en la que se funda una sociedad secular es necesariamente una ética autónoma (en el sentido de que el hombre, o la sociedad, se da leyes a sí mismo) y por eso no puede reconocer ninguna ley natural que se imponga desde el exterior a los individuos; y mucho menos admitir que alguien se arroge ser el intérprete auténtico de esa ley natural (Bovero, 2007:77; Díaz-Salazar, 2007:57). Así, los derechos humanos sobre los que se asienta una sociedad democrática estarían fundados en una ética de la libertad, es decir, de la dignidad de la persona como capaz de autodeterminación individual; una interpretación religiosa de los derechos estaría, en cambio, basada en una ética de la vida, es decir, en una concepción de los seres vivos como creaturas del creador y subordinadas a su ley, en la que los derechos son un mero reflejo de deberes impuestos por una ley natural-divina (Bovero, 2007:78-79).

## 4. PLURALISMO RELIGIOSO E IGUALDAD

Luego de haber abordado, en diferentes capítulos de este trabajo, la libertad religiosa y su relación con el pluralismo religioso, insistiremos ahora en algunas de las dimensiones de este derecho en relación con la igualdad. Haremos una aproximación general al tema (subapartado 1) y nos preguntaremos si la libertad religiosa exige reconocer derechos colectivos (subapartado 2) o excepciones a normas generales (subapartado 3) para proteger a los grupos religiosos (en especial a los minoritarios) y a sus miembros.

---

naturales?', George da una respuesta positiva, e incluso dice que hay que estar abiertos a la posibilidad de que ese dios se reveló a los hombres en maneras que refuerzan y complementan lo que la razón sostiene como derecho natural. Sin embargo, George cree que no es necesario un acuerdo sobre la respuesta, siempre y cuando sí lo exista sobre las verdades que dan a luz a la pregunta: que los seres humanos, poseedores de las facultades cuasi-divinas – verdaderamente impresionantes – de razón y libertad y son titulares de una profunda dignidad que está protegida por ciertos derechos básicos.

<sup>780</sup> Como apunta Gustavo Zagrebelsky (2010:89-94) el recurso al derecho natural tiene al menos dos inconvenientes. En primer lugar, la distinción clásica entre lo que es natural y lo que es artificial ha sido puesta en duda por la filosofía contemporánea, que ha acusado la influencia de los avances de la ciencia contemporánea. En efecto, ¿cómo distinguir entre lo que es natural y lo que es artificial cuando incluso la *naturaleza* humana puede ser modificada gracias a la genética? En segundo lugar, no existe una naturaleza perceptible por todos como tal. Se puede hablar de naturaleza sólo dentro de un determinado sistema de pensamiento. Para los estoicos, la naturaleza era el reino de la igualdad; para Aristóteles, la esclavitud era conforme con la naturaleza. Para los sofistas, la naturaleza manda *lo mejor para el más fuerte*: una idea retomada en el siglo XIX por Spencer que permite sostener que los racistas partidarios de la eugenesia son defensores del orden natural.

#### **4.1. UNA LECTURA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA EN CLAVE DE IGUALDAD**

El pensamiento liberal y su consagración político-jurídica impulsaron el pasaje de una mera tolerancia pragmática de los disidentes religiosos a una situación de plena libertad con el reconocimiento de que las creencias religiosas son una opción privada de los ciudadanos, y de que la autoridad política no está legitimada para imponer una verdad religiosa. La libertad religiosa, ya lo hemos dicho, es la consagración jurídica de la secularización como privatización de las creencias religiosas. Gracias a ella el individuo puede elegir de entre diferentes sistemas religiosos a cuál ajustar su conducta; e incluso puede organizar su vida conforme a un sistema de orientación de conducta de carácter no religioso. En todo caso, la religión pierde su función de elemento de cohesión social (Müller, 1982:67; Durham, 1994:469).

Desde el punto de vista de la teoría jurídica, la libertad religiosa apareció como un derecho absoluto (o sea, invocable *erga omnes*) y público; era además, en su formulación del siglo XVIII, un derecho estrictamente individual, negativo (en el sentido que exige abstención de coacción por parte del Estado y de terceros), y reconocido en forma universal (es decir reconocido de modo formalmente igual para todos los individuos). La negatividad, la individualidad y la universalidad son características de las primeras formulaciones del derecho, por otra parte comunes a la generalidad de los derechos reconocidos por el Estado liberal. En qué medida pueden esperarse, como derivaciones de este derecho, prestaciones positivas o derechos colectivos o excepciones a normas generales, es una discusión que apareció posteriormente en el tiempo, y que nosotros tratamos un poco más abajo (Mantecón, 1994:107-108; 1996:57).

En conformidad con el ideal liberal, una consagración completa de la libertad religiosa necesita de la paralela consagración de la igualdad en el campo religioso (Mantecón, 1994:115; Peces-Barba y Prieto Sanchís, 1998:268; Durham, 1994:488). Sin embargo, para los teóricos clásicos del liberalismo, esta igualdad se veía satisfecha con un tratamiento formalmente igual para todos los ciudadanos<sup>781</sup>. De este modo, no eran necesarias ni prestaciones positivas de carácter correctivo, ni reconocimiento de derechos de grupo ni reconocimiento de derechos de excepción. No hacían falta derechos positivos, porque el mejor modo de lograr la igualdad era mediante la pura abstención estatal, de modo que se dejaba a los individuos, ya iguales por naturaleza, que interactuaran libres de coacciones en la sociedad-mercado. Tampoco hacían falta derechos de grupo o derechos excepcionales para los individuos o grupos, porque la libertad religiosa debía mantener esta libertad como la garante de un ámbito de

---

<sup>781</sup> Sobre el concepto de igualdad ver el interesante trabajo de Garrido Gómez *La complementariedad entre la igualdad y la diferencia* (2008a).

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

autonomía individual que posibilita las diferencias (en este caso, religiosas) pero sólo en el mundo privado, derivándose de ello un puro deber estatal de no interferencia.

Dos tipos de cuestionamientos se alzan contra una tal concepción negativa, individual y universalista de la libertad religiosa. La primera crítica proviene de quienes advierten la insuficiencia de los mecanismos de mercado como forma de conseguir la igualdad. En definitiva: el Estado social ha de servir como correctivo a los mecanismos de mercado. La pregunta que puede plantearse en este punto es si los mecanismos promocionales del Estado social tienen cabida en materia religiosa.

El segundo cuestionamiento proviene de los teóricos del reconocimiento de la diferencia, entre los que se encuentran, como ya sabemos, liberales heterodoxos y comunitaristas. Para los defensores del reconocimiento público de la diferencia, la preservación de lo particular (en este caso, lo particular-religioso) debe desbordar el mundo meramente privado y acceder al horizonte jurídico-político: el derecho debe, entonces, ir más allá de su indiferenciación procesal y tomar partido a favor de determinados grupos, afectando la tradicional estructura jurídica liberal igualitarista en sentido formal (Del Águila M., 2007:40-41).

En este apartado nos ocuparemos de las posibilidades de lectura del derecho a la libertad religiosa como un derecho prestacional, tanto desde una postura que podríamos llamar, genéricamente, como de ciudadanía social, como desde una postura de ciudadanía multicultural.

Veamos un ejemplo del primer tipo de justificación, es decir, a través de la ciudadanía social. Como explica Ronald Dworkin (1982), un liberalismo basado en la igualdad exige que el Estado trate a los ciudadanos como iguales, e insiste en un sistema económico en el que ningún ciudadano tiene menos que una parte igual de los recursos de la comunidad sólo para que otros tengan más. Desde luego, esto no implica exigir una igualdad de resultados (por ejemplo, que todos los ciudadanos tengan en cada momento de sus vidas una cantidad igual de recursos). Para una perspectiva liberal, el mecanismo del mercado resulta, en principio, una forma satisfactoria de distribución de las riquezas para lograr la igualdad. En efecto, en un mercado ideal y eficiente, en el que las personas comienzan con el mismo nivel de riqueza y tienen aproximadamente las mismas capacidades, nadie podría quejarse de que a lo largo de su vida ha acumulado menos riqueza que otros. En un tal mercado ideal, cualquier persona podría tener la misma riqueza que otra, si hubiese tomado las mismas decisiones económicas que esta otra ha tomado<sup>782</sup>.

---

<sup>782</sup> La teoría de la justicia de Dworkin comparte muchos de los presupuestos básicos de la teoría de la justicia de Rawls, e intenta perfeccionarla desde una perspectiva igualitarista. Ambos autores aceptan la distinción entre la personalidad de un individuo (sus gustos y ambiciones) y sus circunstancias, y sostienen que la finalidad de una teoría de la justicia es la de igualar a las personas en sus circunstancias. Ambos aceptan también que la medida de la igualdad no es la satisfacción que pueda alcanzar un individuo (criterio demasiado subjetivo) sino un criterio objetivo: *bienes primarios* en la terminología de

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

Sin embargo, el mercado real no es igual a ese mercado ideal. Las personas no entran al mercado con los mismos recursos. Algunos tienen una mayor riqueza heredada de sus familias, o tienen la posibilidad de una mayor educación. Además, las personas no son iguales en capacidades, y no todas las capacidades son igualmente favorecidas por el mercado. La suerte es también un factor importante. Además, y esto es lo que a nosotros nos interesa, muchas circunstancias no elegidas (como la raza o el sexo) pueden tener consecuencias favorables o desfavorables en el mercado (Dworkin, 1982)<sup>783</sup>.

Desde los trabajos de Thomas Marshall el concepto de ciudadanía se corresponde con la atribución de determinados derechos y deberes, que habilitan al individuo como miembro pleno de la comunidad. Estos derechos han sido en un primer momento los derechos civiles, luego los políticos, y finalmente los sociales. El objetivo de los derechos sociales es reducir (no eliminar estructuralmente) las desigualdades generadas por el mercado<sup>784</sup>.

Los derechos sociales son, como se sabe, derechos de tipo positivo. Como explica José Martínez de Pisón (2002:94-96) el concepto de derecho prestacional implica para el Estado una obligación de actuar de determinada manera. La primera conceptualización jurídica correspondió a Alfred Verdross (1969:506), quien identificó, junto a los clásicos derechos de libertad que exigen un *non facere* de los Estados, otros derechos que implican un *facere* de parte de los Estados, y que incluyen a los derechos procesales y políticos, por un lado, y a los sociales, por otro.

El Estado social puede considerar las demandas de determinados grupos de que sus intereses sean tenidos en cuenta, y cooperar positivamente en tanto considere que el fomento y promoción de tales intereses puede ser beneficioso para el conjunto de la

---

Rawls, *recursos* en la terminología de Dworkin. Finalmente, ambos coinciden en la necesidad de la neutralidad ética del Estado y en la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Dworkin formula, sin embargo, dos críticas a la idea de igualdad defendida por Rawls. La primera es que Rawls considera los bienes primarios en términos sociales (por ejemplo, derechos, riqueza, etc.) pero no en términos naturales (talentos, capacidades físicas, etc.). Así, una persona con ingresos un poco superiores a los de otra se encontrará, según Rawls, en una mejor situación que esta segunda, aunque la primera tenga graves afecciones físicas que no tiene la segunda. La segunda, es que la teoría de Rawls no tiene en cuenta la ambición de los individuos. Si una persona trabaja más duramente que otra y ahorra lo que la segunda decide gastar en consumo inmediato, la primera aumentará su dotación inicial en relación con la segunda. Sin embargo, dado que la segunda no es beneficiada por las desigualdades creadas por el mayor trabajo de la primera, según la perspectiva rawlsiana sería justo establecer transferencias mediante los impuestos de la primera a la segunda persona. Para resolver estos inconvenientes, Dworkin cree que ha de darse a las personas la posibilidad de iniciar sus vidas con recursos iguales (propone un mecanismo ideal de *subasta* en el que las personas pueden elegir los bienes que van a adquirir a partir de una dotación inicial igualitaria) pero también de tener la posibilidad de asegurarse contra eventuales desventajas por medio de un mecanismo ideal de *contratación de seguros* (Garagarella, 1999:70-73).

<sup>783</sup> La descripción que hace Dworkin del concepto de igualdad es, desde luego, mucho más compleja de lo que podemos tratar aquí. Remitimos a dos trabajos del autor estadounidense al respecto: *Equality of welfare* (1981a) y *Equality of resources* (1981b).

<sup>784</sup> El trabajo señero que aquí sólo citamos, porque su tratamiento nos alejaría de nuestro propósito en estas páginas, es *Citizenship and Social Class* ([1950]1983).

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

sociedad<sup>785</sup>. Hay que tener en cuenta que la lógica promocional de los derechos sociales implica mutaciones importantes respecto de otros tipos de derechos, tanto desde el punto de vista de su estructura jurídica como desde el punto de vista de las políticas encaminadas a su realización efectiva. Frente a los procedimientos tradicionales de aplicación y control negativo surgen otras formas de promoción y control positivo (Calvo García, 2009:2007).

En lo que a nosotros nos interesa en este punto, dos son las preguntas que surgen. La primera es si a partir de la libertad religiosa pueden justificarse tal tipo de derechos positivos; la segunda, en su caso, es cuál es esa justificación. Nos referiremos aquí al reconocimiento de derechos que implican prestaciones positivas de parte del Estado. La cuestión de este punto es saber si el reconocimiento genérico y uniforme de la libertad religiosa como mera abstención es por sí sólo suficiente, o si por el contrario se justifica un tratamiento a favor de los grupos religiosos, que implique el reconocimiento de prestaciones positivas en su beneficio. Hay que tener en cuenta que considerar la libertad religiosa como una libertad puramente negativa o, por el contrario, caracterizarla como una libertad prestacional, que llama a la existencia de un deber del Estado de asegurar determinados medios para el ejercicio de la propia libertad, depende en gran medida de la concepción que se tenga sobre las relaciones entre el Estado y los grupos religiosos. Trataremos las dos preguntas conjuntamente.

Como ya dijimos, la libertad de religión nació como libertad negativa, como forma de poner coto a las intromisiones de los poderes públicos en el ámbito de las conciencias. Sin embargo, hoy se admite que todos los derechos, incluso los civiles y políticos, requieren un complejo sistema de obligaciones negativas y positivas que vinculan a los poderes del Estado. Esto sucede también con la libertad religiosa, un derecho civil de la primera generación (Martínez de Pisón, 2009:97).

Hay quienes creen que las prestaciones positivas que el Estado puede asegurar a los grupos religiosos pueden justificarse como formas de promover una igualdad real en el contexto de la filosofía del Estado social (Mantecón, 1996:75-77; Peces-Barba, 1993b:406-410). Así, medidas tales como el sostenimiento económico de las organizaciones religiosas, la financiación de la enseñanza de la religión en las escuelas públicas, la asistencia religiosa en establecimientos estatales como las prisiones, etc.

---

<sup>785</sup> Desde luego no resulta posible hacer aquí una descripción detallada de todas las problemáticas ligadas a la definición y especificidad de los derechos sociales. Remitimos a las obras especializadas: Abramovich y Courtis *Los derechos sociales como derechos exigibles* (2004); Añón *Derechos sociales: inconsistencias de una visión compartimentada* (2008); Martínez de Pisón *Políticas de bienestar: un estudio sobre los derechos sociales* (1998) y *Los derechos sociales: unos derechos controvertidos* (2009); Peces-Barba *Derechos sociales y positivismo jurídico: escritos de filosofía jurídica y política* (1999); Ruiz Miguel *Derechos liberales y derechos sociales* (1994); Calvo García *La implementación y efectividad de los derechos económicos, sociales y culturales* (2009); Twine *Citizenship and social sights: the interdependence of self and society* (1994); Hepple *Social and labour Rights in a global context: International and comparative perspectives* (2004); Pérez Luño, *Los derechos sociales y su significación actual* (2009).

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

podrían ser vistas como enmarcadas en el Estado social. El Estado debería así cooperar con la generalidad de las organizaciones religiosas. En este caso, se trataría de un Estado que valora positivamente el hecho religioso en cuanto tal, y que por considerarlo un factor relevante para el pleno desarrollo de la personalidad de los ciudadanos, decide cooperar con las organizaciones religiosas.

Veamos un caso de justificación igualitarista de la promoción positiva de la libertad religiosa. Jürgen Habermas (2003:11-12) se muestra favorable a un sistema de cooperación del Estado con las iglesias. Claro que desde este tipo de propuestas, la libertad religiosa, así como los derechos culturales, han de servir para garantizar a todos los ciudadanos un acceso igualitario a las comunicaciones, tradiciones y prácticas que esos mismos ciudadanos consideran necesarias para el mantenimiento de su identidad. Por eso, la coexistencia en igualdad de derechos no ha de conducir a la segmentación, sino que ha de ir acompañada por la integración de los ciudadanos en el marco de una cultura política compartida.

Para una posición como la que estamos analizando (justificación de prestaciones positivas a través de los presupuestos del Estado social) tales derechos positivos forman parte de la problemática de la justicia en tanto que cuestiones distributivas. Pero la filosofía del Estado social sigue siendo ajena al reconocimiento de las identidades. En una sociedad en la que los individuos persiguen sus propios *finés* de acuerdo con su propia concepción de la *vida buena* (concepción liberal), o en la que lo que realmente importa es la *identidad cívica* decidida por el cuerpo social democrático (concepción republicana), la identidad de los colectivos que componen la sociedad global no interesa a la propia sociedad global. Por ende, no es un problema de justicia.

Que de hecho las prestaciones positivas existen, en mayor o menor medida según las características históricas del régimen de neutralidad religiosa del Estado, no hay ninguna duda. Que ellas puedan justificarse en la filosofía del Estado social, en cambio, nos parece más dudoso.

Sucede que las políticas prestacionales propias del Estado social tienen (o al menos pretenden tener) un carácter universal. Las distintas formas de promoción de las actividades de las confesiones religiosas por las diferentes vías de cooperación, en cambio, tienden a hacer frente a las necesidades propias y específicas de los grupos religiosos. Y como lo reconocen incluso quienes hablan de Estado social en estos casos (Peces-Barba, 1993a:408), nos encontraríamos ante un supuesto de igualdad como diferenciación. En otras palabras, las políticas redistributivas aplicadas a grupos culturales (o, en nuestro caso, religiosos) son inseparables de las políticas de reconocimiento de la identidad de esos grupos.

Desde luego esto no quiere decir que las organizaciones religiosas no puedan disfrutar de la actividad prestacional del Estado social como cualquier otra entidad de la sociedad civil, y que el acceso a esas prestaciones positivas no esté justificado por los



## **Capítulo IX**

### **Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

fundamentos del Estado social. Si una organización religiosa gestiona, por ejemplo, una residencia para personas de la tercera edad, y recibe para ello una subvención estatal como podría recibirla cualquier otra entidad no religiosa, tal prestación está justificada dentro de la filosofía de la ciudadanía social.

Sin embargo, la recepción de prestaciones positivas de parte de las organizaciones religiosas o de los individuos en tanto que organizaciones religiosas o individuos creyentes no forma parte de la estructura de la ciudadanía social. Tal tipo de prestaciones o bien están basadas en la pervivencia de modelos anteriores a la secularización de las instituciones políticas (como es el sistema de confesionalidad o iglesia estatal, por ejemplo), o bien se basan en una concepción multicultural de la ciudadanía o bien combinan ambos elementos.

La promoción positiva de grupos religiosos puede estar ligada a la existencia de una vinculación especial del Estado con una religión en particular. En algunos Estados existe una especial vinculación entre la autoridad política y alguna o algunas confesiones religiosas, que hace ésta o éstas reciban un trato de favor. Estamos aquí en el campo propio de los modelos confesionales, de iglesia de Estado o semejantes. Si hoy subsisten estos modelos es como una reminiscencia de las épocas previas al Estado liberal.

La otra forma de reconocer prestaciones positivas es a través de los mecanismos de ciudadanía multicultural. Para una posición multicultural, las cuestiones de justicia comprenden *no sólo* aspectos distributivos *sino también* aspectos identitarios (Young, 1990:33).

Más aún, la problemática de la distribución de las prestaciones sociales no sería ajena al reclamo de reconocimiento, sino que el mismo reclamo de reconocimiento tendría una dimensión de asignación de recursos simbólicos y una dimensión distributiva (Gianni, 2001:18). Se afirma entonces no sólo la compatibilidad de unas y otras sino también la recíproca complementariedad. Esto así en la medida en que el disfrute efectivo de los derechos (civiles, políticos e identitarios) exige la satisfacción de ciertas condiciones materiales que posibiliten llevar adelante la vida.

Desigualdades socioeconómicas y falta de reconocimiento simbólico suelen ser situaciones que van de la mano. Hay generalmente una complementariedad entre las medidas de reconocimiento y las medidas de distribución. Claro que esto no será siempre así. Algunos grupos pueden sufrir una exclusión simbólica que pide medidas de reconocimiento y no de distribución. Otros grupos, en cambio, pueden no exigir políticas culturales diferenciadas, pero sí acceso a derechos sociales. En lo que los multiculturalistas parecen tener razón es en que el reconocimiento de prestaciones positivas a favor de ciertos grupos o individuos, cuando estos grupos o individuos están definidos a partir de un criterio religioso, es inseparable de una política de reconocimiento de las identidades.

## **Capítulo IX**

### **Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

Para los multiculturalistas, el reconocimiento de prestaciones positivas es una herramienta para lograr una igualdad real frente a un punto de partida desigual. En el caso de reconocimiento de derechos específicos positivos las tradicionales características de generalidad y objetividad (que acompañaron el reconocimiento de las libertades clásicas) son sustituidas por las de singularidad y subjetividad (Souto, 1995:137).

Una teoría multicultural de la igualdad como la que propone Dworkin lleva a tener en cuenta esas circunstancias no elegidas, y a compensar las consecuencias negativas que ellas puedan acarrear. En el plano cultural, es eso lo que propone Will Kymlicka desde un punto de vista liberal. Como vimos en el capítulo IV, para el autor canadiense la opción de proteger los grupos minoritarios exige no sólo un reconocimiento simbólico sino también recursos económicos (Kymlicka, 2007:80). La protección económica que entra dentro del reconocimiento a los grupos minoritarios debe sumarse a las políticas redistributivas clásicas (Kymlicka, 2007:136).

La protección económica de las minorías se justifica a partir de la distinción, que ya hemos mencionado en el capítulo IV, entre las opciones personales y las circunstancias no elegidas. El Estado liberal no tiene como función proteger a las personas de las consecuencias onerosas de sus propias decisiones (al menos no en principio y dejando de lado casos extremos como serían, por ejemplo, la atención médica a un suicida). Siguiendo el ejemplo de Kymlicka (1991:186-188) que ya citamos, si una persona es amante de los vinos caros, el Estado no debe asignarle una porción mayor de recursos sólo para satisfacer esta opción personal por los vinos de alto precio. Pero si una persona tiene, por ejemplo, una grave enfermedad, sí es legítimo que el Estado pague el tratamiento médico, aunque de este modo destine más recursos a ese ciudadano que a un ciudadano sano.

Así, entonces, decidir si es legítimo que el Estado destine recursos económicos a proteger la libertad religiosa de las personas depende de si se considera que la religión es una opción libremente elegida o si se cree que es una circunstancia no elegida. Si la religión es una circunstancia no elegida, y la libertad religiosa de los ciudadanos debe ser garantizada de modo igualitario, sería legítimo que el Estado destinara dinero a financiar, por ejemplo, los salarios de los ministros religiosos y de los profesores de religión, y que lo hiciera en mayor medida respecto de los grupos minoritarios o económicamente desfavorecidos. Si la religión es una pura opción personal, en cambio, una tal financiación podría ser equiparada a los vinos caros de los que hablamos en el párrafo anterior.

También desde una perspectiva comunitarista se puede justificar esta dimensión positiva de la libertad religiosa. Para Tariq Modood (2010c), la igualdad de los liberales (al menos de los liberales ortodoxos, no de los multiculturalistas) es una igualdad como asimilación a las formas de vida de la mayoría y relegación de las

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

diferencias a la esfera estrictamente privada. Lo que él propone, en cambio, es la igualdad como reconocimiento y respeto de las diferencias, tanto en la esfera pública como en la esfera privada.

La propuesta de igualdad multicultural que formula Modood (2009) requiere tres elementos, que los liberales igualitaristas están más o menos dispuestos a aceptar. En primer lugar, requiere la no discriminación directa de las personas por su pertenencia a un grupo religioso. Esto implica, por ejemplo, que una persona no puede ser despedida de su trabajo sólo por pertenecer a un determinado grupo religioso. Esto es algo que los liberales igualitaristas admiten sin problemas.

En segundo lugar, la igualdad exige un tratamiento igualitario para las religiones respecto de la autoridad estatal. Los multiculturalistas al estilo de Modood interpretan este tratamiento igualitario en el sentido de que si, por ejemplo, el Estado financia la educación religiosa de un grupo debe financiar también la educación religiosa de los demás. Los liberales igualitaristas, en cambio, preferirían que en casos como éstos la igualdad se lograra quitando toda financiación a las escuelas religiosas.

En tercer lugar, se requiere la inclusión positiva de los grupos religiosos, lo que implica una acción diferenciada respecto de los menos favorecidos. Esto implica aceptar, por ejemplo, la discriminación inversa en materia de acceso al empleo. También, incluir a determinados grupos religiosos dentro de las *categorías sospechosas*, lo que permite extremar los controles cuando esa categoría es utilizada para establecer distinciones legales. Este tipo de medidas son rechazadas por los liberales igualitaristas.

Para Modood quienes rechazan estas políticas lo hacen porque intentan reforzar la distinción entre lo público y lo privado, y encerrar la religión en el ámbito de lo privado. Sin embargo, existiría una contradicción entre esta posición que destierra lo religioso al ámbito de lo puramente privado pero admite que otras dimensiones que antes estaban encerradas en la esfera puramente privada (como la sexualidad) adquieran carácter público a través de los mecanismos de protección legal.

Para Modood, aceptar este concepto de igualdad quiere decir, en primer lugar, reconocer que la igualdad no es sólo una cuestión de derechos individuales, sino que también involucra a los colectivos. En segundo lugar, que el Estado no puede ser *religious-blind*, del mismo modo que no puede permanecer ciego a otras dimensiones de las identidades colectivas. En tercer lugar, hay que admitir una nueva delimitación entre lo público y lo privado; y aceptar que, a diferencia de lo que piensan los liberales ortodoxos, la religión no es una mera opción individual. En este sentido, la religión más que una elección es un rasgo semejante a otros rasgos adscritos, como la raza, y merece igual protección. Finalmente, hay que redefinir la neutralidad estatal, que Modood llama secularismo, en el sentido de un *secularismo moderado*, del que hemos hablado más arriba.

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

Por nuestra parte coincidimos con las posturas de los multiculturalistas en el sentido de afirmar la necesidad de las políticas de reconocimiento, y de que éstas incluyan aspectos distributivos. La segregación cultural hacia determinados grupos no es totalmente independiente de la marginación económica. Desde luego que esto no puede afirmarse así para todos los casos. Hay ejemplos de grupos religiosos económicamente prósperos que ha sufrido marginación cultural, como los judíos durante mucho tiempo en Europa o los mormones en Estados Unidos. Por ello no se puede afirmar que *siempre* las políticas de reconocimiento deban ir unidas a políticas distributivas, aunque sí se debe decir que *siempre* hay que estar atentos a que las políticas de reconocimiento se unan a las distributivas si ello es necesario.

En otros apartados de este trabajo nos hemos mostrado favorables a un multiculturalismo liberal moderado. También aquí creemos que este marco teórico ofrece las mejores perspectivas para pensar la cuestión de la igualdad y, más en particular, sus aspectos distributivos en tanto están vinculados a los grupos religiosos (y por ello son inseparables de las políticas de reconocimiento). Nuestra posición está sustentada en lo que Will Kymlicka (2011a:6) ha denominado *the liberal multiculturalist hypothesis*: que es posible reconocer y proteger la identidad y cultura de las minorías sin lesionar valores democráticos y liberales básicos<sup>786</sup>.

Por eso creemos que es posible que de la libertad religiosa se deriven prestaciones positivas que permitan que el ejercicio de este derecho sea real y efectivo aunque, como señalaremos en los siguientes párrafos, hay que tener en cuenta los límites de tales derechos positivos.

Estos límites se derivan de dos fuentes fundamentales. La primera es el principio de neutralidad estatal, que hemos desarrollado extensamente más arriba. En efecto, aunque la neutralidad religiosa del Estado no impide el reconocimiento de derechos positivos a favor de los individuos y grupos religiosos, sí plantea ciertos límites.

La segunda fuente de los límites es el estatuto particular de la religión. Una de las enseñanzas de los liberales heterodoxos y de los comunitaristas ha sido mostrar que no puede sostenerse que la dimensión religiosa de la personalidad sea puramente electiva como lo es, por ejemplo, el gusto por los vinos caros. La religión tiene que ver con las convicciones más profundas de los seres humanos, con la socialización en determinado grupo y con la pertenencia a una tradición. La religión no es una mera opción personal. Sin embargo, tampoco puede afirmarse que la religión sea un elemento de adscripción igual a, por ejemplo, la raza. Las personas cambian de religión. Adoptan

---

<sup>786</sup> A pesar del fuerte criticismo que acompaña, en estos últimos años, las propuestas multiculturales, Will Kymlicka (2011a) cree que la hipótesis multicultural está sustentada en evidencia empírica. Aunque Kymlicka cree también que esa evidencia empírica podría no ser necesaria (porque, por ejemplo, podría afirmarse la justicia de las políticas multiculturales con independencia de sus consecuencias empíricas), él sigue pensando que la hipótesis multicultural está confirmada por una evidencia empírica.

## **Capítulo IX**

### **Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

nuevas creencias y abandonan las antiguas. Tienen dudas sobre sus creencias y, fundamentalmente, tienen la capacidad de criticar la tradición en la que han sido educados.

Este aspecto al menos parcialmente voluntario de las creencias religiosas hace que ellas no sean merecedoras de la misma protección de la que gozan las características puramente adscritas. Cualquier forma de penalización o carga suplementaria que se imponga por la pertenencia a una raza nos resulta una forma absolutamente injustificada de discriminación. En cambio, no parece que sea absolutamente irrazonable pedir a las personas con convicciones religiosas que asuman al menos una parte de las cargas que conllevan esas convicciones.

Desde luego, las cargas que legítimamente podemos pedir que asuman las comunidades y personas religiosas no son cargas extremas. Por ejemplo, nadie estaría dispuesto a aceptar que los empleadores pudieran despedir libremente a los trabajadores si descubren que éstos profesan una religión que no les agrada. Sin embargo, no parece irrazonable pedir que las personas religiosas que quieren participar todas las semanas de la celebración de su culto financien el salario del ministro de su religión.

En este contexto, creemos que las prestaciones positivas a favor de los grupos religiosos o de sus miembros son aceptables, en tanto estén sometidas a dos criterios rectores. El primero: el criterio distributivo. El segundo: el criterio de los límites.

El primer criterio es que las prestaciones positivas se realicen con la finalidad de hacer efectiva la justicia distributiva, esto es, de igualar los puntos de partida de los ciudadanos en el reparto de los bienes sociales. Una democracia pluralista debe estar basada en el principio de igualdad (De Lucas, 2011b:55). Así, las comunidades religiosas más desfavorecidas podrán reivindicar un trato más favorable que aquellas que estén en posición de ventaja. Esto no quiere decir que los grupos mayoritarios no tengan derecho a recibir ninguna prestación; pero sí que la distribución no puede hacerse con prescindencia de la consideración respecto de la posición social del grupo religioso en cuanto a su disponibilidad económica.

El segundo criterio es el de los límites, y puede desglosarse en tres elementos. El primer elemento es el respeto de la neutralidad estatal. Esto implica que el Estado no puede financiar las actividades propiamente religiosas de los grupos religiosos. El Estado puede financiar a una escuela primaria gestionada por una comunidad religiosa, pero no corresponde que pague a los profesores de religión. El Estado puede ayudar a las residencias para personas sin hogar administradas por una comunidad religiosa, pero no pagar el salario de sus capellanes. Si el Estado se involucrara con las actividades propiamente religiosas de las comunidades estaría transmitiendo la idea de que se identifica con esa tradición religiosa, lo que como hemos dicho más arriba vulnera la neutralidad estatal.

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

Como explica Javier de Lucas (2011b:54-55), el reconocimiento del pluralismo debe compaginarse con la neutralidad (que el autor llama laicidad) del Estado. Así, se debe evitar que el reconocimiento del pluralismo conlleve una situación de multiconfesionalidad estatal.

El segundo elemento es que las organizaciones religiosas o sus miembros que reivindicán un apoyo positivo del Estado han de apartar toda finalidad de lucro. El lucro ha de dejarse a los criterios comunes del mercado, y no se pueden utilizar prestaciones distributivas socialmente financiadas para obtener un provecho personal.

El tercer elemento es que, tratándose de fondos de origen público, su uso ha de estar reglado por los criterios del manejo público del dinero. Así, si el Estado financia los salarios de los profesores de una escuela religiosa (de los profesores de matemáticas y ciencias, pero no de religión, como ya dijimos), la selección de los profesores debe hacerse a través de una oposición o concurso público que garantice la transparencia.

Hemos hablado en este apartado de las interpretaciones de la libertad religiosa en la oposición derecho negativo / prestación positiva. En los dos subapartados siguientes nos referiremos a otras dos dadas que pueden afectar la libertad religiosa: derecho individual / derecho colectivo y derecho universal / excepciones para las minorías.

#### 4.2. ¿EXIGE LA LIBERTAD RELIGIOSA RECONOCER DERECHOS COLECTIVOS?

Otro problema fundamental en torno de la libertad religiosa es el de los derechos colectivos. Está claro que el derecho a la libertad religiosa puede ejercerse individualmente o en grupo. Es decir, se admite fácilmente que es legítima la protección de una *manifestación colectiva* de la religión. Esto es así porque lo religioso tiene inequívocamente una dimensión social. Una cuestión diferente es, sin embargo, la de los derechos colectivos como derechos de un grupo religioso.

El primer aspecto del problema es terminológico: definir qué se entiende por derechos colectivos. Aquí entenderemos por tales los derechos de titularidad colectiva, es decir, los derechos cuyos titulares son grupos y no individuos, cuyo ejercicio se hace en forma grupal y cuya existencia es independiente de la voluntad de los individuos que forman el grupo<sup>787</sup>. Para la existencia de derechos colectivos es necesaria la existencia de sujetos colectivos. Así delimitada la cuestión, puede abordarse desde dos

---

<sup>787</sup> Para la distinción entre derechos de titularidad colectiva, derechos individuales de ejercicio colectivo y derechos individuales atribuidos en función de la pertenencia a un grupo (que nosotros denominamos diferenciados) véase: López Calera *El Concepto de Derechos Colectivos* (2002) y *¿Hay derechos colectivos?: individualidad y socialidad en la teoría de los derechos* (2000); García Inda *Identidades y derechos colectivos* (2008a) y *Materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos* (2001); Habermas *La inclusión del otro* (1999:189-227).

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

perspectivas: una conceptual (¿es conceptualmente correcto, en teoría jurídica, decir que ciertas entidades colectivas son titulares de derechos?) y una de justificación (suponiendo una respuesta positiva a la primera pregunta, ¿es deseable reconocer derechos a las entidades colectivas?).

No vamos a entrar aquí en la discusión de la primera pregunta, compleja cuestión de filosofía jurídica que excede este trabajo. Daremos por supuesto que sí es posible. Existen muchísimos derechos, cuya configuración como tales es indudable, que más allá del rótulo bajo el cual se escondan responden claramente a la definición que dimos más arriba. Los mecanismos de negociación colectiva de los sindicatos, en el ámbito del derecho laboral, no pueden ser entendidos en el marco clásico de los derechos individuales. La negativa a calificar este tipo de derechos como tales tal vez provenga del individualismo metodológico moderno.

Aunque en un sentido amplio el concepto de derechos colectivos es el que mencionamos en el apartado anterior, en un sentido más estricto los derechos colectivos son aquellos que corresponden a comunidades en sentido estricto, y que son diferentes de las organizaciones de tipo asociativo (como los sindicatos con los que ejemplificábamos arriba). Estas comunidades son, básicamente, las comunidades étnicas, religiosas y lingüístico-culturales (Lerner, 2011:2).

Reconocer una titularidad colectiva de un derecho implica aceptar que una comunidad en cuanto tal tiene derechos propios, distintos de los derechos de los individuos que la componen. Esto significa dar autonomía a la comunidad para tomar decisiones en ejercicio de ese derecho colectivo con independencia de la voluntad individual de los miembros del grupo.

Una forma clara de derecho colectivo aparece cuando se otorga a los grupos ciertos derechos de producción normativa o de actividad jurisdiccional respecto de sus miembros. Sin llegar necesariamente al sistema del Millet que rigió en el imperio otomano y que tendía a crear un pluralismo jurídico fuerte, en el que sobre la base del criterio de aplicación personal de la ley se daba a cada comunidad potestad sobre sus miembros, son sin embargo posibles ciertas formas de reconocimiento de la autonomía normativa y jurisdiccional de los grupos.

El reconocimiento de estas competencias normativas o jurisdiccionales a favor de las comunidades implica la aparición de formas de pluralismo jurídico. Existe pluralismo jurídico cuando coexisten una multitud de fuentes autónomas de regulación y de resolución de conflictos más allá de los establecidos por el Estado (Camarero y Zamora, 2012:2). Aquí no es la normativa del Estado la que da un tratamiento

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

específico al fenómeno religioso (directa o indirectamente), sino que junto al derecho estatal aparecen otras fuentes de derecho<sup>788</sup>.

El pluralismo jurídico cuestiona la idea de que todo orden legal está enraizado en el derecho estatal (Lerner, 2011:837-838). El derecho estatal puede coexistir, por ejemplo, con el derecho religioso. De hecho, el derecho consuetudinario o el derecho religioso predatan a la aparición del Estado moderno. Y aunque este último ha intentado hacer efectivo un monopolio de producción y aplicación normativa, no siempre lo ha logrado. Por ello es que los derechos no-estatales no sólo coexisten con el derecho estatal, sino que incluso pueden entrar en conflicto con él. Desde luego, el derecho estatal continuará reivindicando su supremacía, de modo que las fuentes no-estatales estarán, desde una perspectiva formalista, subordinadas o en pie de igualdad con el derecho estatal según lo que este último disponga al respecto.

Veamos algunos ejemplos acerca de cómo funcionan los derechos colectivos en el campo religioso<sup>789</sup>. En el marco teórico citamos un caso relativo a la comunidad Amish de los Estados Unidos, a la que la Corte Suprema de Justicia permitió que sustrajera a los niños de la comunidad, a partir de una cierta edad, de la educación obligatoria<sup>790</sup>. El grupo ejerce así la potestad sobre sus miembros, al decidir hasta qué momento los niños concurrirán a las escuelas del Estado y cuándo dejarán de hacerlo. La presuposición subyacente es que permitir que los niños continúen en las escuelas comunes más allá de una cierta edad supondría permitirles que conocieran cómo es la vida fuera de la comunidad amish y se alejasen así de ella.

Veamos otro ejemplo: un niño menor de edad que pertenece, junto con toda su familia, al grupo de los testigos de Jehová necesita una transfusión sanguínea. Si no se pone ningún límite al ejercicio de la patria potestad en este caso, y se admite que los padres rechacen la transfusión sanguínea con base en sus creencias religiosas, se estaría admitiendo el ejercicio de un derecho colectivo de la libertad religiosa respecto del menor, que podría tener consecuencias gravísimas para su salud o incluso su vida<sup>791</sup>. En efecto, si un adulto testigo de Jehová se encuentra en idéntica situación, y decide no

---

<sup>788</sup> Para la relación entre pluralismo normativo y diversidad cultural puede verse Allegue Agüete *Pluralismo normativo, soberanía y diversidad cultural* (1999); Colom *Justicia intercultural. El pluralismo jurídico y el potencial de la hermenéutica normativa* (2009) y *Entre el credo y la ley: minorías etno-religiosas y los fenómenos de pluralismo jurídico* (2011); Ballard *Human Rights in contexts of ethnic plurality: always a vehicle for liberation?* (2009); Camarero y Zamora *Reflections of legal pluralism in multicultural settings* (2012).

<sup>789</sup> Nos hemos referido al pluralismo jurídico como una forma de reconocimiento de derechos colectivos. En este campo, los ejemplos son muchos. Algunos Estados reconocen potestad a los grupos religiosos para regular el matrimonio de sus miembros o incluso otras materias del derecho de familia. A veces también en materia funeraria o reglas alimentarias (por ejemplo, formas de sacrificio ritual de animales). Un mecanismo que suele ser utilizado como forma de pluralismo jurídico es el reenvío, por parte del derecho del Estado, a las normas de otro Estado. Esta técnica es particularmente relevante para el caso de las comunidades inmigrantes. Ver Fournier *Borders and crossroads: comparative perspectives on minorities and conflict of laws* (2009) y Nichols *Religion, marriage, and pluralism* (2009).

<sup>790</sup> Supreme Court of the United States: *Wisconsin v. Yoder*, 406 US 205 (1972).

<sup>791</sup> Un caso jurisprudencial español aparece comentado por Picontó en *Las fronteras del derecho* (2000) y *Religious freedom and protection of the right to life in minors: a case study* (en prensa).



**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

aceptar la transfusión de sangre, está haciendo un ejercicio individual de su libertad religiosa que nadie cuestionará. Pero si se trata de una decisión tomada por el grupo (en este caso, por los padres del menor que actúan de algún modo en nombre del grupo) respecto de uno de sus miembros se trata de una forma colectiva de libertad religiosa.

El ejemplo del capítulo VII tal vez también pueda ser leído en términos de reivindicación colectiva, aunque admitimos que se trata de una lectura más controvertida que en los casos anteriores. Los padres que reivindicaban una excepción para que sus hijos no cursaran las clases de educación ciudadana o educación sexual también estaban pidiendo, aunque no lo explicitaran con ese nombre, el reconocimiento de una cierta potestad colectiva del grupo sobre los menores. En el caso, una potestad del colectivo católico que les permitiera sustraer a los menores del cursado de una asignatura.

Desde luego los casos de derechos colectivos en el ámbito religioso no se refieren sólo a menores. El Estado puede, por ejemplo, reenviar a las normas internas de un grupo religioso para regular determinadas cuestiones civiles. Así se hace en muchos países respecto del matrimonio, cuando se admite que las diferentes comunidades religiosas establezcan los ritos de celebración del matrimonio de sus miembros, e incluso puedan regular en algunos casos el contenido del matrimonio y las formas de su disolución, limitándose el Estado a reconocer esta realidad. En algunos Estados el reconocimiento de derechos colectivos va todavía más lejos, y se deja todo un sector de las relaciones sociales (por ejemplo, todo el derecho de familia) bajo regulación religiosa.

\*\*\*\*\*

Una cuestión crucial, sobre la que gira buena parte de la discusión sobre la conveniencia de reconocer derechos colectivos, está referida a si este reconocimiento implica prescindir de la voluntad de los individuos que forman parte del grupo. En los tres primeros ejemplos que vimos arriba se prescindía efectivamente de esa voluntad. En el cuarto ejemplo (el del matrimonio) depende de cómo se regule la cuestión. Si se establece que quienes pertenecen a un grupo religioso sólo pueden contraer matrimonio mediante los ritos de ese grupo se está sometiendo la voluntad del individuo al grupo del que forma parte (aunque esto puede suavizarse, al menos en teoría, si se admite jurídicamente que el individuo abandone el grupo). En cambio, si el rito matrimonial del grupo religioso aparece como alternativo a, por ejemplo, un matrimonio civil, aquí existe un derecho colectivo a regular las formas de matrimonio de los miembros del grupo, pero se mantiene el juego de la voluntad individual que permite que los individuos se sustraigan a esa potestad colectiva.

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

Así, algunas formas de reconocimiento de derechos colectivos pueden implicar aceptar que la comunidad tiene derecho *sobre* los individuos que la componen. En este caso, reconocer derechos religiosos a un grupo en cuanto tal podría poner en peligro la libertad del individuo de adoptar o cambiar determinadas creencias religiosas, o de sustraerse en algún aspecto a las formas de vida religiosas del grupo del que forma parte.

Para las perspectivas comunitaristas esto no es un problema. Aunque desde luego ninguna perspectiva comunitarista admitiría los derechos colectivos sin límites (por ejemplo, nadie admitiría que se permitiera a los grupos religiosos hacer sacrificios humanos con sus miembros), la eventual limitación de la autonomía individual por parte del grupo no es de por sí un argumento suficiente para negar los derechos colectivos. Para una perspectiva comunitarista, en algunos casos es justo limitar la autonomía individual para preservar el grupo, porque la propia identidad del individuo depende en gran medida de la subsistencia de las tradiciones de las que forma parte.

Los liberales, en cambio, se toman la cuestión de la autonomía individual más en serio. También los republicanos son hostiles a los derechos colectivos, aunque por razones quizás distintas a las de los liberales. Como ya sabemos, las diferencias entre liberales y republicanos no son menores: los liberales piensan la libertad fundamentalmente en términos de límites frente al poder, mientras que para los republicanos la libertad es entendida como requisito del ejercicio del autogobierno colectivo (Gargarella, 1999:184-185). Sin embargo, ambos comparten los recelos ante los derechos colectivos: los liberales, porque pueden minar la autonomía de los individuos; los republicanos, porque reconocer tales derechos implica la constitución de entidades intermedias que dividen la República.

Los liberales ortodoxos son en general contrarios a las formas de reconocimiento de derechos colectivos. Algunos liberales más moderados, en cambio, admiten los derechos colectivos siempre que se encuentren mecanismos para resguardar la autonomía de sus miembros. Will Kymlicka (1991:169) por ejemplo, como hemos visto en el capítulo IV, cree que sólo son merecedoras de protección aquellas culturas que proporcionan *estrategias de salida* a sus miembros.

Algunos autores han llamado la atención sobre el hecho de que a veces el mero reconocimiento formal de la posibilidad de ejercitar la autonomía individual en contra del grupo puede no ser suficiente. Por ejemplo, tratándose del caso de los testigos de Jehová que citamos más arriba, Teresa Picontó (en prensa) se pregunta si el derecho formalmente reconocido a los miembros adultos de un grupo religioso de abandonar ese grupo es efectivo. El problema es que, aunque los miembros de los grupos religiosos tienen formalmente reconocidos derechos a la autonomía y a abandonar el grupo, otros miembros del grupo pueden interpretar ese abandono negativamente. Los miembros de

## **Capítulo IX**

### **Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

los grupos suelen estar sometidos a presiones para no abandonar el grupo y para adecuar su conducta a las pautas de vida de ese grupo.

Uno de los ámbitos en los que más se deja ver el argumento del carácter opresivo de las prácticas de los grupos religiosos es en el de la situación de las mujeres. Un trabajo comúnmente citado en este sentido es el escrito de Susan Okin *Is Multiculturalism bad for women?* (1997). Allí la autora neozelandesa sostuvo que muchas culturas permiten o incluso promueven el control de las mujeres por los hombres en varios modos. El hecho de que existan importantes disparidades de poder al interior de los grupos, en particular religiosos, hace que el reconocimiento de los derechos colectivos pueda tener un carácter antifeminista. Un tal reconocimiento puede incluso exacerbar el problema en el caso de una minoría sometida a un sistema patriarcal que existe en el contexto de una sociedad cuya cultura mayoritaria es menos patriarcal. En estos casos, cree la autora, sería mucho mejor que la cultura minoritaria se extinguiera, o al menos que modificara sus rasgos patriarcales. Desde luego otros factores deberían ser tomados en cuenta (como por ejemplo si la desaparición de la cultura minoritaria supondría también la desaparición de una lengua propia, o si los miembros del grupo necesitaran protección por otras razones, como la eventual discriminación racial que pudieran sufrir). Pero el hecho de que la cultura minoritaria oprime a las mujeres debe ser seriamente considerado.

Posturas como la de Okin han sido criticadas porque, aunque seguramente son acertadas al indicar el riesgo que existe efectivamente para las mujeres de sufrir opresión por parte de los grupos a los que pertenecen, no prestan suficiente atención a los recursos que las culturas comunitarias pueden prestar a las mujeres para el ejercicio efectivo de su autodeterminación. Del hecho de que, en el nombre de culturas tradicionales, se hayan cometido muchos actos de injusticia hacia las mujeres no prueba que toda cultura tenga necesariamente tal efecto (Christensen, 2012:41-43).

Buena parte de los esfuerzos de los autores multiculturalistas liberales, como Will Kymlicka, han ido en el sentido de intentar compaginar los derechos colectivos que pueden ser exigidos por políticas multiculturales con la protección de los individuos al interior de esos grupos. Así, sería posible sostener que permitir la supervivencia de las prácticas opresivas no es una consecuencia necesaria de las políticas multiculturales.

Por nuestra parte creemos que el respeto a la autonomía del individuo es un requisito indispensable para la legitimidad del reconocimiento de derechos colectivos. Pensamos que el reconocimiento de derechos colectivos es conveniente, pero con el límite fundamental del respeto a la autonomía del individuo. Esta autonomía, por otra parte, debe ser resguardada contra la coacción ejercida por el grupo, pero no contra la mera coacción social difusa. Nos explicamos.

En primer lugar decimos que el reconocimiento de derechos de grupo es conveniente, y que puede ser defendida (aunque con límites) incluso desde una

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

perspectiva liberal. De hecho, muchas declaraciones y tratados internacionales de derechos humanos, nada sospechosas de comunitarismo sino más bien claramente inspiradas en una filosofía liberal, reconocen derechos colectivos en materia de libertad religiosa al menos en un punto: al reconocer el derecho de los padres a educar a sus hijos en sus propias creencias religiosas, tal como lo hemos estudiado en el capítulo VII.

Pero incluso fuera del ámbito de la minoridad es conveniente reconocer derechos colectivos para resguardar determinadas formas de vida religiosas. Por ejemplo, se puede reconocer a los grupos religiosos la posibilidad de celebrar el matrimonio de acuerdo con sus creencias, la posibilidad de aplicar sus normas tradicionales en materia sucesoria, de resolver disputas cotidianas recurriendo a las autoridades del grupo, etc. De este modo se protegen las formas de vida tradicionales brindándoles herramientas para su subsistencia.

Sin embargo, esta protección sólo tiene sentido si se respeta la autonomía del individuo. No es posible justificar la protección de las culturas como se justifica la protección ecológica de especies naturales, con la sola finalidad de la permanencia de la diversidad cultural. A lo largo de la historia muchas culturas han desaparecido, y otras nuevas las han reemplazado. Esto seguirá siendo así y no parece haber ninguna razón que permita justificar una especie de *congelamiento* de la situación actual, manteniendo la puridad de las culturas tal como existen ahora<sup>792</sup>.

Si las culturas (entre ellas, las tradiciones religiosas) deben mantenerse es porque ellas sirven de marco para el desarrollo de la vida de los individuos. Sólo las personas importan. Sólo ellas permiten justificar que se protejan las culturas. Por ello, es un absurdo promover la protección de las culturas en contra de la autonomía de sus miembros: si ellas merecen protección es sólo porque otorgan un horizonte de posibilidades dentro del cual los individuos pueden ejercitar su autonomía. En síntesis, sólo se justifica otorgar derechos colectivos si se otorgan, simultáneamente, vías de salida para respetar la autonomía de los individuos. En el caso de los menores, así como de otros incapaces, estas vías de salida no están destinadas a proteger la autonomía actual de los individuos, sino a preservar la posibilidad de su ejercicio futuro.

De este modo, si se nos pregunta si están justificados los derechos colectivos en los cuatro ejemplos que mencionamos más arriba diremos que no lo están en los tres primeros y sólo pueden estarlo en el cuarto si el recurso al matrimonio religioso no es obligatorio. No está justificado el reconocimiento de derechos colectivos en los tres primeros casos porque, tratándose de sujetos que todavía no pueden ejercer plenamente su autonomía, se puede afectar de modo irreversible su interés superior (privándolos de

---

<sup>792</sup> Además, como lo ponen de manifiesto estudios sobre el tema (Lerner, 2011) una de las principales críticas a los sistemas de pluralismo jurídico que se basan en el reconocimiento del derecho de un grupo a regular sus razones internas es que, si no se establece ningún límite, personas que han nacido dentro del grupo pero que no se identifican totalmente con él, o que simplemente no quieren quedar sometidos a las reglas del grupo, estarían atrapados por las estructuras comunitarias.

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

la educación obligatoria, poniendo en serio riesgo su vida o su salud o privándolos de la educación en determinadas asignaturas). En cambio, en el cuarto caso sí está justificado reconocer derechos colectivos, pero sólo en la medida en que el miembro de un grupo religioso pueda elegir si quiere contraer matrimonio según los ritos de su grupo o según una forma alternativa no religiosa.

Finalmente, y en el mismo sentido liberal que aquí defendemos, creemos que es justo proteger a los individuos contra la coacción ejercida por los grupos de los que forman parte, pero no frente a la presión difusa que esos mismos grupos puedan ejercer. Después de todo, todos los individuos están sometidos a presiones sociales más o menos fuertes derivadas de la propia convivencia social, y no hay modo de evitarlo que no sea a través de un paternalismo inadmisibles en un sistema de libertades. ¿Se ha de proteger al miembro de un grupo religioso contra la presión que puede ejercer ese grupo para que viva de determinada manera? Pues entonces habrá que proteger también a los individuos que son influenciados por la publicidad y por las formas de consumismo radical que ella promueve; habrá que proteger también a las personas que son fácilmente influenciados por las opiniones de sus amigos o vecinos; habrá que prohibir también que determinadas personas vayan al cine, porque pueden verse inclinadas a imitar en sus vidas las conductas de los personajes de ficción que ahí aparecen...

\*\*\*\*\*

El primer límite que puede plantearse, y que desde nuestro punto de vista ha de establecerse efectivamente, al reconocimiento de derechos colectivos es el del respeto a la autonomía de los individuos. El segundo límite que se puede plantear es el de un piso mínimo de derechos que no pueda ser vulnerado por las decisiones que un grupo religioso tome en ejercicio de sus derechos colectivos, y esto con prescindencia de la propia aceptación voluntaria de la persona perjudicada.

El límite de los derechos humanos al ejercicio de los derechos de los grupos es una de las cuestiones más discutidas. Permitir sin restricciones el ejercicio de potestades de los grupos sobre sus miembros conlleva el riesgo de que, en nombre de formas de vida tradicionales, se avasallen derechos fundamentales de los individuos. De hecho, algunas prácticas que pueden encontrar amparo en el reconocimiento de derechos colectivos pueden resultar lesivas de algunos derechos fundamentales. Éste es un argumento fuerte en manos de los partidarios del universalismo de los derechos fundamentales. Para los universalistas los derechos humanos son representativos de un consenso en torno del concepto de dignidad humana, que está más allá de cualquier tradición cultural. Por ello, los derechos de los grupos no podrían pasar por encima de este piso mínimo de derechos universales.

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

Muchos defensores de los derechos colectivos, aunque no todos, argumentan frente a esta postura que los derechos humanos tal como son entendidos en la tradición jurídica occidental no son principios absolutos y universales, sino valores relativos a una cultura (la cultura que genéricamente podría llamarse occidental); y que como tal no es legítimo intentar imponerlos frente a los valores de otras culturas (aquellas que se intenta proteger con el reconocimiento de derechos colectivos). Por otra parte, el excesivo énfasis en los derechos individuales universalmente reconocidos, descuidando la protección de bienes necesarios para un bienestar comunitario, podría llevar a un debilitamiento de los lazos comunitarios con nefastas consecuencias incluso para los propios individuos (drogas, suicidio, etc.).

Tariq Modood (2008; 2010c:170-177), por ejemplo, defiende el máximo acomodamiento de las prácticas de las minorías religiosas, incluso las no-liberales y no-democráticas, por medio de derechos de grupo. El límite no son los derechos fundamentales liberales, sino la *decencia* considerada bajo los estándares de una moralidad de mínimos. No se puede condenar de antemano determinadas prácticas, en forma genérica e indiscriminada suponiendo que la religión es de por sí fuente de prácticas illiberales. Se impone una consideración caso a caso (Meer y Modood, 2012:33).

Esta postura que relativiza el alcance de los derechos fundamentales es lo que Ángel Chueca (2009:334-335) denomina el *mito del relativismo cultural*: un respeto a rajatabla de las culturas de los grupos que existen al interior del Estado sólo sería posible, para esta posición, si se restringe el alcance de la validez de los derechos humanos al ámbito de la propia cultura europea en la que se originaron. Así, las formas de vida de los grupos no podrían verse alteradas por una exigencia de respeto a los derechos humanos, porque tales derechos serían sólo la invención de un grupo cultural y sólo tendrían validez dentro de esa tradición cultural, pero no más allá<sup>793</sup>.

Javier De Lucas (2004a), en una postura bastante diferente, defiende en este punto un *soft-communitarianism* que él mismo declara cercano a la perspectiva de Charles Taylor desde el cual afirma que las democracias no pueden ser percibidas como un modelo intemporal, puro y caído del cielo<sup>794</sup>. Las democracias actuales son pluralistas, pero están basadas en una ontología monista que ha servido de fundamento a la política y al Estado modernos. Tienen un origen histórico concreto y están lastradas por ese origen histórico. En este sentido, la realización de una democracia

---

<sup>793</sup> Chueca (2009; 2005a) identifica otros *mitos*, todos asociados a la diversidad cultural provocada por los movimientos migratorios. Uno de los mencionados, que resulta de particular interés aquí, es el *mito de las raíces*, que cosifica la identidad de un pueblo y le adjudica un derecho superior a habitar un territorio.

<sup>794</sup> Una posición intermedia entre el universalismo y el relativismo absolutos puede verse en Lacasta (2011) *Notas sobre el pluralismo y la objeción de conciencia*.

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

verdaderamente pluralista exige abrirse a ideas como el policentrismo identitario, la igualdad compleja, la ciudadanía diferenciada y, también los derechos de grupo<sup>795</sup>.

Así, la verdadera universalidad de los derechos exige en primer lugar reconocerlos como la vía de satisfacción de las necesidades de todos. Pero esto solo no alcanza. Es necesario además que ellos se manifiesten como forma de inclusión plural y de igualdad compleja, lo que implica que ellos han de servir para que todos puedan expresar sus necesidades y proyectos y participar en la elaboración del consenso constitucional (De Lucas, 2004b:39-40). Esta forma de entender los derechos viene de la mano de una democracia inclusiva, plural, consociativa e igualitaria (De Lucas, 2004b:44).

Los críticos del reconocimiento de los derechos de grupo creen que ello implica que las comunidades se cierren sobre sí mismas, excluyendo la posibilidad del diálogo y la reciprocidad. Además, el reconocimiento de los derechos para algunos colectivos podría promover el resentimiento, la fragmentación y la desunión social. Quienes son favorables al reconocimiento de los derechos de los grupos, en cambio, responden que esas ideas preconcebidas de unión y cohesión en realidad esconden la exigencia de la adhesión de las minorías a la cultura de la mayoría (Meer y Modood, 2012:31-33).

Por nuestra parte creemos que es posible defender posiciones intermedias. Así, como afirma David Held (1997:268), aunque los derechos humanos tal como aparecen en la tradición occidental no son valores intemporales, son sin embargo un elemento fundamental de una determinada opción política (una democracia liberal) y quien quiera comprometerse con esa forma política debe aceptar esos derechos. En efecto, los derechos humanos se han desarrollado en un contexto histórico concreto, y sólo pueden entenderse si es en relación con ese contexto. Sin embargo, ellos son un requisito fundamental de la democracia tal como se ha desarrollado en ese mismo contexto. Así, aunque no se pueda afirmar que los valores vinculados a los derechos humanos sean intemporales, sí se puede decir que una opción por la democracia liberal exige comprometerse con esos valores.

Sin embargo, no creemos que en este punto la cuestión de los derechos humanos suscite un límite diferente al de la autonomía individual de la que hablamos más arriba. En efecto, esos derechos, aunque constituyen un piso mínimo de garantía, son derechos renunciables si el individuo decide libremente renunciarlos. En otras palabras, lo que se debe proteger frente a las potestades colectivas, es la autonomía de

---

<sup>795</sup> Puede consultarse el artículo de Eberhard *Más allá de una antropología de los derechos humanos: ¿los horizontes del diálogo intercultural y del reino de Shambala?* (2010) donde se defiende una perspectiva intercultural del derecho, que toma en consideración, además del marco científico occidental, otras experiencias jurídicas respetando su originalidad.

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

los individuos, no sus derechos. Los individuos ya decidirán, en ejercicio de esa autonomía, qué hacen con sus derechos.

El caso es diferente tratándose de menores, dado que estamos frente a sujetos que todavía no pueden ejercitar plenamente su autonomía. En este caso, como recuerda Teresa Picontó (en prensa) respecto del ejemplo del menor testigo de Jehová cuyos padres se oponen a una transfusión sanguínea, el Estado tiene un deber de hacer la transfusión coactivamente para proteger los derechos del menor.

\*\*\*\*\*

Entre los casos que hemos estudiado, las reivindicaciones de reconocimiento de identidad entre los grupos musulmanes, alrededor de las cuales ha girado el capítulo VIII, guardan cierta similitud con la temática de los derechos colectivos. Estrictamente hablando no se trata de un reclamo del reconocimiento de un derecho del grupo, sino de un derecho del individuo. Las prohibiciones de uso de determinadas prendas vinculadas a la tradición (cultural o religiosa) musulmana no afectaban (al menos no directamente) al grupo en cuanto tal, sino a los individuos que forman parte de él. De hecho, lo que se restringía era precisamente el derecho de ciertos individuos a manifestar sus creencias externamente.

Sin embargo, existe una cercanía con la temática de los derechos colectivos en tanto que el mandato jurídico, dirigido directamente al individuo, implica la prohibición de realizar una conducta fuertemente arraigada en las prácticas del colectivo. En otras palabras, no se trata de un derecho del grupo, pero sí de un derecho de los individuos de plegarse (o no) a las marcas identitarias del grupo. Al establecer la prohibición sobre los individuos, la permanencia de ciertas prácticas grupales se ve seriamente comprometida.

De hecho este componente grupal ha tenido un peso decisivo en la adopción de las decisiones sobre el caso. Uno de los argumentos más frecuentemente utilizados es justamente que de lo que se trata es de evitar la subordinación de la mujer a una cultura ancestral opresiva. Como explica en esta misma línea Marie Macey (2009:35-57), el problema fundamental es si las mujeres que usan el velo lo han elegido libremente o si han sido presionadas para ello. Así, el concepto de voluntariedad puede ser puesto en duda en el contexto de culturas en las que existen grandes disparidades entre el poder de las mujeres y de los hombres.

El argumento de Macey (2009:35-57) es que permitir la subsistencia de ese tipo de prácticas puede facilitar el control de las mujeres por medio de la religión. Desde luego, siguiendo a la misma autora, aunque parecen ser los musulmanes los que hacen uso de la religión para legitimar el control de las mujeres, otras religiones no están exentas. Hay muchísimos ejemplos acerca de cómo las religiones del mundo



**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

discriminan contra las mujeres. Por ejemplo, algunas comunidades evangélicas usan discursos relativos a la pureza para prescribir la vestimenta y el comportamiento de las mujeres.

Repetimos aquí lo que ya hemos mencionado respecto de los derechos colectivos propiamente dichos: se debe proteger a los individuos frente a la coacción de los grupos, pero no frente a la mera presión social. Limitar la autonomía de los individuos para evitar que ellos sean sometidos a presiones sociales inevitables significa defender objetivos declamadamente liberales a través de medios decididamente anti-liberales.

\*\*\*\*\*

Vamos a analizar ahora tres críticas que se suelen dirigir contra el reconocimiento de derechos colectivos, y que pueden hacerse extensivas al reconocimiento de derechos individuales que permiten la permanencia de ciertas prácticas colectivas, como mencionamos en el ejemplo del capítulo VIII.

La primera crítica es que el reconocimiento de derechos colectivos insiste demasiado en las diferencias entre las categorías étnicas, religiosas, culturales, etc., en particular en las diferencias entre las mayorías y las minorías. Así, se produce una idea estática, esencialista y romántica de las culturas minoritarias (Macey, 2009:58-59). Este peligro se refuerza si se tiene en cuenta que los derechos de grupo se dirigen, precisamente, a preservar culturas que son más comunitarias que individualistas (Macey, 2009:106-107). La segunda crítica es un énfasis excesivo en los derechos del grupo tiende a empujar a las comunidades hacia el mantenimiento de tradiciones y no promueve el cambio (Macey, 2009:108). La tercera crítica es que reconocer los derechos de los grupos puede llevar a admitir la pervivencia de los grupos intolerantes y no-democráticos. Así, reconocer derechos a los grupos puede significar permitir un intento de recolonización de la esfera pública por parte de comunidades cerradas e intolerantes (Haarscher, 2005:40-43).

Creemos que estas críticas pueden ser acertadas contra una concepción comunitarista de los derechos colectivos, pero que no se aplican a una concepción liberal respetuosa de la autonomía individual como la que aquí defendemos. En efecto, desde el momento en que la autonomía de los individuos está garantizada, no es posible pensar que las cultura religiosa se esencializa, ni que se impiden cambios, ni que se acepta la existencia de comunidades intolerantes: las comunidades son lo que sus miembros quieren que sean, porque ellos mantienen autonomía para modificarla o salir de ella si así lo prefieren.

### 4.3. ¿EXIGE LA LIBERTAD RELIGIOSA RECONOCER EXCEPCIONES A FAVOR DE LAS MINORÍAS?

Veamos ahora la última de las variantes interpretativas de la libertad religiosa, que presentamos bajo la dicotomía entre derechos universales y derechos de excepción. En los capítulos anteriores nos hemos topado, de algún modo, con diferentes pedidos de excepción destinados a favorecer formas de vida religiosas. En el capítulo V, al ver el rechazo de determinados grupos religiosos a las reformas matrimoniales, encontramos que estos grupos y sus miembros solicitaban el reconocimiento de una excepción que les permitiera no intervenir en la celebración de esos matrimonios. En el capítulo VII también vimos un pedido de excepción, en este caso de parte de aquellos padres que por motivos religiosos se negaban a que sus hijos cursaran determinadas asignaturas. También podría leerse la reivindicación de las minorías musulmanas del capítulo VIII como un pedido de excepción. Sin embargo ésta es sólo una de las lecturas posibles, y sólo viable en aquellos casos en los que el reclamo se dirige a permitir un tipo concreto de vestimenta frente a los reglamentos escolares que prohíben asistir a clase con la cabeza cubierta. De este modo habría una regla general (la prohibición de asistir a clases con la cabeza cubierta) y una demanda de reconocimiento de una excepción (para la prenda religiosa)<sup>796</sup>. ¿Son legítimas estas reivindicaciones de excepción?

Para el liberalismo clásico de John Locke en su *Carta sobre la tolerancia* ([1689]1998), la libertad de conciencia incluía la libertad de manifestar las creencias religiosas, pero no conllevaba una obligación de ajustar el derecho a esas creencias mediante medidas excepcionales, cuando había un conflicto entre una ley que servía al interés general y una prescripción religiosa. Para los liberales de estricta observancia de nuestros días, en una postura similar a la de Locke, reconocer excepciones al derecho común por motivos de religión es violentar la igualdad ante la ley.

“En cuestiones de hecho o de derecho (científicas, legales...) no cabe exigir dispensa alguna por razones religiosas, puesto que la religión es siempre una opinión privada que no puede imponerse a todos en nombre de ninguna autoridad extra o sobrehumana. Puede reclamar respeto, pero no más que el que merecen quienes la desmienten; y desde luego, nunca será respetable la atrocidad, el crimen o la jerarquización de los humanos por ‘santas’ que sean las razones que las abonen” (Savater, 2009).

Si las creencias religiosas pertenecen al ámbito estrictamente privado de las opciones de vida, no es legítimo invocarlas en la esfera pública para eximirse de los deberes que el ordenamiento jurídico pretendidamente neutral del Estado liberal impone. Así, es acorde con una perspectiva liberal el sostener que en una democracia

---

<sup>796</sup> En otros casos lo que se reivindicaba no era una excepción a una prohibición general establecida por motivos de interés general, sino que no se estableciera una prohibición que se dirigía concretamente a las vestimentas religiosas. Aquí no hay posibilidad de hablar de un pedido de excepción, porque no hay una prohibición general.

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

constitucional el cumplimiento de los deberes que la ley impone no puede ser dejado a los escrúpulos morales de cada individuo.

Lo mismo podría afirmarse desde una concepción republicana. Como plantea Jürgen Habermas (2003:11-12), la libertad religiosa, así como los derechos culturales, han de servir para garantizar a todos los ciudadanos un acceso igualitario a las comunicaciones, tradiciones y prácticas que esos mismos ciudadanos consideran necesarias para el mantenimiento de su identidad. Pero esto no ha de llevar a la consagración de derechos especiales de excepción. La libertad religiosa y los derechos culturales han de ser entendidos como derechos subjetivos de los ciudadanos, que garantizan su identidad personal. Además, la coexistencia en igualdad de derechos no ha de conducir a la segmentación, sino que requiere la integración de los ciudadanos en el marco de una cultura política compartida<sup>797</sup>.

La excepción frente al derecho estatal común, en cambio, encaja en los modelos que proponen una modulación de la ciudadanía en función de la pertenencia cultural. La forma más evidente de excepción en el ámbito de lo religioso es la objeción de conciencia<sup>798</sup>. Ésta, como bien se ha afirmado (Ansuátegui, 2011:154) funciona como una *válvula de escape* del sistema jurídico, que tiene la función de permitir la discrepancia frente a determinadas obligaciones jurídicas, sin necesidad de desobedecer al derecho.

Como ya hemos visto, la propuesta multicultural puede defenderse tanto desde presupuestos liberales como desde presupuestos comunitaristas. Estas formas de reconocimiento de la diferencia hacen una excepción al igualitarismo en pos del reconocimiento de los derechos de los grupos o de los miembros de un grupo. Las personas no religiosas pueden creer que el espacio público secular es efectivamente neutral. Sin embargo, desde el punto de vista de los grupos religiosos, el espacio público secular no es completamente neutral. Es sólo uno de los múltiples espacios en los que se desenvuelve su existencia, que puede incluso ser amenazante para sus creencias y formas de vida (Minow, 2007b:46).

Como afirma Will Kymlicka (1996a:53), se trata de medidas orientadas a permitir la particularidad del grupo que evite una opresión por la comunidad dominante.

“Quizá la reivindicación más controvertida de los grupos étnicos es la relacionada con la exención de las leyes y las disposiciones que les perjudican, dadas sus prácticas religiosas. Por ejemplo, los judíos y los musulmanes han solicitado en Gran Bretaña que se les exima del cierre dominical o de la legislación relativa al sacrificio ritual de animales; los varones *sij*s en

---

<sup>797</sup> Claro que se debe admitir que, desde esta perspectiva, las cargas de la aceptación recíproca suponen un mayor esfuerzo para los creyentes que para los no creyentes. El ciudadano secularizado puede encontrar una justificación autónoma (moralmente autónoma en la terminología de Habermas) del sistema democrático, admitiendo que los proyectos éticos individuales son todos igualmente válidos. En cambio, el creyente ve a su propia perspectiva ética como universal (Habermas, 2003:9).

<sup>798</sup> Ver el trabajo general de Garrido Gómez (2011) *En torno a la libertad ideológica y la objeción de conciencia*, introductorio a un volumen sobre esos temas.

## **Capítulo IX**

### **Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

Canadá han solicitado que se les exima de la legislación que obliga a llevar casco a los motoristas y de las normas de indumentaria oficiales de las fuerzas de policía, para poder seguir llevando sus turbantes; los judíos ortodoxos en los Estados Unidos han reivindicado el derecho a vestir la *yarmulka* durante el servicio militar; por último, las jóvenes musulmanas han solicitado en Francia que se les exima de las normas de indumentaria escolar para poder usar el *chador*. Estas medidas específicas en función del grupo de pertenencia, que denomino ‘derechos poliétnicos’, tienen como objetivo ayudar a los grupos étnicos y a las minorías religiosas a que expresen su particularidad y su orgullo cultural sin que ello obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante” (Kymlicka, 1996a:53)

Desde esta perspectiva el reconocimiento de derechos de excepción es un modo de hacer frente a las consecuencias discriminatorias de una aplicación estrictamente formal del principio de igualdad. Como explica María José Añón (2010b:105), uno de los rasgos perversos de determinados sistemas de derechos es que suponen que las decisiones que adoptan los individuos son absolutamente libres e incondicionadas. Es precisamente esta suposición la que subyace a la consideración estrictamente formal de la igualdad. Sin embargo, ella significa no comprender correctamente la complejidad del concepto de igualdad.

El ajuste del derecho a las formas de vida religiosas mediante mecanismos de excepción procede de la constatación de que las normas de aplicación general pueden, en ciertas circunstancias, resultar discriminatorias respecto a personas que tienen características físicas o culturales particulares (como el estado físico, la edad, la etnia, el idioma y, en el caso que a nosotros nos interesa, la religión). Las leyes y normas están pensadas por lo general en función de la mayoría o de situaciones de aplicación más corrientes. Por ejemplo, se puede comprender fácilmente que un colegio adopte un reglamento prohibiendo que los alumnos lleven jeringas, pero nadie pensaría en oponerse a que un alumno diabético esté exento de la aplicación de ese reglamento (Taylor y Maclure, 2010:84-85). Para esta perspectiva es legítimo (y en muchos casos, es la única opción posible) que el contenido de las normas esté sustentado en las tradiciones de la mayoría, siempre que se reconozcan paralelamente los mecanismos que permitan excepciones a favor de quienes pertenecen a las minorías (Taylor y Maclure, 2010:86-87).

A pesar de que los mecanismos de excepción son favorecidos desde las perspectivas multiculturales, también desde una perspectiva igualitarista pueden defenderse, aunque sólo sea más moderadamente y en algunas de sus formas. Por ejemplo, se puede decir que la objeción de conciencia no infringe de por sí el principio de igualdad, ya que es posible encontrar deberes o prestaciones equivalentes, aunque no sean idénticas, que se impongan a quien pretende excepcionarse del cumplimiento de un

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

deber jurídico (Peces-Barba, 1988-1989:173). Así, por ejemplo, John Rawls admite la legitimidad de la objeción de conciencia<sup>799</sup>, aunque con importantes límites:

“La objeción de conciencia consiste en no consentir un mandato legislativo más o menos directo, o una orden administrativa [...] Rehusamos, simplemente, sobre bases conscientes, obedecer una orden o cumplir un precepto legal. No invocamos por tanto las convicciones de la comunidad y, en este sentido, la objeción consciente no consiste en una actuación ante el foro público. Aquellos que se niegan a obedecer, reconocen que no existe base para una comprensión mutua, y no recurren a la desobediencia como un medio de exponer su causa, esperando por el contrario que no se produzca la necesidad de desobedecer [...] La objeción de conciencia no se basa necesariamente en principios políticos, puede fundarse en principios religiosos o de otra clase, en desacuerdo con el orden constitucional [...] Por ejemplo, suponiendo que los primeros cristianos no justificasen su negativa a obedecer las costumbres religiosas del estado, por razones de justicia, sino simplemente por ser contrarias a sus convicciones religiosas, su argumento no sería político, como tampoco lo serían los argumentos de un pacifista, suponiendo que las guerras de autodefensa están reconocidas por la concepción de justicia que subyace en un régimen constitucional [...] En una sociedad libre, nadie puede ser obligado, como lo fueron los primeros cristianos, a ejecutar actos religiosos que violaban la libertad igual, como tampoco ha de obedecer un soldado órdenes intrínsecamente perversas, mientras recurre a una autoridad más elevada” (Rawls, 1985:368-370; versión española en Rawls, 1979:409-412).

Si la opción por no reconocer ningún tipo de exención a las normas generales puede reforzar la situación de desigualdad en la que se encuentran algunos grupos religiosos, como muy bien puntualizan liberales críticos y comunitaristas, su reconocimiento tampoco está exento de problemas. Veamos tres de ellos.

A veces se cuestiona que el ajuste del derecho común basado en la libertad religiosa favorece a los conceptos religiosos de vida buena frente a los seculares. Por ejemplo, ¿por qué tendríamos que adaptar el horario de trabajo de una empleada adventista para que no tenga que trabajar nunca el día sábado, mientras que su colega, que quiere hacer un curso de piano que se imparte los sábados o bien cuidar de su madre anciana, debe trabajar ese día a riesgo de perder su empleo? (Taylor y Maclure, 2010:109-110). Como afirma Martha Minow (2007b:8), puede sospecharse que en esta preferencia a favor de las formas de vida religiosas en desmedro de las seculares el Estado estaría violando el principio de neutralidad.

Dos respuestas son posibles a esta objeción. Para Martha Nussbaum (2009:171-175), el reconocimiento de las excepciones se justifica por el hecho de que la religión atañe a las cuestiones fundamentales: las relativas a la vida y la muerte, el significado de la vida humana, etc. Es cierto que hay un inevitable margen de injusticia hacia personas no religiosas, pero dado que no pueden concederse excepciones a partir de las simples preferencias o gustos de los ciudadanos (lo que habilitaría que las personas

---

<sup>799</sup> Sobre este punto puede verse Martínez de Pisón (1990) *Equidad y la obediencia al derecho: una revisión de la teoría de John Rawls*.

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

podieran cumplir o no cumplir la ley a su antojo), hay que encontrar una base que pueda administrarse razonablemente. Se puede mitigar de algún modo la injusticia para con las personas no religiosas ampliando todo lo posible la concepción de religión (Nussbaum, 2009:179-180).

La segunda respuesta posible es decir que la misma protección que se da a las creencias religiosas puede darse a las convicciones morales de contenido secular, siempre que sirva, al igual que una religión, de punto de referencia y de criterio de valor en la vida de un individuo (Taylor y Maclure, 2010:109-110). Así, por ejemplo, habría que permitir la objeción de conciencia al servicio militar de alguien con convicciones pacifistas seculares del mismo modo que se admite la objeción de conciencia de un Testigo de Jehová. Claro que, nuevamente, podría objetarse que existe un riesgo de proliferación, es decir, que si se admite que determinadas personas obtengan excepciones, ¿por qué no habría de reconocerse una excepción a favor de todo aquel que la pidiera? En definitiva, se trata de saber qué demandas son aceptables. Para responder a esta pregunta, Taylor y Maclure (2010:109-125) proponen el criterio de la intensidad del compromiso de la persona con la convicción.

El segundo problema de una política de exenciones es que puede debilitar determinados bienes constitucionalmente protegidos, afectando derechos de terceros. Por ejemplo cuando se admite que las organizaciones religiosas puedan discriminar a personas por su género o su orientación sexual (Minow, 2007b:8). ¿Por qué se permite que la Iglesia Católica sólo pueda ordenar sacerdotes a hombres solteros, cuando una oferta de empleo publicada en un periódico que exigiera el requisito de ser hombre y soltero para ocupar un puesto de oficinista nos resultaría ilegítimamente discriminatoria?

La respuesta a esta objeción es más difícil. Se trata de un problema de colisión de derechos: la libertad religiosa de unos frente a los derechos de otros. La opción de dar excepciones no sólo a los grupos religiosos, sino también a cualquier otro reclamo basado en la conciencia, puede salvar las medidas diferenciadas frente a las acusaciones de violación de la neutralidad estatal, pero no da una respuesta satisfactoria a cuestiones como la afectación de los derechos de terceros.

La tercera crítica sólo será mencionada, porque se refiere al caso de derechos diferenciados que son al mismo tiempo derechos colectivos y que, por ello, pueden estar sometidos a la misma crítica que señalamos en el subapartado anterior respecto de los derechos colectivos en general: que pueden vulnerar la autonomía de los individuos.

En los párrafos que siguen vamos a intentar una formulación sobre las posibilidades de justificación del reconocimiento de derechos de excepción. La postura que aquí defendemos significa aceptar los derechos de excepción con base religiosa a favor de los individuos y de los grupos, pero con ciertas limitaciones orientadas a resguardar la neutralidad del Estado, los derechos de terceros y la autonomía de los

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

individuos. Pero antes resulta indispensable realizar una breve clasificación de la forma que pueden asumir estos derechos.

Una primera diferenciación se da entre aquellos mecanismos que significan reconocer excepciones a favor de los individuos respecto de aquellos otros que significan reconocer excepciones a favor de los grupos. La forma típica de medida excepcional a favor de los individuos es el *acomodamiento individual de las convicciones religiosas*, que tradicionalmente ha sido llamado *objeción de conciencia*. Aquí nos referiremos a ella usando cualquiera de esas dos denominaciones. Respecto de las medidas excepcionales a favor de los grupos, es posible distinguir las medidas de *acomodamiento grupal de las convicciones religiosas* y las *autorizaciones de producción normativa* otorgadas a favor de determinados grupos.

Veamos algunos ejemplos. La objeción de conciencia al servicio militar a favor de un miembro del grupo de los Testigos de Jehová es una forma clásica de acomodamiento individual de las convicciones religiosas. Permitir que la contratación de los trabajadores de la Iglesia Católica se haga en excepción a las normas comunes del derecho del trabajo (por ejemplo, permitiendo que el proceso de selección sirva para elegir a aquellas personas que están comprometidas con la visión católica del mundo) es una forma de acomodamiento grupal de las convicciones religiosas. Permitir que las comunidades islámica, judía, católica y evangélica regulen las formalidades de la celebración del matrimonio de sus miembros es una forma de autorización de producción normativa a favor de un grupo religioso. Si nos situamos en los ejemplos que presentamos en este trabajo, el caso mostrado en el capítulo V puede ser un supuesto de objeción de conciencia (funcionarios civiles que se oponen a la celebración de matrimonios homosexuales) o de acomodamiento de las convicciones de los grupos (cuando una comunidad religiosa en su conjunto se opone a celebrar el matrimonio). Los ejemplos del capítulo VII plantean un supuesto de acomodamiento de las convicciones de los grupos (los padres solicitaban que sus hijos sean eximidos de determinadas asignaturas), aunque no se puede descartar, desde un punto de vista teórico, que el mismo contenido pueda entrar en una pretensión de acomodamiento individual (si es el mismo alumno el que se opone a cursar la asignatura). Finalmente, los ejemplos del capítulo VIII son un caso de acomodamiento individual, aunque de modo semejante pero inverso respecto de los ejemplos del capítulo VII, también podrían ser materia de un acomodamiento grupal.

Como se puede apreciar, los derechos diferenciados concedidos a favor de los grupos constituyen una forma de derechos colectivos. Dicho en otras palabras: son derechos diferenciados y colectivos, del mismo modo que hay derechos diferenciados e individuales. Las dos categorías son conceptualmente distintas.

Dos casos paradigmáticos respecto de los acomodamientos pueden encontrarse en los Estados Unidos y en Francia. En el marco teórico hemos visto que la tradición

## Capítulo IX

### Un balance general: libertad e igualdad religiosas

norteamericana en materia de libertad religiosa se ha caracterizado, precisamente, por el reconocimiento de los acomodamientos razonables, tendientes a tornar compatibles el derecho común y la libertad religiosa, que es además una *preferred freedom*. Estos acomodamientos se concedían a todos los grupos religiosos (cada uno obviamente dentro del ámbito que le resultaba relevante, de modo que en algunos casos se trataba de ajustar la legislación laboral para hacerla compatible con la libertad religiosa y en otros casos era el sistema educativo el que había que ajustar a la medida de otro grupo) y no a un grupo particular que se consideraba necesitado de una protección especial. Aunque a partir de un caso jurisprudencial esta política de acomodamientos se ha limitado<sup>800</sup>, ella no está totalmente abandonada. Una tradición de acomodamiento semejante puede observarse en Canadá, en Australia o incluso en la tradición jurídica pragmática del Reino Unido.

En cambio, la laicidad francesa es hostil a las excepciones. La concepción republicana de la laicidad nunca aceptó (al menos no como principio general), a diferencia del caso norteamericano, la posibilidad de obtener derogaciones particulares a normas generales en pos de la libertad religiosa. La laicidad republicana no admite las excepciones a reglas generales en pos de la garantía de la libertad de conciencia. Un pequeño giro pareció darse en 1995, cuando el Consejo de Estado entendió que correspondía autorizar la ausencia de estudiantes para permitir el cumplimiento de ritos religiosos. Sin embargo, y en esto se pone de manifiesto la vigencia todavía fuerte del modelo republicano, en ningún caso estas ausencias podrían ser sistemáticas (todos los sábados, como lo solicitaba el requirente) sino que debían autorizarse caso a caso, y en tanto fueran compatibles con el cumplimiento de las tareas inherentes a la escolaridad y en el respeto del orden público del establecimiento<sup>801</sup>. De hecho, el informe Stasi en 2003, se mostraba preocupado por el aumento, en el sistema educativo, de las solicitudes sistemáticas de ausencia en determinados días de la semana y por el rechazo de determinados grupos de padres a que sus hijos cursaran ciertas asignaturas<sup>802</sup>.

En cualquier caso, para que pueda hablarse técnicamente de objeción de conciencia o de acomodamiento de las convicciones religiosas es necesario que exista una norma legal que la prevea (Peces-Barba, 1993b:12-14)<sup>803</sup>. Esta norma legal puede ser un texto expreso, o puede ser una interpretación jurisprudencial o administrativa a partir de un genérico texto constitucional. Si no existe ese amparo legal estaríamos

---

<sup>800</sup> Supreme Court of the United States: *Employment Division v. Smith*, 494 US 872 (1990).

<sup>801</sup> Conseil d'État: *Koen* (14/04/1995).

<sup>802</sup> Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République: *Rapport au Président de la République* (Rapport Stasi, 11/12/2003).

<sup>803</sup> Sobre los acomodamientos, en particular la objeción de conciencia, puede consultarse el trabajo colectivo *Ley y conciencia. Moral legalizada y moral crítica en al aplicación del derecho*, en el que se incluyen los siguientes trabajos: Contreras Mazarío *Libertad de conciencia, objeción de conciencia, insumisión y derecho* (1993); De Lucas, Vidal y Añón *Una alternativa aparente: desobediencia o respeto a la conciencia* (1993); De Asís *Las tres conciencias* (1993); Prieto *Insumisión y libertad de conciencia* (1993).



## **Capítulo IX**

### **Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

frente a otras figuras, como puede ser la desobediencia civil (que puede estar éticamente justificada o no según el caso, pero que por definición nunca está jurídicamente justificada)<sup>804</sup>.

La postura que aquí defendemos significa aceptar los derechos de excepción con base religiosa a favor de los individuos y de los grupos, pero con las restricciones que sean necesarias para proteger la autonomía de los individuos, los derechos de terceros y la neutralidad del Estado. Se trata de una aplicación de los límites que, en el capítulo VIII, hemos fijado para la protección de los derechos de las minorías en general. Veamos.

Un primer límite es interno, es decir, referido a los propios miembros del grupo religioso que reivindica una excepción. Respecto de la categoría de derechos diferenciados que son al mismo tiempo derechos colectivos, vale lo dicho en el subapartado anterior sobre los límites. El reconocimiento de derechos colectivos no puede significar una vulneración de la autonomía de los miembros de los grupos, salvo que ella sea voluntariamente consentida por un sujeto competente.

Por eso creemos que la solicitud de excepción de los padres que se mencionó en el capítulo VII (cuando se estudió el ejemplo de los padres que se negaban a que sus hijos cursaran Educación para la Ciudadanía en España o Educación sexual en Argentina) no está justificada. Más abajo vamos a analizar, respecto de este caso, la cuestión de la obstaculización de los mecanismos fundamentales del sistema democrático, como es la educación de los futuros ciudadanos, mediante este tipo de excepciones. Pero incluso con prescindencia de esta consideración, lo que aquí resulta verdaderamente central para no aceptar la excepción en este caso es que aceptarla implicaría permitir una imposición coactiva del grupo por sobre un individuo que no la consiente (y no la consiente porque es un menor y por lo tanto no está en condiciones de consentirla).

Un segundo conjunto de límites es externo, es decir, referidos a la posibilidad de que el reconocimiento del derecho diferenciado implique un daño a un tercero. Una situación equiparable a la del daño a terceros es el daño a bienes sociales en su conjunto, como por ejemplo la defensa nacional que podría verse afectada por el ejercicio de una objeción de conciencia al servicio militar. A este respecto, los casos de excepción pueden ser divididos en tres categorías, que exigen diferente consideración.

Hay una primera categoría de derechos excepcionales que no implican daño a terceros ni a la sociedad. Un buen ejemplo sería el estudiado en el capítulo V, bajo

---

<sup>804</sup> Además de esta diferencia, la desobediencia civil implica desobedecer una norma para obtener un determinado efecto, que no tiene que estar necesariamente vinculado a una razón de conciencia, sino que puede ser político, ideológico, etc. La desobediencia civil, por definición, no puede estar nunca jurídicamente justificada, aunque hay que reconocer el valor cívico y ético que pueden tener ciertas formas de desobediencia, en función de los objetivos que persigan (De Lucas, Vidal y Añón, 1993:100-101; Prieto, 1993:129; Velasco Arroyo, 1997:40).

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

ciertas condiciones. Si un funcionario del Estado encargado de proceder a la celebración de los matrimonios se niega, por razones religiosas, a celebrar una unión entre personas del mismo sexo, no hay perjuicio para nadie, en tanto el matrimonio pueda ser celebrado por otro funcionario de la misma oficina o de otra oficina cercana, por ejemplo. No hay aquí razón alguna para impedir la excepción a favor del funcionario, ya que los intereses de todos pueden verse satisfechos: el de la pareja homosexual que quiere contraer matrimonio; el del funcionario que quiere proteger su conciencia. Lo mismo puede decirse si son las propias comunidades religiosas las que se oponen a celebrar un matrimonio entre personas del mismo sexo. En tanto ese matrimonio pueda ser celebrado por otra persona con la competencia pública necesaria (otro ministro religioso con competencia reconocida para celebrar matrimonios o un funcionario del Estado), no hay ninguna razón para negar el acomodamiento.

Una segunda categoría de derechos de excepción está constituida por aquellos que sí pueden provocar un daño a un tercero. La magnitud del daño puede variar mucho de un caso a otro. Hay una diferencia importante entre, digamos, permitir a un trabajador judío ausentarse de su puesto de trabajo un día al año para participar en la fiesta de Yom Kippur, provocando de este modo un pequeño perjuicio económico a su empleador y permitir a una organización religiosa despedir a una empleada que vive en una relación de pareja sin estar casada porque tal forma de vida es considerada pecaminosa por la organización.

Es difícil saber cuál es el límite del daño que debe ser tolerado por el tercero perjudicado para permitir el ejercicio de la libertad religiosa. En aquellos Estados en los que se han puesto en práctica políticas de acomodamiento, se han fijado ciertos límites que establecen en qué casos el acomodamiento debe ser concedido y en qué casos no debe serlo. Uno de ellos es el test utilizado en Canadá y conocido como test de *undue hardship*. Nadie está obligado a soportar un costo indebido o excesivo. Sin embargo no parece que con el concepto abstracto se haya avanzado mucho, porque seguimos sin saber cuándo un costo es exagerado.

Tal vez aquí convenga asumir la postura de Martha Minow (2007b:49-69), que implica favorecer que estos supuestos se resuelvan mediante la negociación de las personas interesadas. El derecho podría favorecer una negociación caso a caso en lugar de establecer soluciones rígidas de antemano. Si el acuerdo entre los interesados no es posible, el caso debería resolverse judicialmente mediante criterios prudenciales.

Uno de estos criterios prudenciales que reviste particular interés es el que podríamos llamar del *núcleo duro* de las creencias religiosas. Hay algunas prácticas que forman parte de lo que podría considerarse como actividades fundamentales en la vida de cualquier comunidad religiosa, de modo que no permitir la excepción en esos casos sería tanto como violar directamente la libertad religiosa. Volviendo al ejemplo que dábamos más arriba: no permitir que la Iglesia Católica ordene en el sacerdocio sólo a

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

hombres solteros llevaría a una directa violación de la libertad religiosa de este grupo, porque sería tanto como indicarle a un grupo religioso quiénes pueden ser sus ministros.

La tercera categoría está dada por el caso en que no hay daños a un tercero concretamente identificado, pero sí la afectación de un interés social en el mantenimiento de una regla jurídica o de una institución. Aquí parece conveniente el denominado *compelling state interest*: el acomodamiento no se debe otorgar si existe un interés estatal preponderante en el funcionamiento de una determinada institución cuyos fines podrían verse afectados si el acomodamiento se concediera. Pero nuevamente aquí nos encontramos con el problema de definir cuándo existe un interés del Estado y, sobretodo, cuándo éste es prevalente.

Volviendo una vez más a nuestros ejemplos: ¿hay un interés estatal prevalente en que todos los niños y jóvenes reciban clases de educación ciudadana, o de educación democrática? ¿hay un interés estatal prevalente que permita excluir los símbolos religiosos llevados por las alumnas musulmanas con base en que su uso afecta el normal funcionamiento del servicio público educativo?

A diferencia de lo que sucede cuando la afectación se refiere a derechos de terceros, aquí la negociación caso a caso se ve dificultada porque una de las partes de esa negociación debería ser normalmente el Estado, y su funcionamiento está basado en principios como los de generalidad y legalidad. Por eso, la solución deberá pasar por una correcta interpretación del interés estatal en juego. Nuevamente se tratará en la mayoría de los casos de una cuestión prudencial, que no puede solucionarse a partir de la simple enunciación de un principio.

Así, desde nuestro punto de vista, existe una diferencia central entre los pedidos de excepción del capítulo VII y los del capítulo VIII. Un Estado democrático tiene un verdadero interés en que las futuras generaciones sean educadas democráticamente, así como tiene un verdadero interés en proteger a personas incompetentes de los riesgos de un ejercicio inadecuado de su sexualidad (a través, en el primer caso, de asignaturas como Educación para la Ciudadanía; y en el segundo de asignaturas como Educación sexual). Pero un Estado democrático no tiene un verdadero interés en ahogar la diferente manifestación de las creencias religiosas por el sólo objetivo de favorecer la uniformidad. Por ello, las excepciones al cursado de la asignatura Educación para la Ciudadanía o educación sexual no están injustificadas, incluso si son pedidas por los propios alumnos (arriba mencionamos el caso de la excepción pedida por los padres como un supuesto de un inadmisibles derecho colectivo); pero sí está justificado el pedido de excepción a favor de las alumnas musulmanas que quieren ir a la escuela con el velo.

El tercer límite está en el principio de neutralidad del Estado. ¿Cómo hacer para que el reconocimiento de excepciones no implique un excesivo involucramiento del Estado en relación con un grupo religioso que lleve a transmitir el mensaje de que el

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

Estado asume esas creencias o de que el ejercicio del poder estatal se fundamenta en ellas?

Para poder superar las eventuales contradicciones será necesario que las excepciones se concedan no sólo sobre la base de la religión, sino también sobre la base de otras formas de vida o cosmovisiones de naturaleza secular. Esto es así porque, como explica Javier de Lucas (2011b:58-65), una democracia pluralista debe conciliar la protección de la diversidad religiosa con el principio de neutralidad estatal, y por ello ha de considerarse en pie de igualdad a las convicciones religiosas y no-religiosas. Una apuesta demasiado fuerte a favor de la protección de las creencias religiosas tiene el riesgo de discriminar en contra de las posiciones no-religiosas (agnósticas, ateas, de librepensamiento, etc.), vulnerando así el principio de igualdad.

Las exigencias, en ambos casos, son semejantes: que las creencias, religiosas o seculares, tengan un suficiente grado de solidez y coherencia. Que sean creencias sinceras, es decir, que no se trata simplemente de una estratagema para eludir el cumplimiento de la ley. Si el Estado admite la objeción de conciencia al servicio militar por un testigo de Jehová, deberá hacerlo también respecto de una persona con convicciones seculares pacifistas.

**Capítulo IX**  
**Un balance general: libertad e igualdad religiosas**

---

# ***CONCLUSIONES, RESUMEN Y REFERENCIAS***

---





# ***Conclusiones***





## Conclusiones

Dividiremos el desarrollo de estas conclusiones en dos partes. Primeramente presentaremos una breve síntesis de los puntos más salientes del trabajo de investigación. Luego enfatizaremos lo que nos parece son los aportes más personales de la aproximación elegida.

Hemos desarrollado en los capítulos de este trabajo un análisis interdisciplinar, que aunque ha incluido una dimensión de sociología y una dimensión de dogmática jurídica, se ha apoyado principalmente en una perspectiva de filosofía jurídica y política. Este análisis ha estudiado el modo en que se relacionan, en las sociedades democráticas contemporáneas, las realidades que se corresponden con las categorías de libertad religiosa, neutralidad religiosa de la esfera pública estatal, neutralidad religiosa de la esfera pública no estatal, secularización y pluralismo religioso.

Hemos desarrollado un modo de trabajo que parte de una perspectiva teórica general (los cuatro primeros capítulos), pone luego en relación esa perspectiva teórica con el estudio de algunos ejemplos (capítulos cinco a ocho inclusive) y vuelve luego a la teoría, ahora *enriquecida* a partir del análisis de los casos (capítulo nueve). De este modo, el último capítulo amplía el ángulo inicial a través de conclusiones obtenidas de los casos.

El trabajo comienza con una revisión de las denominadas *teorías de la secularización*, que constituyen en conjunto un paradigma dominante en la teoría sociológica durante buena parte del siglo XX y que intentan dar cuenta del cambio radical que supuso la entrada en la Modernidad para el estatus social de la religión. En efecto, durante mucho tiempo, la forma canónica de explicar la relación entre religión y Modernidad fue a través de este paradigma que, dicho a trazo muy grueso, se asienta en la idea de que la Modernidad ha provocado, y continúa provocando, un debilitamiento de la influencia social de la religión.

El paradigma tuvo su auge a través de las obras de autores como Brian Wilson y Peter Berger, quienes se apoyaron en las tradiciones durkheimniana y weberiana para desarrollar complejas explicaciones acerca de la religión en la Modernidad. En general, estas explicaciones enfatizaban que la Modernidad implicaba la creciente declinación de la religión. Wilson lo explicaba como una consecuencia de los procesos de racionalización. Berger, por su parte, se refería también a la racionalización e insistía en el rol jugado por la propia tradición judeocristiana. En efecto, aunque parezca paradójico, la tradición judeocristiana habría ido minando las condiciones de plausibilidad de las formas de vida religiosas, y de este modo habría *cavado su propia tumba*.

Aunque, como dijimos, la secularización fue el paradigma dominante durante prácticamente todo el siglo XX, no estuvo exento de críticas. Una primera crítica se enraíza en las perspectivas de autores que, como Thomas Luckmann, creen que la Modernidad, más que debilitar las creencias y prácticas religiosas, lo que hace es

## Conclusiones

producir su transformación. Así, la religión sigue existiendo, pero como consecuencia del individualismo moderno se vuelve una religión difusa y privatizada o, como lo llama el propio Luckmann, una *religión invisible*. La segunda crítica que suele realizarse contra el paradigma de la secularización no se dirige tanto al paradigma en sí mismo, sino que niega que tenga el alcance general que muchos de sus teóricos pretenden darle. Se trata del *caso excepcional* que, respecto de la secularización, suponen los Estados Unidos. En efecto, el elemento fundamental del paradigma de la secularización es la asociación entre la Modernidad y la declinación de la religión. Sin embargo, diferentes estudios empíricos muestran que en los Estados Unidos (el país más industrializado y tecnológicamente avanzado del planeta) los niveles de creencia y práctica religiosa están lejos de disminuir. Esta segunda crítica puede también ampliarse a otras regiones geográficas. Así, aunque durante las últimas décadas América Latina ha sufrido cambios que han implicado en muchos aspectos una modernización de las sociedades, muchos piensan que la tesis de la secularización no se ha verificado.

Si las teorías de la secularización ya eran cuestionadas en su viabilidad en las sociedades modernas, estos cuestionamientos se agudizan cuando se las contrasta con las características propias de la Posmodernidad. En este contexto, mientras algunos autores insisten en afirmar la validez de las teorías de la secularización (ya sea en su versión más clásica o en alguna versión más moderada), otros proponen abandonar totalmente este paradigma.

En nuestra opinión, y como desarrollamos más detenidamente en la segunda parte de estas conclusiones, las teorías de la secularización valen todavía como una explicación del cambio de posición de lo religioso durante la Modernidad y la Posmodernidad siempre que se admita un concepto estratificado de secularización. Ese concepto implica identificar diferentes niveles de secularización que pueden darse independientemente unos de otros, y que pueden avanzar a ritmos variados.

Las transformaciones sociales asociadas a la secularización y descritas en los dos primeros capítulos de este trabajo han estado vinculadas a transformaciones políticas de gran significación expresadas en una redefinición, producida en la Modernidad, entre la esfera de lo público y la esfera de lo privado. La categorización en sí no era totalmente ajena al pensamiento premoderno, pero adquirió en la Modernidad una nueva dimensión. Así, a partir de la Modernidad, la esfera de lo privado es el ámbito de las relaciones de familia y de las relaciones de producción. La esfera pública estatal, en cambio, constituye el ámbito del poder público. Finalmente, la esfera pública no estatal se presenta como intermedia entre la esfera privada y la esfera pública. A partir de una justificación democrática del poder público, la esfera pública no estatal es el ámbito en el que se discuten los asuntos colectivos por parte de los sujetos privados.

La distinción entre la esfera pública y la esfera privada está acompañada de otra distinción impulsada por el pensamiento político moderno: la distinción entre la

## Conclusiones

ética pública y la moral (o morales) privadas. En un mundo político en el que la religión ya no tiene el monopolio de la definición de los criterios de justicia se hace necesario encontrar un nuevo fundamento para las decisiones políticas. Este fundamento es una teoría que distingue la ética pública que rige el espacio público y que pertenece a todos los ciudadanos, de las diferentes morales privadas, que pueden ser religiosas o no religiosas, pero que no inspiran las decisiones políticas compartidas.

La Posmodernidad, aunque difumina un poco los límites entre lo público y lo privado como habían sido originariamente concebidos, no hace desaparecer totalmente la distinción entre uno y otro campo. Además, como hemos visto a lo largo de este trabajo, el espacio público y el espacio privado no actúan como compartimentos estancos, sino que comparten dinámicas que los vinculan recíprocamente.

Uno de los rasgos propios de las sociedades posmodernas es la creciente visibilidad del pluralismo religioso. En las sociedades posmodernas y globalizadas se verifica la aparición de demandas públicas de reconocimiento provenientes de tradiciones religiosas reprimidas o de nuevos movimientos religiosos, así como también de una diversificación del espectro religioso en razón de los movimientos migratorios.

Los dos fenómenos mencionados (la secularización y el pluralismo religioso) suscitan importantes preguntas de tipo político. Diferentes propuestas teóricas (liberales, comunitaristas, republicanas) sugieren cursos de acción diferentes para resolver las tensiones que este escenario hace surgir entre lo individual y lo colectivo, así como entre la regla democrática de las mayorías y el principio de igualdad en sus implicaciones respecto de las minorías.

Para el liberalismo clásico, la religión y la identidad religiosa de los ciudadanos quedan completamente fuera de la definición contractual de las condiciones básicas de justicia de la vida social. El Estado ha de ser completamente neutral, y la neutralidad se consigue mediante una actitud *blind to differences*. El Estado ha de proteger la libre opción religiosa mediante la libertad religiosa entendida como un derecho predominantemente negativo, individual y uniforme. Las posturas republicanas, coinciden con el liberalismo clásico en la privatización absoluta de la cuestión religiosa y en la forma de concebir el derecho de libertad religiosa. Sin embargo, a diferencia de los liberales, admiten que la esfera pública, en particular la estatal, no puede ser completamente neutral. En efecto, los compromisos políticos compartidos no pueden ser obtenidos por una vía puramente procedimental, sino que deben conseguirse a la luz del horizonte que proporcionan las tradiciones históricas compartidas por la comunidad política en su conjunto.

El comunitarismo cuestiona el énfasis que liberales ortodoxos y republicanos otorgan a los individuos en la definición de los pactos políticos: la identidad de los individuos no puede ser desgajada de toda pertenencia comunitaria. Por ello, al considerar la libertad religiosa deben tenerse necesariamente en cuenta los aspectos

## Conclusiones

colectivos, así como reconocer que el derecho y las instituciones políticas no son ni pueden ser absolutamente neutrales respecto de las formas de vida de los individuos y de los grupos, y que por ello se impone la necesidad de realizar ajustes concretos para que la aplicación uniforme de las normas jurídicas no afecte las formas de vida de las minorías. También algunos autores liberales, diferenciándose así del liberalismo más ortodoxo, ensayan la posibilidad de una teoría que reconozca las pertenencias identitarias de los individuos. Sin embargo, a diferencia del comunitarismo, intentan proteger la autonomía de los individuos frente a las eventuales derivas opresivas que puedan provenir del grupo.

En el marco teórico también nos referimos a los conceptos de libertad religiosa, neutralidad de la esfera pública estatal y neutralidad de la esfera pública no estatal. A estudiar el origen y evolución de los dos primeros dedicamos un capítulo completo. Allí enfatizamos que ambos conceptos son el resultado de determinados compromisos políticos y que su realización efectiva ha tenido importantes variantes en razón de las circunstancias históricas en las que se ha producido.

La libertad religiosa es una manifestación de la secularización, en su traspaso al ámbito del derecho y de las instituciones públicas. Como insistiremos más abajo, una de las dimensiones de un concepto estratificado de secularización es la privatización de lo religioso: la libertad religiosa es el modo jurídico en que se consagra la privatización religiosa.

La privatización religiosa no significa, sin embargo, un total desconocimiento de la dimensión religiosa en la identidad de los individuos y de los grupos por parte del derecho. En efecto, la libertad religiosa ampara las formas de vida religiosas produciendo de este modo una cierta *publicización* de la religión, en el sentido de que ella es amparada por una libertad pública.

La religión se convierte, en la Modernidad, en una opción personal. Con la Posmodernidad, la privatización religiosa adquiere una nueva dimensión. Aunque desde el punto de vista jurídico la privatización sigue teniendo el mismo alcance (la de conferir libertad para elegir las propias creencias religiosas), el modo en que esa libertad es ejercitada denota una privatización más amplia, ya que ahora el individuo no sólo elige una opción religiosa entre las múltiples disponibles, sino que también construye su propio bricolaje religioso a su medida.

Paralelamente, el concepto de neutralidad religiosa del Estado es el resultado de la transposición, al plano jurídico, de otro aspecto de la secularización: la diferenciación funcional que permitió la distinción entre el campo de lo religioso, por un lado, y el campo estatal, por otro. El funcionamiento efectivo del principio de neutralidad ha sido posible en razón de la distinción fundamental entre las esferas de lo público y lo privado, que ya nombramos.

## Conclusiones

La segunda parte del trabajo pone en relación el marco teórico con un conjunto de conflictos que son analizados. Esta parte comienza con el estudio comparativo de las controversias que han tenido lugar en diferentes países en torno de la ampliación del concepto jurídico del matrimonio a las parejas homosexuales. Se ubican estas controversias en la línea general de la secularización de la institución matrimonial. Esta secularización, sin embargo, es conflictiva: ella genera resistencia de muchos actores religiosos, que intervienen en la esfera pública no estatal para obtener una determinada decisión del poder público estatal que sea conforme con sus puntos de vista e intereses. Estas intervenciones resultan problemáticas en un contexto de esfera pública secularizada, al tiempo que ponen de manifiesto el modo en que la secularización del ordenamiento jurídico puede suscitar importantes cuestiones de conciencia cuyo amparo por la libertad religiosa es también problemático. Paralelamente, abordar la cuestión de la intervención de las organizaciones religiosas en debates como éste suscita la problemática de la neutralidad estatal. El contenido del derecho es el resultado de cierta evolución histórica y de las particulares condiciones de vida de la sociedad en la que nace y a la que se aplica. Es precisamente por ello que el ejemplo estudiado recuerda de modo acuciante la pregunta acerca de si es necesario que, por respeto al principio jurídico de neutralidad estatal, sea eliminado todo vestigio religioso del contenido de la legislación.

El segundo caso estudiado sigue la línea de la secularización de las instituciones públicas, a través del ejemplo de la presencia de símbolos religiosos en las escuelas. El conflicto sirve de ejemplo para estudiar la desaparición del carácter obligatorio de la religión, es decir, del cambio de su estatus de institución pública obligatoria a asociación privada y voluntaria. Paralelamente, aparece la discusión respecto de la neutralidad de la esfera pública estatal y las diferentes interpretaciones de este principio. La cuestión de la neutralidad se suscita no porque el conflicto se diera en un ámbito físico que puede ser llamado estatal (una escuela pública) sino porque involucra el accionar de agentes estatales. Como dijimos, la neutralidad estatal no tiene una única interpretación posible sino que ella depende de los presupuestos históricos y políticos bajo los cuales se realice.

El tercer ejemplo estudiado se mantiene en el ámbito educativo, en relación ahora con los contenidos de determinadas asignaturas. La reforma de los contenidos de la enseñanza pública acusa tanto la secularización de esta institución como su apertura a la creciente diversidad (no sólo religiosa) de las sociedades contemporáneas. En este contexto, aparecen cuestiones teóricas relativas a la legitimación de ciertos actores (el Estado, los padres, las comunidades religiosas) para actuar en la socialización de las nuevas generaciones. Igualmente, se plantean preguntas sobre la protección jurídica de la conciencia de las minorías, en particular de antiguos grupos religiosos hegemónicos que quedan en situación de minoría como consecuencia de los procesos de

## Conclusiones

secularización social. También este ejemplo muestra el carácter graduable del principio de neutralidad estatal.

Finalmente, el cuarto caso analizado está referido a las controversias sobre el uso en el ámbito público de determinadas vestimentas por parte de los miembros de grupos religiosos minoritarios. El ejemplo pone de relieve el modo en que las pretensiones asimilacionistas de ciertas decisiones públicas pueden colisionar con las reivindicaciones de los grupos religiosos minoritarios. Al mismo tiempo, permite estudiar las modalidades de inclusión de la identidad religiosa en los diferentes modelos de integración de las minorías en el funcionamiento de una sociedad democrática. Al igual que en el caso del ejemplo de los símbolos religiosos estáticos en las escuelas públicas, aquí también se trata de conflictos en torno de determinados símbolos religiosos. Sin embargo, dado que los sujetos involucrados no son agentes estatales, sino sujetos particulares, la lógica del conflicto no es tanto la de la secularización (aunque desde luego la persistencia de una identificación religiosa comunitaria fuerte pueda leerse como resistencia a la secularización de las prácticas sociales), sino más bien la del pluralismo religioso. Por ello, la cuestión de los símbolos religiosos en las escuelas puede estudiarse primariamente bajo el prisma del principio de la neutralidad estatal (y secundariamente bajo el prisma de la libertad religiosa), y la cuestión de los símbolos religiosos llevados por sujetos privados se evalúa primariamente bajo el prisma de la libertad religiosa (y secundariamente bajo el prisma de la neutralidad estatal).

En el último capítulo del trabajo se busca un regreso al campo teórico, para contrastar las perspectivas de la primera parte con las conclusiones obtenidas del análisis de los casos. Una perspectiva transversal a todos los ejemplos estudiados puede mostrar las diferentes dinámicas que asume el conflicto religioso en las sociedades contemporáneas. Por otra parte, un análisis pormenorizado de las intervenciones de los actores religiosos señala las coincidencias y las contradicciones de los discursos religiosos con los presupuestos que estructuran el espacio público democrático. Finalmente, se apunta al complejo rol del derecho, mostrando que el principio de neutralidad estatal en materia religiosa y el derecho fundamental a la libertad religiosa pueden articularse en formas diversas, que son a su vez diferentes modos de plasmar, con más o menos éxito, el principio de igualdad de los ciudadanos.

\*\*\*\*\*

A partir de la exposición de los principales puntos del trabajo, tal como acaba de ser realizada, pueden enfatizarse los elementos siguientes, que creemos que son los aportes más originales de nuestra investigación. Señalamos pues las que, desde nuestro punto de vista, son las contribuciones más significativas a las disciplinas involucradas.

## Conclusiones

A lo largo del trabajo hemos manejado cinco conceptos fundamentales: secularización, pluralismo religioso, neutralidad de la esfera pública estatal, neutralidad de la esfera pública no estatal y libertad religiosa. Entre estos cinco conceptos hay dos que podríamos llamar descriptivos, y otros tres que podríamos denominar normativos. Los conceptos descriptivos son los de secularización y pluralismo. Los normativos, los de libertad religiosa, neutralidad de la esfera pública estatal y neutralidad de la esfera pública no estatal.

Los dos conceptos descriptivos son construcciones teóricas utilizadas con la finalidad de dar cuenta de determinados procesos sociales propios de la Modernidad y de la Posmodernidad. En este sentido, el concepto de pluralismo religioso parece ser mucho menos controvertido que el concepto de secularización. Los conceptos normativos, por su parte, son el resultado de determinadas construcciones políticas en relación con los dos procesos sociales significados por los conceptos descriptivos. Ellos han sido en mayor o menor medida positivizados por los ordenamientos jurídicos. Por eso, puede decirse que ellos son, al mismo tiempo que conceptos normativos y en la medida de esa positivación jurídica, la descripción de una realidad jurídico-positiva.

Veamos el primer concepto. Luego de exponer las teorías que forman parte del *paradigma de la secularización*, sus críticas y reformulaciones, es posible decir que buena parte de las discusiones están enraizadas en una discusión terminológica. En efecto, muchas veces los debates sobre si la secularización ha tenido o está teniendo lugar, y en su caso en qué áreas geográficas esto se ha producido o se está produciendo, están basados en un equívoco generado porque los autores no asignan el mismo alcance al concepto de secularización. Hablar de *debilitamiento de la religión*, *decadencia de la religión* o *retirada de la religión* puede ayudar como metáfora general, pero no aclara con precisión aquello a lo que el discurso se está refiriendo.

En este sentido, la primera tarea consiste en aclarar qué procesos están incluidos en el concepto de secularización. Creemos que resultan acertadas las propuestas que llaman a hacer una lectura estratificada de la secularización. Esto implica admitir que la secularización no es un proceso único y uniforme, sino que existen diferentes niveles de secularización, que pueden darse de modo más o menos independiente uno de otros. Así, la secularización implica, en primer lugar, una privatización de la religión. Lo que antes era un asunto de la sociedad toda se vuelve una libre opción individual. En segundo lugar, la secularización significa una diferenciación funcional entre el campo de la religión y otros campos sociales que se independizan de él. La ciencia, el arte, la política, el derecho, la economía, etc. se vuelven autónomos respecto de un campo religioso que progresivamente va perdiendo influencia. Finalmente, la secularización conlleva una decadencia de los niveles empíricos de creencia y práctica religiosa.



## Conclusiones

Adoptar esta perspectiva estratificada permite entender, por ejemplo, porqué es posible decir que los Estados Unidos son un país altamente secularizado en algún sentido (la religión está altamente privatizada y las esferas del arte y la ciencia están separadas de ella) pero no en otro (los niveles de creencia y práctica religiosa se mantienen muy altos). Inversamente, muchos países europeos están altamente secularizados en el sentido de que los niveles de creencia y práctica religiosas son relativamente bajos, pero sin embargo el Estado y la religión no se han distinguido totalmente como esferas autónomas (razón por la que sigue existiendo, por ejemplo, una religión establecida en Inglaterra o en los países nórdicos).

Esta conceptualización por niveles también es útil para explicar la incidencia de la secularización en el derecho y las instituciones políticas. En efecto, la secularización ha actuado sobre el derecho produciendo que éste se alejara progresivamente de los patrones de legitimidad religiosa, del mismo modo que las instituciones políticas se han distinguido de las autoridades y formas de legitimidad religiosas. El principio de neutralidad religiosa del Estado es la forma jurídica que asume la distinción funcional entre la esfera de la religión, por un lado, y del derecho y las instituciones políticas, por otro. Paralelamente, la libertad religiosa es la forma jurídica que resulta de, al mismo tiempo que permite, la privatización religiosa.

En síntesis, creemos que el paradigma de la secularización, definido del modo estratificado que hemos presentado, resulta un instrumento adecuado para establecer las relaciones entre Modernidad y religión. Al mismo tiempo, y en la medida en que la Posmodernidad puede considerarse de alguna manera como la radicalización de las tendencias propias de las sociedades modernas, puede decirse que los procesos de secularización asociados a la Modernidad continúan desarrollándose en las sociedades posmodernas.

El segundo concepto mencionado es el de pluralismo religioso. Ninguna unidad política moderna es completamente uniforme desde el punto de vista cultural y religioso. De hecho, uno de los eventos que precipitó las transformaciones que dieron lugar a las sociedades modernas fue precisamente el de las guerras religión producidas por la diversidad religiosa europea. Sin embargo, los Estados modernos se han basado en la ficción de la unidad. La reaparición de la *cuestión identitaria* en la Posmodernidad hace que el pluralismo religioso se vuelva ahora una realidad más acuciante.

La Posmodernidad se caracteriza por un resurgir de las reivindicaciones identitarias durante mucho tiempo acalladas por las tendencias uniformizantes del Estado nacional. La utilización de un paradigma teórico de secularización sobre una base estratificada, como lo proponíamos antes, permite sostener que el pluralismo religioso y sus reivindicaciones públicas no suponen un desafío radical al paradigma. Ni el primero ni las segundas cuestionan radicalmente la separación funcional de las esferas de lo jurídico-político y lo religioso, ni la privatización de la religión, aunque

## Conclusiones

puedan exigirse ajustes en algunos casos para proteger, mediante una libertad *pública* formas de vida *privadas*. Es cierto sí que la persistencia, o incluso el crecimiento, de algunas prácticas religiosas puede poner en duda la secularización como decadencia de los niveles de creencia y práctica religiosas. Pero se trata de un aspecto de la secularización separable de los otros dos y que, además, no es incompatible con la decadencia de las creencias y prácticas religiosas en otros sectores de la población.

Pasando de lo descriptivo a lo normativo, es posible ver que los dos fenómenos que hemos descrito presentan importantes cuestiones políticas a resolver. La secularización plantea la pregunta acerca del estatus político de la religión (¿es una cuestión privada?, ¿en qué medida?, ¿está totalmente separada del derecho y de las instituciones políticas?, etc.). El pluralismo religioso plantea la pregunta acerca de la forma de proteger la diversidad religiosa o, en otros términos, la libre elección religiosa de los ciudadanos (¿cuáles son los límites de la libre opción en materia religiosa?, ¿la libre opción religiosa corresponde a los individuos o a los grupos?, etc.).

A su vez, las preguntas presentadas se identifican en un doble nivel de análisis. El primer nivel se refiere a los instrumentos jurídico-políticos que han hecho posible las transformaciones mencionadas. Así, si la secularización ha significado una privatización de la religión y una diferenciación de ella respecto del derecho y de las instituciones políticas ¿cuál ha sido el instrumento que ha hecho esto posible? Por otra parte, si el pluralismo religioso es el resultado de la libre opción en materia religiosa, ¿cuál es el mecanismo que protege esta libre opción?

El segundo nivel se refiere no a la presentación de los instrumentos jurídico-políticos que acompañan a los procesos de secularización y pluralización religiosa de las sociedades, sino a la discusión propiamente política acerca de la conveniencia de poner en práctica esos instrumentos y, en su caso, en qué medida. Se trata de la dimensión propiamente normativa de la cuestión discutida: ¿es políticamente conveniente que la religión sea un asunto privado?, ¿es políticamente conveniente que ella esté claramente diferenciada del derecho y de las instituciones políticas?, ¿es políticamente conveniente que se proteja la diversidad religiosa?

Las respuestas que se den a este segundo grupo de preguntas estarán en relación con las diferentes propuestas teóricas que intentan resolver la cuestión del lugar de la religión en las sociedades contemporáneas y la de la forma de protección y reconocimiento que ha de darse, o no, a las identidades religiosas de los ciudadanos. A lo largo del trabajo hemos utilizado tres categorías teóricas (liberalismo, comunitarismo y republicanismo) que, aunque un poco idealizadas, han servido como forma de sistematizar de alguna manera las posibles respuestas a esas cuestiones.

Hemos intentado defender una postura cercana a un multiculturalismo liberal que, al mismo tiempo que permite una base teórica para el reconocimiento de las identidades de los ciudadanos, es respetuosa de la autonomía de los individuos.

## Conclusiones

Además, una tal posición liberal es congruente con una distinción de la esfera pública estatal respecto de la religión, pero sin negar la relevancia de las contribuciones religiosas a la esfera pública no estatal.

Las dos series de preguntas que hemos presentado (sobre los instrumentos y sobre la conveniencia de la utilización de esos instrumentos) pueden responderse conjuntamente a partir de los tres conceptos normativos que ya hemos señalado: neutralidad de la esfera pública estatal, neutralidad de la esfera pública no estatal y libertad religiosa.

La neutralidad del Estado es una consecuencia de la secularización. Ésta implica una progresiva diferenciación funcional entre distintas esferas sociales. En este caso, la neutralidad del Estado es el concepto jurídico resultante de la diferenciación entre la esfera de la religión y la esfera estatal. La secularización alcanza al Estado en general y al derecho en particular, y se traduce jurídicamente en un principio de actuación del Estado, el principio de neutralidad estatal, que aparece por lo general positivizado en los textos constitucionales.

La neutralidad estatal se manifiesta de modo triple: como separación formal entre las autoridades religiosas y las autoridades estatales; como imparcialidad del Estado, es decir, como diferenciación de las cuestiones de moral privada y de ética pública; y como igualdad de trato a todos los ciudadanos, con independencia de sus creencias religiosas. Sin embargo, al igual que sucede con el concepto mismo de secularización, las diferentes dimensiones de la neutralidad estatal pueden presentarse de modo separado y en mayor o menor medida. Por ejemplo: algunos Estados continúan manteniendo una vinculación simbólica con una tradición religiosa, pero ponen en funcionamiento mecanismos que atenúan esta vinculación de modo de evitar que sea discriminatoria para quienes no participan en esa tradición.

La neutralidad estatal no es un principio de interpretación unívoca. De hecho, determinar concretamente el contenido de este principio jurídico depende de muchos factores, como la tradición constitucional en la que se enmarca la interpretación y las circunstancias históricas en la que es realizada. Sin embargo, a pesar de la necesidad de conocer las características básicas del contexto jurídico en el que el principio de neutralidad debe ser aplicado, hemos presentado algunas consideraciones generales acerca de qué significa desde nuestro punto de vista el principio de neutralidad. Desde luego, no se trata de una *receta interpretativa* que pueda ser utilizada automáticamente, sino más bien de unas guías generales que ayudan a comprender el funcionamiento del principio de neutralidad a partir de la consideración del modo en que el mismo ha sido construido.

En primer lugar, el principio de neutralidad impide que el Estado se identifique con una tradición religiosa en desmedro de otra, con la religión en desmedro de la no-religión o con la no-religión en desmedro de la religión. Pero no impide que el Estado

## Conclusiones

asuma y promueva una postura secular en los múltiples campos que forman parte de su competencia. Esto así porque el principio de neutralidad implica precisamente una prescindencia del Estado en materia religiosa, pero no un vaciamiento axiológico total en la actividad estatal.

Un tal vaciamiento, por otra parte, resulta imposible, ya que toda actividad estatal implica una toma de posición valorativa. Esto lleva a reconocer razón a los críticos del liberalismo ortodoxo, cuando afirman que la total neutralidad del Estado es imposible. Creemos por ello que sí es posible una neutralidad religiosa, aunque no se trate de una neutralidad total. Por esta misma razón, cuando se trata de las formas de vida de los grupos religiosos, en particular los minoritarios, puede ser necesario reconocer excepciones al derecho común para ajustarlo a esas formas religiosas de vida.

En segundo lugar, el principio de neutralidad debe ser interpretado en el sentido de que prohíbe una identificación del Estado con una tradición religiosa o no religiosa. El Estado no puede transmitir el mensaje de que apoya a una tradición por encima de otras u otras, porque si lo hiciera estaría asumiendo que hay ciudadanos de primera y de segunda clases. Finalmente, e insistiendo en lo que decíamos más arriba, la definitiva interpretación del principio de neutralidad no puede hacerse si no es a partir de una completa contextualización.

Pasamos ahora a otra dimensión de la esfera pública. Como dijimos más arriba, el ámbito de lo estatal no agota la esfera pública, sino que ésta se compone también de una dimensión no estatal. Algunas corrientes de filosofía política han formulado un principio que se conoce como *religious restraint*, y que impediría que las argumentaciones públicas (en la esfera pública no estatal como paso previo a su concreción normativa por el Estado) se hagan en términos religiosos. Se trataría, de algún modo, de trasponer al ámbito de la esfera pública no estatal el principio de neutralidad estatal.

A diferencia de lo que sucede con el principio de neutralidad estatal, esta forma de la neutralidad carece de concreción en el derecho positivo y su realización se queda al nivel de una mera propuesta teórica que opera en el plano conceptual (es decir que nadie piensa en limitar la libertad de expresión de las personas religiosas: se trataría sólo de un principio de ética política). Por nuestra parte hemos señalado que no resulta conveniente extender el principio de neutralidad del Estado a la esfera pública no estatal, porque la idea misma de neutralidad funciona como un límite a la actividad de coacción que pueda ejercitar el Estado, y no como un límite a los particulares.

Por esta razón hemos defendido, al estudiar las intervenciones religiosas en los debates públicos, que la esfera pública no estatal debe estar abierta a todo tipo de argumentos, incluso los formulados en términos explícitamente religiosos. El principio de neutralidad debe aplicarse a la esfera estatal, pero no a la esfera pública no estatal. Desde luego, esto es así a nivel del debate público. Cuando se trata de justificar

## Conclusiones

efectivamente las decisiones políticas estatales, desde la perspectiva del propio Estado, sólo pueden entrar en consideración razones seculares, porque aquí sí resulta operativo el principio de neutralidad estatal.

Pasemos ahora, finalmente, al último concepto: el de libertad religiosa. El concepto de secularización, ya lo dijimos, describe acertadamente las transformaciones de la religión en la Modernidad y en la Posmodernidad. Otra de las transformaciones fundamentales de la Modernidad fue la redefinición de los límites entre lo público y lo privado. Ahora bien, como uno de los aspectos de secularización es la privatización de la religión, desde la Modernidad puede decirse que la religión cae dentro de la esfera de lo privado.

Sin embargo, que la religión sea un asunto privado no quiere decir que sea totalmente irrelevante desde el punto de vista público. De hecho, si la religión puede ser considerada como un asunto privado es porque está protegida por una libertad *pública*: la libertad religiosa permite, de alguna manera paradójicamente, que la religión sea una opción privada.

La libertad religiosa fue el instrumento jurídico puesto en práctica en Europa después de las guerras de religión de comienzos de la Modernidad para poner fin a las disputas religiosas. Ante la imposibilidad de resolver las graves cuestiones teológicas y políticas que oponían a los grupos en lucha, se optó por privatizar la cuestión religiosa. De este modo, se evitaba tener que definir autoritativamente a qué grupo religioso correspondía la razón en las disputas, y se lograba la pacificación por medio de la conversión de la cuestión religiosa en una opción personal.

En este trabajo ensayamos una construcción personal del derecho a la libertad religiosa que tiene en cuenta el principio de igualdad. Esta problematización puede abordarse a partir de un conjunto de pares binarios, que simplificamos de la siguiente manera: derecho negativo / prestaciones positivas; derecho individual / derecho colectivo; derecho universal / derecho diferenciado.

El primer par binario se refiere a la posibilidad de reconocer, como derivación de la libertad religiosa, la obligación estatal de otorgar prestaciones positivas que hagan efectivo ese derecho. Por ejemplo, ¿debe el Estado financiar la educación religiosa? Nos hemos expresado a favor de esas prestaciones, aunque con importantes restricciones. En primer lugar, señalamos que ellas deben tener un criterio redistributivo, es decir, deben estar orientadas a mejorar la situación de los individuos y grupos menos favorecidos. Esto no quiere decir que los grupos mayoritarios y en mejor situación no tengan derecho a recibir prestaciones. Sin embargo, éstas deben hacerse de modo que no estén orientadas a mantener situaciones de desigualdad en el acceso a los recursos sino, por el contrario, a mejorar su distribución. En segundo lugar, las prestaciones positivas están sometidas a importantes límites. Un límite claro es que las prestaciones no pueden financiar actividades de los grupos religiosos que tengan finalidad lucrativa. Esta

## Conclusiones

limitación parece bastante obvia. El segundo límite es que el dinero público debe gestionarse conforme a criterios públicos de imparcialidad y transparencia. Así, por ejemplo, si el Estado paga los salarios de una escuela dirigida por un grupo religioso, la contratación de esas personas debe hacerse mediante un sistema de oposición o concurso público. La tercera limitación es la más delicada: la financiación pública no puede significar una violación de la neutralidad del Estado. El Estado puede financiar hospitales que sean gestionados por organizaciones religiosas, pero no debería pagar los salarios de los capellanes. El Estado puede financiar escuelas religiosas, siempre que esto signifique que pague los salarios de los profesores de matemáticas pero no de los de religión.

El segundo par binario al que nos referimos puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿alcanza con reconocer la libertad religiosa a los individuos o es necesario, además, admitir que los grupos también tienen derecho a la libertad religiosa? En otras palabras, implica preguntarse si la libertad religiosa es un derecho puramente individual o si por el contrario es al mismo tiempo individual y colectivo.

Desde la perspectiva liberal que defendemos en este trabajo, hemos sostenido que es conveniente reconocer derechos de los grupos, en tanto este reconocimiento no implique una violación de la autonomía de los individuos. Así, por ejemplo, es legítimo y conveniente permitir que los grupos religiosos puedan regular, de conformidad con sus normas tradicionales, el matrimonio de sus miembros. Pero esto sólo puede hacerse si el sometimiento a esa regulación es voluntario, por lo que nadie queda atrapado en las normas de su grupo, y existe una forma alternativa y no religiosa de regulación a la que pueden acceder todos aquellos miembros del grupo que no quieran contraer matrimonio de conformidad con sus reglas tradicionales.

Esta forma de concebir las relaciones entre los individuos y los grupos implica rechazar la posibilidad de que estos últimos puedan ejercer coacción sobre sus miembros. Sin embargo, no hay razón alguna para impedir las formas difusas de presión de los grupos sobre los individuos, básicamente porque impedir esa presión es imposible. La mera pertenencia a los múltiples grupos que atraviesa las identidades de los individuos implica recibir influencias más o menos fuertes del entorno. Esto sólo puede evitarse con un aislamiento social total.

La tercera oposición binaria es la que se pregunta si el derecho a la libertad religiosa permite excepcionarse frente a normas generales de apariencia neutral. Nos hemos manifestado a favor de este reconocimiento, pero con tres límites esenciales. El primero de esos límites es el respeto a la autonomía de los individuos. En realidad, se trata del límite aplicable a los derechos colectivos, de modo que cuando el reconocimiento de la excepción implique simultáneamente el reconocimiento de un derecho colectivo habrá que proteger la autonomía de los miembros del grupo. El segundo límite es la protección de los derechos de terceros. Cuando la excepción pueda

## Conclusiones

afectar los derechos de terceros (por ejemplo, de un empleador que deba permitir que el trabajador se ausente de su puesto de trabajo para cumplir con sus deberes religiosos) habrá que tener en cuenta el daño que el reconocimiento excepcional pueda producir. Esto no quiere decir que la excepción deba ser automáticamente negada, pero sí que habrá que ponderar los intereses en juego a partir de criterios como el de la protección del núcleo duro de la libertad religiosa y el del *undue hardship*. En aquellos casos en que la afectación no sea del derecho de un tercero sino de un interés estatal, el criterio del balance puede ser el de preguntarse si este interés estatal es predominante. Esto es lo que en el ámbito anglosajón se conoce como el test del *compelling state interest*. El tercer límite, finalmente, es que el reconocimiento de la excepción no afecte la neutralidad religiosa del Estado. Para ello, es necesario que las excepciones que se otorgan con una base religiosa se otorguen también para proteger a las convicciones seculares.

\*\*\*\*\*

En este trabajo de investigación hemos propuesto una aproximación multidisciplinar a ciertos conceptos fundamentales que hemos mencionado reiteradamente en estas páginas (secularización, pluralismo religioso, etc.). Hemos iniciado nuestro recorrido desde una perspectiva teórica, luego nos hemos aproximado al estudio de algunos ejemplos, y hemos regresado finalmente al punto teórico de partida. Así, hemos podido señalar las fortalezas y debilidades de las teorías de la secularización, y también la relación de éstas con la libertad religiosa y la neutralidad del espacio público. Por otra parte, hemos evaluado la incidencia del pluralismo religioso tanto en las teorías de la secularización como en el ámbito normativo que corresponde a la libertad religiosa y la neutralidad religiosa de la esfera pública. A lo largo de todo el trabajo hemos intentado sostener una perspectiva liberal, y por ello respetuosa de las libertades fundamentales de los individuos y de un piso mínimo de neutralidad estatal, pero que diera al mismo tiempo una base suficiente para el reconocimiento de las identidades religiosas de los ciudadanos como forma de hacer efectivo el principio de igualdad. Nuestro propósito principal ha sido mostrar que, en un contexto de Modernidad y Posmodernidad secularizadas y plurales desde el punto de vista religioso, los tres elementos no son incompatibles: es posible armonizar neutralidad estatal, libertad de los individuos y reconocimiento de las identidades colectivas.



# ***Resumen***





## Resumen

El trabajo de investigación que se presenta como memoria para la obtención del grado de doctor por la Universidad de Zaragoza tiene como objetivo central realizar un estudio sobre la ubicación de lo religioso en las sociedades democráticas contemporáneas. Más específicamente, busca estudiar el modo en que se relacionan, en las sociedades democráticas contemporáneas, las realidades que se corresponden con las categorías de libertad religiosa, neutralidad religiosa de la esfera pública, secularización y pluralismo religioso.

El estudio se plantea como un análisis interdisciplinar, aunque apoyado principalmente en una perspectiva de filosofía jurídica y política. En efecto, se utilizan las categorías, forzosamente generales y abstractas, de estas dos disciplinas para analizar los procesos cuyo estudio constituye el objetivo de este trabajo. Estas categorías teóricas se consideran tanto en su dimensión explicativa (como teorías que pretenden dar cuenta de las líneas generales del desarrollo de la libertad religiosa y del principio de neutralidad de la esfera pública, así como de los procesos de secularización y pluralización religiosa de las sociedades contemporáneas) cuanto en su dimensión normativa (como propuestas teóricas que buscan influir en la realidad imprimiéndole un determinado sentido).

Paralelamente, se toman también algunos elementos de otras disciplinas, en particular la sociología y la dogmática jurídica. El recurso a estas disciplinas, sin embargo, es secundario y ha de servir como punto de apoyo para el trabajo mencionado en el párrafo precedente. Respecto de la primera de las disciplinas de apoyo, hay que destacar la utilidad que prestan algunas categorías de análisis tomadas de la sociología política, de la sociología jurídica y de la sociología de la religión. Respecto de la segunda, resulta fundamental el análisis dogmático de los derechos humanos, tanto desde la óptica interna (derecho constitucional y derecho de las religiones) como desde la óptica internacional (derecho internacional de los derechos humanos).

La metodología del estudio se plantea de modo circular: se propone un punto de partida teórico, luego el descenso a un nivel más concreto a través del análisis de algunos ejemplos, para finalizar nuevamente en una perspectiva teórica que amplía el ángulo inicial a través de conclusiones obtenidas del análisis de esos casos.

El punto de partida se materializa en la construcción de un marco teórico que da cuenta de las categorías centrales de análisis y de sus relaciones fundamentales. Estas categorías son la secularización, el pluralismo religioso, la libertad religiosa y la neutralidad de la esfera pública. Este marco teórico se construye a partir de una revisión de la literatura existente sobre la materia, intentando su organización unitaria desde la perspectiva del autor del trabajo de investigación doctoral. Asimismo, la exposición de las perspectivas existentes se complementa con un análisis crítico y valorado de las mismas.

## Resumen

La segunda parte del trabajo de investigación consiste en el análisis de cuatro controversias contemporáneas, cuya reiteración en diferentes contextos nacionales parece mostrar su ligazón a procesos sociales amplios y globales. Para dar mayor unidad al análisis, los cuatro casos seleccionados están en relación con la regulación familiar y las políticas educativas. La metodología utilizada toma como punto de partida un estudio bibliográfico, para abrirse luego a un análisis documental de los diversos discursos que estructuran los casos de estudio (el discurso estatal materializado en actos normativos, el discurso de los grupos religiosos plasmado en declaraciones públicas y documentos doctrinales, el discurso de los actores de la sociedad civil manifestado a través de plataformas públicas, etc.).

Los ejemplos analizados provienen de diferentes contextos nacionales. Por las características propias que ha asumido el desarrollo de la investigación, estos contextos son principalmente España, Francia, Argentina y los Estados Unidos. Otros países son mencionados cuando se considera necesario. Sin embargo, debe insistirse en el carácter teórico de la investigación presentada, de modo que el objetivo no es el estudio empírico y profundizado de cada uno de esos casos, sino más bien de las líneas conductoras generales que los unen.

Finalmente, el círculo se cierra por medio de un regreso a la perspectiva teórica. Así, la investigación realiza aportes que buscan enriquecer la perspectiva teórica originalmente planteada, a través de las conclusiones que pueden obtenerse del estudio de casos y su extensión, por generalización, a otros casos semejantes.

\*\*\*\*\*

Como ha quedado dicho, los cuatro conceptos fundamentales sobre los que se asienta la investigación son los de secularización, pluralismo religioso, libertad religiosa y neutralidad religiosa de la esfera pública. El marco teórico se abre con un estudio de la primera de las categorías señaladas, que intenta dar cuenta del cambio radical que supuso la entrada en la Modernidad para el estatus social de la religión (capítulo I). La Modernidad significó, en efecto, una ruptura respecto de las sociedades anteriores en las que la vida política estaba estructurada por la religión dominante y sus funcionarios especializados. A través de un estudio crítico se muestran las fortalezas y debilidades de las denominadas *teorías de la secularización*, desarrolladas en el ámbito de la sociología, para determinar su grado de vigencia actual. Finalmente, se da cuenta del modo en que la secularización provocada por la Modernidad reestructuró la distinción entre lo público y lo privado, al tiempo que generó una nueva ética públicamente aceptada y reconocida.

Las teorías de la secularización encuentran sus raíces en la sociología de Émile Durkheim (en particular su teoría sobre los cambios en las formas de solidaridad social,

## Resumen

que muestra que en la forma de solidaridad que es propia de una sociedad moderna la religión desempeña un papel cada vez más reducido) y Max Weber (quien asoció los procesos de racionalización de las formas de vida propios de las sociedades modernas a un creciente desencantamiento del mundo, es decir, una pérdida del carácter mágico en la forma de comprender el mundo). A mediados del siglo XX autores como Brian Wilson y Peter Berger se apoyaron en estas dos tradiciones sociológicas para enfatizar la idea de que Modernidad significaba una reducción creciente de la importancia de la religión. Las teorías de la secularización, aunque con gran predicamento a lo largo del siglo XX, no estuvieron exentas de críticas. Aunque algunas de estas críticas se debían a confusiones terminológicas (por ejemplo, qué se definía como religión), otras eran más riesgosas para la teoría, ya que se referían a la dificultad de verificar empíricamente la decadencia de la religión en contextos que no fueran los de los países de Europa occidental.

El ingreso a un nuevo eje histórico, generalmente conocido como Posmodernidad, supone otro desafío para las tradicionales perspectivas sobre la secularización. Si éstas eran ya cuestionadas respecto de algunas de sus características esenciales, la nueva época señala la aparición de algunos fenómenos ante los que la teoría sociológica mencionada debe responder. Paralelamente, la traducción política de la secularización social asume rasgos propios en consonancia con la fluidez de la época posmoderna (capítulo II).

Mientras algunos autores insisten en afirmar la validez de las teorías de la secularización (ya sea en su versión más clásica o en alguna versión más moderada), otros proponen abandonar totalmente este paradigma. Si se acepta esta última perspectiva no se podría afirmar que la Modernidad y su epígono, la Posmodernidad, implican una decadencia de las creencias y prácticas religiosas, sino a lo sumo una transformación de las mismas.

En nuestra opinión, las teorías de la secularización valen todavía como una explicación válida del cambio de posición de lo religioso durante la Modernidad y la Posmodernidad siempre que se admita un concepto estratificado de secularización. Ese concepto implica identificar diferentes niveles de secularización que pueden darse independientemente unos de otros, y que pueden avanzar a ritmos variados. Estos niveles son la privatización de la religión, la diferenciación de la esfera religiosa respecto de otras esferas sociales (la política, la economía, el arte, la ciencia) y la disminución de los niveles de creencias y prácticas religiosas.

La creciente pluralización religiosa debe ponerse también en relación con las características de las sociedades posmodernas y globalizadas. En éstas, en efecto, se verifica la aparición pública de tradiciones religiosas reprimidas o de nuevos movimientos religiosos, así como también una diversificación del espectro religioso en razón de los movimientos migratorios (capítulo II). El carácter crecientemente diverso

## Resumen

de las sociedades pone en cuestión la ubicación que ha de darse a lo religioso en el espacio público. Diferentes propuestas teóricas (liberales, comunitaristas, republicanas) sugieren cursos de acción diferentes para resolver las tensiones que este nuevo escenario hace surgir entre lo individual y lo colectivo, así como entre la regla democrática de las mayorías y el principio de igualdad en sus implicaciones respecto de las minorías (capítulo IV).

Para el liberalismo clásico, cuyo exponente contemporáneo más destacado es John Rawls, la religión y la identidad religiosa de los ciudadanos quedan completamente fuera de la definición contractual de las condiciones básicas de justicia de la vida social. El Estado ha de ser completamente neutral, y la neutralidad se consigue mediante una actitud *blind to differences*. Desde luego que el Estado garantiza el ejercicio de la libertad religiosa, pero concibe a ésta como un derecho puramente individual y negativo, es decir, de modo de negar derechos a los grupos así como prestaciones positivas emergentes de la libertad religiosa. Por otra parte, el énfasis que el liberalismo clásico suele poner en la uniformidad del ordenamiento jurídico lo lleva a una posición restrictiva respecto de la posibilidad de reconocer excepciones a normas generales basadas en la libertad religiosa de los ciudadanos.

Las posturas republicanas, que están ejemplificadas en las tesis de Jürgen Habermas, coinciden con el liberalismo clásico en la privatización absoluta de la cuestión religiosa y en la forma de concebir el derecho de libertad religiosa. Sin embargo, a diferencia de los liberales, admiten que la esfera pública, en particular la estatal, no puede ser completamente neutral. En efecto, los compromisos políticos compartidos no pueden ser obtenidos por una vía puramente procedimental, sino que deben conseguirse a la luz del horizonte que proporcionan las tradiciones históricas compartidas por la comunidad.

El comunitarismo cuestiona el énfasis que liberales ortodoxos y republicanos otorgan a los individuos en la definición de los pactos políticos. Para autores como Charles Taylor y Michael Walzer, la identidad de los individuos no puede ser desgajada de toda pertenencia comunitaria. Por ello, al considerar la libertad religiosa deben tenerse necesariamente en cuenta los aspectos colectivos, así como reconocer que el derecho no es ni puede ser absolutamente neutral respecto de las formas de vida de los individuos y de los grupos, y que por ello se impone la necesidad de realizar ajustes concretos para que la aplicación uniforme de las normas jurídicas no afecte las formas de vida de las minorías.

Así como el individualismo de liberales ortodoxos y republicanos ha sido criticado por no dar el peso suficiente a los grupos, el comunitarismo es cuestionado por poner excesivo énfasis en éstos. Los críticos del comunitarismo recuerdan el carácter eventualmente opresivo que puede asumir el reconocimiento de derechos grupales por encima de la autonomía de los individuos que forman parte de esos grupos. Por ello es

## Resumen

que algunos autores liberales, como Will Kymlicka, ensayan la posibilidad de una teoría que reconozca las pertenencias identitarias de los individuos, pero que sea al mismo tiempo lo más respetuosa posible de la autonomía de éstos.

La posición que se defiende en este trabajo está próxima a un multiculturalismo liberal, que acepta la necesidad de desarrollar políticas de reconocimiento de la identidad religiosa, pero con ciertos límites. Entre estos límites se encuentran, fundamentalmente, el respeto a la autonomía de los individuos y a la neutralidad del Estado.

Los otros dos conceptos clave son los de libertad religiosa y neutralidad de la esfera pública. Su comprensión actual exige un estudio histórico que dé cuenta de los compromisos políticos que subyacen a su aparición como categoría jurídica, así como de los diferentes modelos en que ha consistido su implementación, según las circunstancias reales en las que ésta se ha producido y el poder efectivo de los actores que han intervenido en ellas (capítulo III).

El concepto de neutralidad religiosa del Estado es el resultado de la transposición, al plano jurídico, de la diferenciación funcional que permitió la distinción entre el campo de lo religioso, por un lado, y el campo estatal, por otro. Esta diferenciación significó una nueva forma de organización de las instituciones políticas, pero afectó también al campo de lo religioso. En efecto, la diferenciación funcional no fue sólo una reconfiguración del campo político, sino también una reorganización del propio campo religioso, dando lugar a una nueva forma de concebir la religión como algo diferente de los otros campos funcionales.

El funcionamiento efectivo del principio de neutralidad ha sido posible en razón de la distinción fundamental entre las esferas de lo público y lo privado. Esta categorización no era totalmente ajena al pensamiento premoderno, pero adquirió en la Modernidad una nueva dimensión. Así, a partir de la Modernidad, la esfera de lo privado es el ámbito de las relaciones de familia y de las relaciones de producción. La esfera pública estatal, en cambio, constituye el ámbito del poder público. Finalmente, la esfera pública no estatal se presenta como intermedia entre la esfera privada y la esfera pública. A partir de una justificación democrática del poder público, la esfera pública no estatal es el ámbito en el que se discuten los asuntos colectivos por parte de los sujetos privados.

La distinción entre la esfera pública y la esfera privada está acompañada de otra distinción impulsada por el pensamiento político moderno: la distinción entre la ética pública y la moral (o morales) privadas. En un mundo político en el que la religión ya no tiene el monopolio de la definición de los criterios de justicia se hace necesario encontrar un nuevo fundamento para las decisiones políticas. Este fundamento es una teoría que distingue la ética pública que rige el espacio público y que pertenece a todos

## Resumen

los ciudadanos, de las diferentes morales privadas, que pueden ser religiosas o no religiosas, pero que no inspiran las decisiones políticas compartidas.

La ética pública de la Modernidad es, en la tradición liberal, una ética procedimental y no sustantiva. Si esta ética puede ser suficiente y satisfactoria para regir la vida común de los ciudadanos es una cuestión de gran calado que opone a diferentes perspectivas teóricas, y de la que nosotros nos ocupamos a partir de las discusiones entre teóricos liberales, republicanos y comunitaristas.

La idea de neutralidad, tal como aquí la defendemos, implica una limitación impuesta a la esfera pública estatal. Por ello, lo verdaderamente relevante para determinar la aplicación del principio de neutralidad estatal es que la conducta pueda ser imputada a un agente que actúa con carácter de representante del Estado. Sin embargo, el principio de neutralidad no se aplica a la esfera pública no estatal. Por ello, la intervención de los grupos religiosos en los debates relativos a las políticas públicas no debería someterse a ningún tipo de restricción respecto de los argumentos admisibles. Ha de ser aceptado que los grupos religiosos puedan argumentar públicamente con base en sus propias tradiciones religiosas, aunque las decisiones estatales no puedan estar determinadas por esas tradiciones.

La libertad religiosa es también una manifestación de la secularización, en su traspaso al ámbito del derecho y de las instituciones públicas. La libertad religiosa es el modo jurídico en que se consagra la privatización religiosa. Sin embargo, el concepto de privatización debe entenderse en su correcto alcance para evitar equívocos.

La privatización religiosa significa, en primer lugar, que las creencias religiosas no son impuestas por la autoridad pública de forma coactiva a los individuos. La religión se convierte, en la Modernidad, en una opción personal. Con la Posmodernidad, la privatización religiosa adquiere una nueva dimensión. Aunque desde el punto de vista jurídico la privatización sigue teniendo el mismo alcance (la de conferir libertad para elegir las propias creencias religiosas), el modo en que esa libertad es ejercitada denota una privatización más amplia, ya que ahora el individuo no sólo elige una opción religiosa entre las múltiples disponibles, sino que también construye su propio bricolaje religioso a su medida.

Sin embargo, la privatización religiosa no significa un total desconocimiento de la dimensión religiosa en la identidad de los individuos y de los grupos por parte del derecho. En efecto, la libertad religiosa ampara las formas de vida religiosas produciendo de este modo una cierta *publicización* de la religión, en el sentido de que ella es amparada por una libertad pública. Sucede, sin embargo, que una concepción restrictiva de la libertad religiosa deja este amparo público en dimensiones mínimas, y otorga de este modo una relevancia pública mínima a la religión.

En el trabajo se exploran diferentes variantes interpretativas de la libertad religiosa. Así, se inquiera sobre la posibilidad de leer la libertad religiosa no como un

## Resumen

derecho puramente negativo, sino como fuente de prestaciones positivas. Además, se analizan las dimensiones individuales y colectivas del derecho. Finalmente, se insiste sobre la pregunta relativa al reconocimiento de excepciones a normas de derecho común con fundamento en la libertad de religión.

\*\*\*\*\*

La segunda parte de la investigación doctoral se abre con el estudio comparativo de las controversias que han tenido lugar en diferentes países en torno de la ampliación del concepto jurídico del matrimonio a las parejas homosexuales. Se ubican estas controversias en la línea general de la secularización de la institución matrimonial, y se da cuenta de la implicación de los grupos religiosos en los debates previos a las reformas legislativas o a las decisiones judiciales que han tenido como resultado tal ampliación. Del estudio de este supuesto particular se extraen algunas conclusiones más generales. La secularización de los ordenamientos jurídicos genera resistencia de muchos actores religiosos, que intervienen en la esfera pública haciendo valer sus puntos de vista. Estas intervenciones resultan problemáticas en un contexto de esfera pública secularizada, al tiempo que ponen de manifiesto el modo en que la secularización del ordenamiento jurídico puede suscitar importantes cuestiones de conciencia cuyo amparo por la libertad religiosa es también problemático (capítulo V).

Paralelamente, abordar la cuestión de la intervención de las organizaciones religiosas en debates como éste suscita la problemática de la neutralidad estatal. El contenido del derecho no es ni puede ser totalmente neutro. Es el resultado de cierta evolución histórica y de las particulares condiciones de vida de la sociedad en la que nace y a la que se aplica. Es precisamente por ello que el ejemplo estudiado recuerda de modo acuciante la pregunta acerca de si es necesario que, por respeto al principio jurídico de neutralidad estatal, sea eliminado todo vestigio religioso del contenido de la legislación. La respuesta no es unívoca ya que mientras que unos argumentan que se debe evitar la imposición de cualquier contenido religioso a través del derecho, otros sostienen que el derecho debe reflejar las formas de vida de la sociedad, aun si ésta coincide con o está fuertemente influenciada por una tradición religiosa.

El segundo caso analizado sigue la línea de la secularización de las instituciones públicas, a través del ejemplo de la presencia de símbolos religiosos en las escuelas. La apertura a una perspectiva teórica más allá de la concreta especie estudiada pone de relieve que este conflicto se ubica en la línea de la desaparición del carácter obligatorio de la religión, es decir, el cambio de su estatus de institución pública obligatoria a asociación privada. Al mismo tiempo, el conflicto llama la atención sobre la recurrencia del clásico problema de la legitimidad del poder estatal y su relación con las creencias y valores religiosos (capítulo VI).



## Resumen

El caso conflictivo pone en juego el principio de neutralidad de la esfera pública estatal. La neutralidad estatal no tiene una única interpretación posible sino que ella depende de los presupuestos históricos y políticos bajo los cuales se realice. Por ello, en el ejemplo que analizamos, una interpretación secularista fuerte brega por la eliminación total de todos los símbolos religiosos de la esfera pública estatal, mientras que una interpretación secularista débil cree que su permanencia no es contraria al principio de neutralidad.

El tercer caso estudiado se mantiene en el ámbito educativo, en relación ahora con los contenidos de determinadas asignaturas. La reforma de los contenidos de la enseñanza pública acusa tanto la secularización de esta institución como su apertura a la creciente diversidad (no sólo religiosa) de las sociedades contemporáneas. En este contexto, se plantean interesantes cuestiones teóricas relativas a la legitimación de ciertos actores (el Estado, los padres, las comunidades religiosas) para actuar en la socialización de las nuevas generaciones. Igualmente, aparecen preguntas sobre la protección jurídica de la conciencia de las minorías, en particular de antiguos grupos religiosos hegemónicos que quedan en situación de minoría como consecuencia de los procesos de secularización social (capítulo VII).

Las tres propuestas políticas que hemos nombrado hacen hincapié en un sujeto diferente de la relación triádica que se establece, en el campo de la educación, entre los alumnos, sus familias y el Estado. La propuesta liberal se enfoca en el propio alumno, en la necesidad de respetar su libertad y en el correcto desarrollo de su autonomía. La propuesta republicana, en cambio, se enfoca en el Estado. De alguna manera, es la vía de garantizar la cohesión social a través de la promoción de los valores del consenso constitucional. La perspectiva comunitarista, finalmente, hace hincapié en las familias y en el respeto de sus tradiciones religiosas.

Finalmente, el cuarto ejemplo está referido a las controversias sobre el uso en el ámbito público de determinadas vestimentas por parte de los miembros de grupos religiosos minoritarios. El ejemplo pone de relieve el modo en que las pretensiones asimilacionistas de ciertas decisiones públicas pueden colisionar con las reivindicaciones de los grupos religiosos minoritarios. Al mismo tiempo, permite estudiar las modalidades de inclusión de la identidad religiosa en los diferentes modelos de integración de las minorías en el funcionamiento de una sociedad democrática (capítulo VIII).

Este conflicto no involucra directamente una cuestión de secularización, sino que tiene que ver más bien con la dinámica del pluralismo de las sociedades. El ejemplo pone de manifiesto la lógica del conflicto religioso ligado al reconocimiento de las identidades. Aunque desde luego la persistencia de una identificación religiosa comunitaria fuerte pueda leerse como resistencia a la secularización de las prácticas

## Resumen

sociales, ella no pone en riesgo la teoría de la secularización en sí misma, si ésta es entendida en los términos estratificados que arriba mencionamos.

El trabajo de investigación se cierra con un regreso a la arena teórica, buscando enriquecer las perspectivas del marco teórico a través de las conclusiones obtenidas del análisis de los casos. En primer lugar, una perspectiva transversal a todos ellos puede mostrar las diferentes dinámicas que asume el conflicto religioso en las sociedades contemporáneas. En segundo lugar, un análisis pormenorizado de las intervenciones de los actores religiosos señala las coincidencias y las contradicciones de los discursos religiosos con los presupuestos que estructuran el espacio público democrático. En tercer lugar, se apunta al complejo rol del derecho, mostrando que el principio de neutralidad estatal en materia religiosa y el derecho fundamental a la libertad religiosa pueden articularse en formas diversas, que son a su vez diferentes modos de plasmar, con más o menos éxito, el principio de igualdad de los ciudadanos.

En definitiva, como se ha visto, el trabajo de investigación parte de la consideración de las teorías existentes sobre los procesos de secularización y pluralización religiosa de las sociedades modernas y posmodernas. Pone en relación esas perspectivas con las teorías normativas referidas a la ubicación de lo religioso en el espacio público y la relación entre mayorías y minorías religiosas. Luego, presenta esas teorías (tanto las descriptivas de procesos sociales como las referidas a cuestiones normativas) *en funcionamiento*, a partir de los ejemplos de ciertos conflictos contemporáneos. Finalmente, vuelve al plano teórico, contrastando las teorías presentadas primeramente con las conclusiones obtenidas del estudio de los casos.

## Resumen



# ***Referencias bibliográficas***



## Referencias bibliográficas

- Abellán, Joaquín (1986): *Estudio preliminar a 'Escritos políticos'*, en Lutero, Martín: *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid.
- Abramovich, Víctor; Courtis, Christian (2004): *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Trotta, Madrid.
- Adams, Robert Merrihew (2009): *The Theological Ethics of the Young Rawls and Its Background*, en Rawls, John: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith - On my religion*, Harvard University Press, Harvard, pp. 1-23.
- Aláez Corral, Benito (2003): *Símbolos religiosos y derechos fundamentales en la relación escolar*, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, número 67, pp. 89-125.
- Alighieri, Dante ([1318]1990): *De la monarquía*, Losada, Buenos Aires.
- Alighiero Manacorda, Mario (1987): *Historia de la educación, Siglo XXI*, México, traducción de Miguel Martí.
- Allegue Aguete, Pilar (1999): *Pluralismo normativo, soberanía y diversidad cultural*, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, número 16, pp. 169-184.
- Álvarez Ortega, Miguel (2011): *El uso de argumentos religiosos en el espacio público: un debate norteamericano en términos de 'public reason'*, en *Derechos y Libertades*, número 25, pp. 203-235.
- Amara, Fadela (2003): *Ni putes ni soumises*, La Découverte, París.
- American Jewish Congress (2009): *Religion and the Public Schools: A Summary of the Law*, <<http://www.ajcongress.org>>.
- Amirian, Nazanín; Zain, Martha (2009): *El islam sin velo*, Planeta, Barcelona.
- Amir-Moazami, Schirin (2008): *Production discursive et fabrication juridique: 'le foulard de l'enseignante en Allemagne'*, en *Droit et Société*, número 68-1, pp. 109-126.
- Anderson, Robert Brandon (2008): *Same Sex Marriage and the First Amendment*, en Smith, Craig R.: *The First Amendment and Religion*, <[www.firstamendmentstudies.org](http://www.firstamendmentstudies.org)>, pp. 28-34.
- Andrássy, György (1995): *Religious education and state schools*, en *History of European Ideas*, número 20, pp. 4-6.
- Ansuátegui Roig, Francisco Javier (2011): *Educación en valores democráticos y objeción de conciencia*, en Garrido Gómez, María Isabel; Barranco Avilés, María del Carmen: *Libertad ideológica y objeción de conciencia. Pluralismo y valores en Derecho y Educación*, Dykinson, Madrid, pp. 145-161.
- Añón Roig, María José (1999): *Ciudadanía diferenciada y derechos de las minorías*, en De Lucas, Javier: *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, pp. 48-118.
- Añón Roig, María José (2003): *La multiculturalidad posible: la mirada del derecho*, en *Jornadas sobre ciudadanía europea y conflictos culturales*, <[www.uv.es/CEFD/8/anyon.pdf](http://www.uv.es/CEFD/8/anyon.pdf)>.
- Añón Roig, María José (2008): *Derechos sociales: inconsistencias de una visión compartimentada*, en AAVV: *Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, volumen 3, Dykinson, Madrid, pp. 21-46.

## Referencias bibliográficas

- Añón Roig, María José (2010a): *Integración: una cuestión de derechos*, en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, número CLXXXVI, pp. 625-638.
- Añón Roig, María José (2010b): *El acceso de las mujeres inmigrantes a los derechos humanos: la igualdad inacabada*, en Solanes Corella, Ángeles: *Derechos Humanos, Migraciones y Diversidad*, Tirant lo Blanch, Valencia, pp. 105-138.
- Apel, Karl-Otto (1997): *Plurality of the Good? The problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View*, en *Ratio Juris*, número 10-2, pp. 199-212.
- Appaix, Olivier (2000): *Aux États-Unis, la religion civile ou la spiritualité constitutionnelle*, en *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, número 68, pp. 76-88.
- Appiah, Kwame Anthony (2011): *La fe religiosa y John Rawls*, en *Claves de razón práctica*, número 209, pp. 58-62.
- Aquino, Tomás de ([1266-1273]1973): *Suma Teológica*, Espasa Calpe, Madrid.
- Aquino, Tomás de ([1270-1273]1967): *Suma contra gentiles*, Editorial Católica, Madrid.
- Arana, Gabriel (2009): *Gay on trial. Why more than marriage is at stake in the federal legal challenge to Prop. 8*, en *The American Prospect*, número 20-10, pp. 16-19.
- Areces Piñol, María Teresa (2003): *El principio de laicidad en las jurisprudencias española y francesa*, Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida.
- Areces Piñol, María Teresa (2008): *Límites a la expresión individual de la libertad religiosa: el "burka" incompatible con la igualdad de sexos*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 18.
- Areces Piñol, María Teresa (2010). *La prohibición del velo integral, burka y niqab: el caso francés. A propósito del informe del Consejo de Estado*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 24.
- Areces Piñol, María Teresa (2011). *¿El velo integral, burka y niqab, queda amparado por el legítimo ejercicio de la libertad religiosa?*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 26.
- Arend-Chevron, C. (2002): *La loi du 13 février ouvrant le mariage à des personnes du même sexe*, en *Courier hebdomadaire du CRISP*, número 1780, pp. 5-41.
- Arendt, Hanna ([1940]2009): *La cuestión de las minorías. Reproducido de una carta a Erich Cohn-Bendit, verano de 1940*, en Kohn, Jerome; Feldman, Ron H.: *Hanna Arendt: Escritos judíos*, Paidós, Barcelona.
- Arlettaz, Fernando (2011): *La libertad religiosa en el sistema interamericano de derechos humanos*, en *Revista Internacional de Derechos Humanos*, número 1, pp. 39-58.
- Armstrong, Karen (2004): *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Tusquets, Barcelona, traducción de Federico Villegas.
- Arnsperger, Christian; Pourtois, Hervé (2000): *Raison, sphère publique et défis du pluralisme*, en *Revue philosophique de Louvain*, número 98, pp. 1-5.
- Ash, Timothy Garton (2006): *El Islam en Europa*, en *Claves de razón práctica*, número 168, pp. 4-9.

## Referencias bibliográficas

- Audi, Robert (1993): *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society*, en *San Diego Law Review*, número 30, pp. 677.
- Audi, Robert (1997): *Liberal democracy and the place of religion in politics*, en Audi, Robert; Wolterstorff, Nicholas: *Religion in the public square*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-Nueva York-Londres, pp. 1-120.
- Azria, Régine (2010): *Le judaïsme*, La Découverte, París.
- Bader, Veit (2008): *Introduction to Secularism or Democracy? Associational governance of religious diversity*, en *Krisis. Journal for contemporary philosophy*, número 1, pp. 16-24.
- Bader, Veit (2009): *Legal Pluralism and Differentiated Morality: Shari'a in Ontario?*, en Grillo, Ralph: *Legal practice and cultural diversity*, Ashgate, Farnham, pp. 49-72.
- Bader, Veit (2010): *Secularism, public reason or moderately agonistic democracy?*, en Levey, Geoffrey Brahm; Modood, Tariq: *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 110-135.
- Bader, Veit; Saharso, Sawitri (2007): *Introduction: contextualized morality and ethno-religious diversity*, en *Ethical theory and moral practice*, número 7, pp. 107-115.
- Bajo Santos, Nicolás (2007): *Conceptos sobre la inmigración*, en *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, número XI, pp. 817-840.
- Ballard, Roger (2009): *Human rights in contexts of ethnic plurality: always a vehicle for liberation?*, en Grillo, Ralph: *Legal practice and cultural diversity*, Ashgate, Farnham, pp. 299-330.
- Barbier, Maurice (2005): *Pour une définition de la laïcité française*, en *Le Débat*, número 134, pp. 129-141.
- Barre, Elizabeth (2012): *Muslim imaginaries and imaginary Muslims*, en *Journal of Religious Ethics*, número 40-1, pp. 138-148.
- Barrère Unzueta, María Ángeles (2002): *La acción positiva: análisis del concepto y propuestas de revisión*, en *Jornadas sobre las Políticas Locales para la Igualdad entre Mujeres y Hombres*, Vitoria-Gasteiz, diciembre de 2002.
- Barrero Ortega, Abraham (2007): *Le débat sur la légalisation du mariage homosexuel en Espagne*, en *Revue française de Droit Constitutionnel*, número 70, pp. 249-267.
- Basterra Montserrat, Daniel (1989): *El derecho a la libertad religiosa y su tutela jurídica*, Servicio de publicaciones de la facultad de derecho de la Universidad Complutense y Editorial Civitas, Madrid.
- Bastian, Jean-Pierre (1995): *Églises et démocratie en Amérique Latine: une relation équivoque*, en *Autres Temps*, número 45, pp. 30-38.
- Bastian, Jean-Pierre (1997): *Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique Latine*, en *Archives des sciences sociales des religions*, número 97, pp. 97-114.
- Bastian, Jean-Pierre (2001): *Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique Latine*, en *Pouvoirs*, número 98, pp. 135-146.



## Referencias bibliográficas

- Bastian, Jean-Pierre (2007): *Protestant Churches, Social Plurality and Civil Society in Latin America*, en Kruip, Gerhard; Reifeld, Helmut: *Church and Civil Society*, Konrad Adenauer Stiftung, Alemania, pp. 35-40.
- Bastide, Charles (1970): *John Locke. Ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Slatkine Reprints, Ginebra.
- Bastide, Roger (1973): *Contributions à une sociologie des religions en Amérique Latine*, en *Archives de sciences sociales des religions*, número 35, pp. 139-150.
- Baubérot, Jean (1990a): *Vers un nouveau pacte laïque?*, Seuil, París.
- Baubérot, Jean (1990b): *Notes sur Durkheim et la laïcité*, en *Archives des sciences sociales des religions*, número 69, pp. 151-156.
- Baubérot, Jean (2001): *Pour une nouvelle morale laïque. Entretien*, en *Le Débat*, número 116, pp. 3-5.
- Baubérot, Jean (2003): *Secularism and French Religious Liberty: A Sociological and Historical View*, en *Brigham Young University Law Review*, número 2, pp. 451-464.
- Baubérot, Jean (2004): *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, París.
- Baubérot, Jean (2006): *La laïcité en crise?*, en *Informations sociales*, número 136, pp. 48-59.
- Baubérot, Jean (2008): *La laïcité expliquée à Sarkozy... et à ceux qui écrivent ses discours*, Albin Michel, París.
- Baverez, Nicolas (2004): *Le principe de laïcité face aux chocs et aux crises du XXI<sup>e</sup> siècle*, en *Archives de philosophie du droit*, número 48, pp. 249-255.
- Bayle, Pierre ([1686]2006): *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo: "obligales a entrar"*, Centro de Estudios Políticos, Madrid, traducción de José Luis Colomer.
- Bayle, Pierre ([1695-1696]1982): *Dictionnaire Historique et Critique*, Georg Olms Verlag, New York.
- Beckwith, Francis J. (2005a): *Legal Neutrality and Same-sex Marriage*, en *Philosophia Christi*, número 7-1, pp. 19-25.
- Beckwith, Francis J. (2005b): *Marriage, Sex, and the Jurisprudence of Skepticism*, en *Philosophia Christi*, número 7-1, pp. 41-44.
- Beckwith, Francis J. (2009): *Same-sex Marriages and the End of Justificatory Liberalism*, en *First Things*, 10/12/2008.
- Bell, Daniel (1960): *The End of Ideology: on the exhaustion of political ideas in the fifties*, Free Press, Glencoe.
- Bell, Daniel (1963): *The radical right. The new American right expanded and updated*, Doubleday, Garden City.
- Bellah, Robert ([1970]1991): *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*, University of California Press, California.
- Bellah, Robert (1973): *La religion civile en Amérique*, en *Archives des sciences sociales des religions*, número 35, pp. 7-22.

## Referencias bibliográficas

- Bellah, Robert; Benoît, Denis (1990): *Morale, religion et société dans l'oeuvre durkheimienne*, en *Archives des sciences sociales des religions*, número 69, pp. 9-25.
- Bellamy, Richard (1997): *Toleration, Liberalism and Democracy: A Comment on Leadr and Garzón Valdés*, en *Ratio Juris*, número 10-2, pp. 177-186.
- Beneyto Pérez, Juan (1993): *Una historia del matrimonio*, Eudema, Madrid.
- Benhabib, Seila (2004): *The rights of others*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Benhabib, Seila (2010): *The return of political theology*, en *Philosophy and Social Criticism*, número 36-3/4, pp. 451-471.
- Berg, Stefan; et al. (2009): *How Blunt Can One Be about Integration?*, en *Spiegel*, 14/10/2009.
- Berger, Peter (1981): *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona.
- Berger, Peter (1982): *Secular Branches, Religious Roots*, en *Society*, número 20-1, pp. 64-66.
- Berger, Peter (1993): *Sociology: A Disinvitation?*, en *Society*, número 30-1, pp. 12-18.
- Berger, Peter (1996): *Secularism in retreat*, en *National Interest*, número 46, pp. 3-10.
- Berger, Peter (2005): *Pluralismo global y religión*, en *Estudios Políticos*, número 98, traducción de Alberto Ide.
- Berger, Peter (2009): *Faith and Development*, en *Global Society*, número 46, pp. 69-75.
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas (1967): *Aspects sociologiques du pluralisme*, en *Archives des sciences sociales des religions*, número 23, pp. 117-127.
- Berger, Peter; Zacks, Jonathan; Martin, David; et al. (1999): *The Desecularization of the World*, Ethics and Public Policy Center, Washington.
- Bergunder, Michael (2009): *Movimiento pentecostal en América Latina: Teorías sociológicas y debates teológicos*, en *Revista Cultura y Religión*, número 3-1.
- Bericat Alastuey, Eduardo (2008): *Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa*, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, número 121, pp. 13-53.
- Bermúdez, Horacio Ricardo (2007): *La libertad religiosa en la Constitución Nacional*, en Bosca, Roberto; Navarro Floria, Juan G.: *La libertad religiosa en el derecho argentino*, CALIR, Buenos Aires, pp. 75-118.
- Berten, André (1991): *Modernité et postmodernité: un enjeu politique?*, en *Revue Philosophique de Louvain*, número 89-81, pp. 84-112.
- Bertheleu, Hélène (2001): *La politique canadienne du multiculturalisme : citoyenneté, accommodements institutionnels et équité*, en *Sociétés contemporaines*, número 43-3, pp. 31-51.
- Beyer, Peter (1999): *Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere*, en *Sociology of Religion*, número 60-3, pp. 298-301.
- Beyer, Peter (2003): *Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological and 'Official' Meanings*, en *Social Compass*, número 50, pp. 141-160.

## Referencias bibliográficas

- Bidart Campos, Germán (1988): *Tratado elemental de derecho constitucional*, EDIAR, Buenos Aires.
- Bidart Campos, Germán (1998): *Manual de la constitución reformada*, EDIAR, Buenos Aires.
- Bienkowski, Sarah (2010): *Has France taken assimilation too far? Muslim beliefs, French national values and the June 27, 2008 Conseil d'État decision on Mme. M.*, en *Rutgers Journal of Law and Religion*, número 11-2, pp. 437-458.
- Bilbao, Andrés (1996): *La racionalidad económica y la secularización*, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, número 74, pp. 225-243.
- Blancarte, Roberto (2004): *Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 24, pp. 15-27.
- Blanshard, Paul ([1949]1959): *American freedom and catholic power*, Beacon Press, Boston.
- Blázquez Martín, Diego (2001): *Herejía y traición: las doctrinas de la persecución religiosa en el siglo XVI*, Dykinson, Madrid.
- Blondel, Philippe (2004): *Quelle jurisprudence pour la nouvelle loi sur les signes religieux?*, en *Archives de philosophie du droit*, número 48, pp. 197-219.
- Bobbio, Norberto (1991): *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid.
- Bobbio, Norberto (1998): *Estado, Gobierno y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Boccaro, Guillaume (2011): *Le gouvernement des 'autres'. Sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine*, en *Actuel Marx*, número 50-2, pp. 191-206.
- Bodino, Juan ([?]1998): *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas: Colloquium Heptaplomeras*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, traducción de Primitivo Mariño.
- Bodino, Juan ([1576]1997): *Los seis libros de la República*, Tecnos, Madrid, traducción de Pedro Bravo Gala.
- Bologne, Jean-Claude (1995): *Histoire du mariage en Occident*, Jean-Claude Lattès, París.
- Borrillo, Daniel (2001): *Pluralisme conjugal ou hiérarchie des sexualités? La reconnaissance juridique des couples homosexuels dans l'Union Européenne*, en *McGill Law Journal*, número 46, pp. 877-922.
- Borrillo, Daniel (2005a): *El matrimonio entre personas del mismo sexo como radicalización de la modernidad*, en *Mundo jurídico*, <[www.mundojuridico.adv.br](http://www.mundojuridico.adv.br)>.
- Borrillo, Daniel (2005b): *Who is Breaking with the Tradition? The Legal Recognition of Same-Sex Partnership in France and the Question of Modernity*, en *Yale Journal of Law and Feminism*, número 17-1, pp. 89-97.
- Borrillo, Daniel (s/f): *Unión civil y matrimonio homosexual: ¿Revolución u homenaje de los herejes a la ortodoxia?*, en *Comunidad homosexual argentina*, <[www.cha.org.ar](http://www.cha.org.ar)>.
- Bosse-Platière, Hubert (2005): *L'avenir du droit civil de la famille: quelques conjectures*, en *Informations sociales*, número 128, pp. 38-51.

## Referencias bibliográficas

- Bossuat, Gérard (2005): *Histoire d'une controverse. La référence aux héritages spirituels dans la Constitution Européenne*, en *Matériaux*, número 78-2, pp. 68-82.
- Boussinesq, Jean (1994): *La laïcité*, Éditions du Seuil, París.
- Bousta, Rhita (2008): *Reflexions autour de la loi espagnole autorisant le mariage et l'adoption aux couples homosexuels*, en *Revue Française de Droit Constitutionnel*, número 73, pp. 199-210.
- Bovero, Michelangelo (2007): *Dignidad y laicidad. Una defensa de la ética laica*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 30, pp. 73-80.
- Bowen, James (1985): *Historia de la educación occidental. Tomo tercero: el Occidente moderno*, Herder, Barcelona.
- Bowker, John (2006a): *Religión*, en Bowker, John: *Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo*, Paidós, Barcelona, traducción de Isidro Arias; Miguel Portillo; Alicia Sánchez Millet; Lucas Vermal, pp. XXI-XXXII.
- Bowker, John (2006b): *Símbolo*, en Bowker, John: *Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo*, Paidós, Barcelona, traducción de Isidro Arias; Miguel Portillo; Alicia Sánchez Millet; Lucas Vermal, pp. 651-652.
- Boyer, Alain (2005): *Comment l'État laïque connaît-il les religions ?*, en *Archives de sciences sociales des religions*, número 129.
- Bradney, Anthony (1993): *Religions, rights and laws*, Leicester University Press, Leicester.
- Bruce, Steve (2002): *God is Dead: Secularization in the West*, Blackwell, Londres.
- Bruce, Steve (2003): *Fundamentalismo*, Alianza, Madrid.
- Bruce, Steve; Glendinning, Tony (2010): *When was secularization? Dating the decline of the British churches and locating its cause*, en *British Journal of Sociology*, número 61-1, pp. 107-126.
- Bullock, Katherine (2007): *Rethinking Muslim women and the veil*, The International Institute of Islamic Thought, Londres-Washington.
- Calam, John (1981): *L'éducation en Amérique du Nord d'expression anglaise*, en Mialaret, Gaston; Vial, Jean: *Histoire mondiale de l'éducation. Volume 3: de 1815 à 1845*, Presses Universitaires de France, París, pp. 59-72.
- Calvino, Juan ([1536]2003): *Institución de la religión cristiana*, Clie, Barcelona, traducción de Valentín Muñoz Maíllo.
- Calvo Borobia, Kerman (2005): *Matrimonio homosexual y ciudadanía*, en *Claves de razón práctica*, número 154, pp. 32-38.
- Calvo García, Manuel (1989): *La teoría de las pasiones y el dominio del hombre*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.
- Calvo García, Manuel (1994): *Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica*, Tecnos, Madrid.
- Calvo García, Manuel (2004): *Teoría del derecho*, Tecnos, Madrid.
- Calvo García, Manuel (2005): *Transformaciones del Estado y del derecho*, Universidad del Externado de Colombia, Bogotá.

## Referencias bibliográficas

- Calvo García, Manuel (2009): *La implementación y efectividad de los derechos económicos, sociales y culturales*, en Zapatero, Virgilio; Garrido Gómez, María Isabel: *Los derechos sociales como una exigencia de la justicia*, Universidad de Alcalá, Madrid, pp. 201-225.
- Calvo García, Manuel; Gascón Sorribas, Elena; Gracia Ibáñez, Jorge (2004): *La inmigración en el ámbito de la administración de justicia*, en Miraut Martín, Laura: *Justicia, migración y derecho*, Dykinson, Madrid, pp. 175-187.
- Camarero Rioja, Carmen (2008): *Las creencias religiosas en la definición de los modelos matrimoniales*, en Bericat Alastuey, Eduardo: *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, pp. 195-212.
- Camarero Suárez, Victoria; Zamora Cabot, F. Javier (2012): *Reflections of legal pluralism in multicultural settings*, en *Human Rights Age Working Papers*, número 3.
- Camby, Jean-Pierre (2005): *Le principe de laïcité: l'apaisement par le droit?*, en *Revue de droit public*, número 1, pp. 3-17.
- Cameron, Euan (1991): *The European Reformation*, Clarendon Press, Oxford.
- Campos Machado, Maria das Dores (2007): *Globalización y secularización*, en *Cultura y Religión*, número 1-1.
- Camps, Victoria (2001): *Introducción a la filosofía política*, Nuevos Instrumentos Universitarios, Barcelona.
- Camps, Victoria (2008): *Los muchos laicismos*, en *Claves de razón práctica*, número 87, pp. 4-7.
- Camps, Victoria; Valcárcel, Amelia (2007): *Hablemos de Dios*, Taurus, Madrid.
- Cañamares Arribas, Santiago (2007a): *La protección de las minorías religiosas en el derecho norteamericano: a propósito de la sentencia "Gonzales v. O Centro Espirita Benéfico Uniao do Vegetal", del Tribunal Supremo de los Estados Unidos*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 12.
- Cañamares Arribas, Santiago (2007b): *El reconocimiento jurídico del matrimonio homosexual: un debate todavía abierto*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 14.
- Cañamares Arribas, Santiago (2011): *Los símbolos religiosos en el espacio público. Entre la amenaza real y la mera sospecha*, en *El Cronista del Estado social y democrático de derecho*, número 20, pp. 60-67.
- Cantón Delgado, Manuela (2008): *Secularización, extinción y eterno retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social*, en Bericat Alastuey, Eduardo: *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla.
- Capella Ottone, Lorena; De Lorenzi, Mariana (2004): *Uniones de hecho homosexuales en el derecho argentino: Visión prospectiva*, en Lasarte Alvarez, Carlos; Donado Vara, Araceli; Moretón Sanz, María Fernanda; Yáñez Vivero, Fátima: *Perspectivas del derecho de familia en el siglo XXI: XIII Congreso Internacional de Derecho de Familia*, Sevilla.

## Referencias bibliográficas

- Cárcova, Carlos María (1998): *La opacidad del derecho*, Trotta, Madrid.
- Carpenter II, Dick M. (2009): *School Choice and the Law: Introduction*, en *Journal of School Choice*, número 3-4, pp. 327-330.
- Casanova, José (1994): *El 'revival' político de lo religioso*, en Díaz-Salazar, Rafael; Velasco, Fernando: *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid.
- Casanova, José (2007a): *Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial*, en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, número 7.
- Casanova, José (2007b): *La inmigración y el nuevo pluralismo religioso: una comparación Unión Europea / Estados Unidos*, en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, número 77, pp. 13-39.
- Casanova, José (2010): *Immigration and the new religious pluralism: a European Union - United States comparison*, en Levey, Geoffrey Brahm; Modood, Tariq: *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Castón Boyer, Pedro; Ramos Lorente, María del Mar (2007): *Historia y evolución de los conceptos de iglesia y secta en Sociología*, en *II Jornadas de Sociología. Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*.
- Caye, Pierre; Terré, Dominique (2004): *Le neutre à l'épreuve de la puissance. Les conditions métaphysiques de la laïcité*, en *Archives de philosophie du droit*, número 48, pp. 27-41.
- Celador Angón, Oscar (1998): *Libertad religiosa y revoluciones ilustradas*, en Peces-Barba, Gregorio; Fernández García, Eusebio; De Asís Roig, Rafael: *Historia de los derechos fundamentales*. Tomo II. Volumen II, Dykinson, Madrid, pp. 43-125.
- Celador Angón, Oscar (2005a): *La religión en la escuela: el contexto español y europeo*, en Llamazares Fernández, Dionisio: *Libertad de conciencia y laicidad en las instituciones y servicios públicos*, Dykinson, Madrid, pp. 301-337.
- Celador Angón, Oscar (2005b): *El sistema de enseñanza de la religión en el Reino Unido y España. Análisis comparativo de la ley de Calidad de la Educación*, en *Historia Educativa*, número 24, pp. 205-228.
- Celador Angón, Oscar (2008): *El matrimonio entre personas del mismo sexo en el estado de California, o de cómo el activismo judicial puede suplantar el papel del legislador. Análisis comparativo con el modelo matrimonial español*, en *Laicidad y libertades*, número 8, pp. 9-51.
- Celis, Ana María; Domínguez, Carmen (2006): *Celebración del matrimonio en Latinoamérica desde la perspectiva de la libertad religiosa*, en AAVV: *CELAM Académicos UC. Investigaciones para que nuestros pueblos tengan vida*, Prensas Universitarias de la Universidad Católica de Chile, Santiago, pp. 95-131.
- Chamberland, Line; Lebreton, Christelle (2008): *L'homosexualité au bureau. À l'heure des transformations du droit conjugal et familial canadien*, en Descoutures, Virginie: *Mariages et homosexualités dans le monde*, Autrement, París, pp. 139-149.
- Champion, Françoise (1993): *Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-États dans l'Europe communautaire*, en *Le Débat*, número 77.

## Referencias bibliográficas

- Champion, Françoise (1995): *Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos*, en Delumeau, Jean: *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Alianza, Madrid, traducción de César Vidal Manzanares.
- Champion, Françoise (2001): *La laïcité n'est plus ce qu'elle était*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 116, pp. 41-52.
- Chantin, Jean-Pierre (2000): *Les sectes en France*, en *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, número 66, pp. 67-78.
- Charles, Sébastien (2006): *Tolérance et multiculturalisme. Sur la question des tribunaux islamiques au Canada*, en *Le Débat*, número 142-5, pp. 32-43.
- Charles, Sébastien (2011): *Tolerancia activa y pasiva según Voltaire*, en Villaverde Rico, María José; Laursen, John Christian: *Forjadores de la tolerancia*, Tecnos, Madrid, pp. 202-223.
- Charlesworth, Max (2009): *Anthropological Approaches to 'Primitive' Religions*, en *Sophia*, número 48, pp. 119-125.
- Chelini Pont, Blandine; Girard, Didier (2009): *Le voile musulman et la conception française de l'État laïc: notes sous les arrêts de la Cour Européenne des droits de l'homme Dogru et Kervanci c. France (04 décembre 2008)*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 19.
- Chevalier, Jacques (2008): *L'État postmoderne*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Christensen, Erik (2012): *Revisiting multiculturalism and its critics*, en *The Monist*, número 95, pp. 33-48.
- Chueca Sancho, Ángel (1999): *Los derechos fundamentales en la Unión Europea*, Bosch, Barcelona.
- Chueca Sancho, Ángel (2005a): *Mitos, leyes de extranjería y migraciones internacionales en el Mediterráneo*, en Flecha Andrés, José-Román; García Nicolás, Cristina: *El Mediterráneo en la Unión Europea ampliada*, Universidad Pontificia de Salamanca - Instituto de Estudios Europeos y Derechos Humanos, Salamanca, pp. 90-116.
- Chueca Sancho, Ángel (2005b): *La prohibición del velo islámico no viola los derechos humanos*, en *Revista de Derecho Migratorio y Extranjería*, número 10, pp. 263-265.
- Chueca Sancho, Ángel (2008): *El derecho humano a la libertad de religión y convicciones en una Europa intercultural*, en AAVV: *Teoría de la justicia y derechos fundamentales*, Dikynson, Madrid, pp. 297-318.
- Chueca Sancho, Ángel (2009): *¿Una inmigración sin derechos humanos?*, en Seminario de Investigación para la Paz: *Todavía en busca de la paz*, Seminario de Investigación para la Paz, Zaragoza, pp. 329.
- Chueca Sancho, Ángel (2010): *Un derecho migratorio europeo cada día más incompatible con el derecho internacional de los derechos humanos*, en Chueca Sancho, Ángel: *Derechos humanos, inmigrantes en situación irregular y Unión Europea*, Lex Nova, Valencia, pp. 135-158.

## Referencias bibliográficas

- Ciáurriz, María José (1994): *El contenido del derecho fundamental de libertad religiosa*, en AAVV: *Tratado de Derecho Eclesiástico*, EUNSA, Pamplona, pp. 429-470.
- Cinotti, David (2003): *The Incoherence of Neutrality: A case for Eliminating Neutrality from Religion Clause Jurisprudence*, en *Journal of Church and State*, número 45-3, pp. 499-533.
- Cipriani, Roberto (2009): *Religions in Europe*, en *Religion*, número 39, pp. 109-116.
- Cobo Sáenz, María Inés (2004): *La secularización del matrimonio en los países católicos: algunas referencias europeas y americanas*, en Lasarte Álvarez, Carlos; Donado Vara, Araceli; Moretón Sanz, María Fernanda; Yáñez Vivero, Fátima: *Perspectivas del derecho de familia en el siglo XXI: XIII Congreso Internacional de Derecho de Familia*, Sevilla.
- Cochran, Clarke E. (1994): *Politics and Eternity: The Voice of Religion in Political Discourse*, en Lugo, Luis E.: *Religion, Public Life, and the American Polity*, The University of Tennessee Press, Knoxville, pp. 222-239.
- Cochran, Clarke E. (1998): *Introduction*, en Segers, Mary C.; Jelen, Ted G.: *Wall of Separation? Debating the Public Role of Religion*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, pp. ix-xx.
- Cohen, Jim (2005): *Les 'modèles d'intégration' face aux particularismes : malentendus et dialogues France/États-Unis*, en *Mouvements*, número 38-2, pp. 41-49.
- Cohen, Joshua; Nagel, Thomas (2009): *Introduction*, en Rawls, John: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith - On my religion*, Harvard University Press, Harvard, pp. 1-23.
- Cohen, Martine (2009): *Jews and Muslims in France: Changing Responses to Cultural and Religious Diversity*, en Grillo, Ralph: *Legal Practice and Cultural Diversity*, Ashgate, Farnham, pp. 219-235.
- Cohn, Avern L.; Anderson, Bryan J. (2002): *Ten Commandments, other displays and mottos*, en *First Amendment Center*, <[www.firstamendmentcenter.org](http://www.firstamendmentcenter.org)>, 16/09/2002.
- Colom González, Francisco (2009): *Justicia intercultural: el pluralismo jurídico y el potencial de la hermenéutica normativa*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 33, pp. 7-26.
- Colom González, Francisco (2011): *Entre el credo y la ley. Las minorías étno-religiosas y los fenómenos de pluralismo jurídico*, en Colom González, Francisco; López Sala, Ana: *¿Hacia una sociedad post-secular? la gestión pública de la nueva diversidad religiosa*, Fundación Manuel Giménez Abad, Zaragoza, pp. 157-173.
- Colomer, José Luis (2008): *Matrimonio, homosexualidad y nuevo derecho natural*, en AAVV: *Teoría de la justicia y derechos fundamentales. Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, Dykinson, Madrid, pp. 319-345.
- Colonomos, Ariel (1996): *Utopies de la communautarisation transnationale: les évangélistes en Amérique Latine*, en *Quaderni*, número 28, pp. 83-96.
- Combaliá, Zoila (1994): *Los límites del derecho de libertad religiosa*, en AAVV: *Tratado de Derecho Eclesiástico*, EUNSA, Pamplona, pp. 471-510.



## Referencias bibliográficas

- Combalía, Zoila (2003): *Derecho islámico: ¿libertad o tolerancia religiosa?*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 2.
- Comte, Auguste ([1851]1972): *La Science Sociale*, Gallimard, París.
- Comte, Auguste ([1852]2002): *Catéchisme positiviste*, Les Classiques des Sciences Sociales - Bibliothèque P.-E. Boulet de l'Université de Québec à Chicoutimi, <<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>>.
- Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Marquis de ([1791]2005): *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Les Classiques des Sciences Sociales - Bibliothèque P.-E. Boulet de l'Université de Québec à Chicoutimi, <<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>>.
- Contreras Mazario, José María (1993): *Libertad de conciencia, objeción de conciencia, insumisión y derecho*, en Peces-Barba, Gregorio: *Ley y conciencia. Moral legalizada y moral crítica en al aplicación del derecho*, Universidad Carlos III - Boletín Oficial del Estado, Madrid, pp. 37-61.
- Contreras Mazario, José María (2007): *La libertad de conciencia y de convicción en el sistema constitucional español*, en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, número 77, pp. 41-63.
- Corm, Georges (2006): *La question religieuse au XXIe siècle*, La Découverte, París.
- Corm, Georges (2007): *El retorno de lo religioso*, en *Claves de razón práctica*, número 170, pp. 28-36.
- Corm, Georges (2009): *Religion et géopolitique: une relation perverse*, en *Revue internationale et stratégique*, número 76, pp. 23-34.
- Corten, André (2005): *Société civile en question: pentecôtisme et démocratie*, en *Tiers-Monde*, número 46-181, pp. 167-183.
- Cortés, Donoso ([1851]1978): *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Editora Nacional, Madrid.
- Cortina, Adela (2007a): *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid.
- Cortina, Adela (2007b): *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid.
- Coulmont, Baptiste (2003): *Églises chrétiennes et homosexualités aux États-Unis, éléments de compréhension*, en *Revue Française d'Études Américaines*, número 95, pp. 73-86.
- Coulmont, Baptiste (2004): *Devant Dieu et face au droit? Le mariage religieux des homosexuels aux États-Unis*, en *Critique Internationale*, número 25, pp. 43-52.
- Coulmont, Baptiste (2008): *États-Unis. Le mariage religieux des couples de même sexe*, en Descoutures, Virginie: *Mariages et homosexualités dans le monde*, Autrement, París, pp. 73-81.
- Cowan, Sharon (2008): *The Headscarf Controversy: A Response to Jill Marshall*, en *Res Publica*, número 14-1, pp. 193-201.
- Cruz Parceró, Juan A. (2001): *Las críticas al lenguaje de los derechos*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 18, pp. 41-59.

## Referencias bibliográficas

- Cucchetti, Humberto Horacio (2003): *Ofertas religiosas y construcción del sujeto: ¿radicalización democrática vs. recolonización confesional del espacio público?*, en *II Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos*.
- Cullather, Eric (2008): *Expanding Religious Freedoms with School Vouchers*, en Smith, Craig R.: *The First Amendment and Religion*, <www.firstamendmentstudies.org>, pp. 8-16.
- Daniel, Jean (2010): *El significado del burka*, en *El País*, 09/02/2010, traducción de José Luis Sánchez Silva.
- Daout, Augustin (2004): *L'extériorisation de signes d'appartenance dans le secteur public*, en AAVV: *Contribution du Centre d'Action Laïque à la problématique de l'extériorisation des signes d'appartenance*, pp. 18-29.
- Davie, Grace (2002): *Europe: the exceptional case: parameters of faith in the Modern World*, Darton, Longman and Todd, Londres.
- Dawn, Lyon; Spini, Debora (2004): *Unveiling the Headscarf Debate*, en *Feminist Legal Studies*, número 12, pp. 333-345.
- De Asís Roig, Rafael (1993): *Las tres conciencias*, en Peces-Barba, Gregorio: *Ley y conciencia. Moral legalizada y moral crítica en al aplicación del derecho*, Universidad Carlos III - Boletín Oficial del Estado, Madrid, pp. 19-35.
- De Asís Roig, Rafael (2011): *Libertad ideológica y objeción de conciencia*, en Garrido Gómez, María Isabel; Barranco Avilés, María del Carmen: *Libertad ideológica y objeción de conciencia. Pluralismo y valores en Derecho y Educación*, Dykinson, Madrid, pp. 33-55.
- De Azevedo, Thales (1979): *La religion civile : introduction au cas brésilien*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 47-1, pp. 7-22.
- De Galembert, Claire (2007): *La fabrique du droit entre le juge administratif et le législateur. La carrière juridique du foulard islamique (1989-2004)*, en Commaille, Jacques; Kaluszynski, Martine: *La fonction politique de la justice*, París, pp. 95-117.
- De Galembert, Claire (2008): *Le voile en procès*, en *Droit et Société*, número 66, pp. 11-31.
- De Galembert, Claire (2009): *'L'affaire du foulard' in the Shadow of the Strasbourg Court: Article 9 and the Public Career of the Veil in France*, en Grillo, Ralph: *Legal Practice and Cultural Diversity*, pp. 237-265.
- De Galembert, Claire (inédito): *The Constitutional Blessing of the Republican Crusade against the Veil. French Judicial Politics in the Mirror of the French Constitutional Council's 2010 Decision Concerning the Full Veil*.
- De la Hera, Alberto; Soler, Carlos (1994): *Historia de las doctrinas sobre las relaciones entre la iglesia y el Estado*, en AAVV: *Tratado de Derecho Eclesiástico*, EUNSA, Pamplona.
- De Lara, Philippe (2001): *Comunidad y comunitarismo*, en Raymond, Philippe; Rials, Stéphane: *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Akal, Madrid, pp. 126-131.
- De Lucas, Javier (1992): *¿Para dejar de hablar de la tolerancia?*, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, número 11, pp. 117-126.

## Referencias bibliográficas

- De Lucas, Javier (1994): *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Temas de Hoy, Madrid.
- De Lucas, Javier (1996): *Puertas que se cierran: Europa como fortaleza*, Icaria, Barcelona.
- De Lucas, Javier (2000): *Multiculturalismo y derechos*, en López García, José Antonio; Del Real, J. Alberto: *Los derechos: entre la ética, el poder y el derecho*, Dykinson, Madrid, pp. 69-81.
- De Lucas, Javier (2004a): *La tolerancia en las sociedades multiculturales*, en Aguirre Oráa, José María; Martínez de Pisón, José: *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, La Perla, Logroño, pp. 105-134.
- De Lucas, Javier (2004b): *Cómo introducir el principio de justicia en las políticas de inmigración*, en Miraut Martín, Laura: *Justicia, migración y derecho*, Dykinson, Madrid, pp. 15-54.
- De Lucas, Javier (2010): *Algunos riesgos de las propuestas de 'ciudadanización' de los inmigrantes*, en Solanes Corella, Ángeles: *Derechos Humanos, Migraciones y Diversidad*, en Tirant lo Blanch, Valencia, pp. 11-28.
- De Lucas, Javier (2011a): *Inmigrantes. Del estado de excepción al Estado de derecho*, en *Oñati Socio-Legal Series*, número 1-3.
- De Lucas, Javier (2011b): *Principis de gestió democràtica de la diversitat cultural: la pluralitat religiosa*, en *Dialects*, número 53, pp. 51-66.
- De Lucas, Javier; Vidal, Ernesto; Añón Roig, María José (1993): *Una alternativa aparente: desobediencia o respeto a la conciencia*, en Peces-Barba, Gregorio: *Ley y conciencia. Moral legalizada y moral crítica en la aplicación del derecho*, Universidad Carlos III - Boletín Oficial del Estado, pp. 91-123.
- De Páramo, Juan Ramón (1994): *El moralismo legal contraataca*, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, número 15-16-2, pp. 571-580.
- Debet, Anne (2004): *Signes religieux et jurisprudence européenne*, en *Archives de philosophie du droit*, número 48, pp. 221-247.
- Debord, Guy ([1967]2006): *La société du spectacle*, Les Classiques des Sciences Sociales - Bibliothèque P.-E. Boulet de l'Université de Québec à Chicoutimi, <<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>>.
- Debray, Régis (1991): *Politique et religion aujourd'hui*, <[www.regisdebray.com](http://www.regisdebray.com)>.
- Debray, Régis (2004): *Entretien, par Guy Rossi-Land*, en *Lire*, febrero de 2004.
- Debray, Régis (2005): *Le catholicisme romain a toujours été la pointe de l'intervention médiatique*, en *Libération*, 14/04/2005.
- Debray, Régis (2006a): *Le prêtre et l'avocat*, en *Le Monde des Religions*, febrero de 2006.
- Debray, Régis (2006b): *La controverse de Ratisbonne. Le monde n'est plus une salle de cours*, en *La Croix*, 22/09/2006.
- Debray, Régis (2006c): *Nos racines chrétiennes*, en *Le Monde des Religions*, agosto de 2006.
- Debray, Régis (2007): *N'oubliez pas Sigmund*, en *Le Monde des Religions*, junio de 2007.

## Referencias bibliográficas

- Debray, Régis (2008): *Sur la laïcité aujourd'hui*, en *Le Monde*, 25/01/2008.
- Dekeuwer-Défossez, Françoise (2001): *Pacs et famille*, en *Dalloz doctrine de droit civil*, número 529.
- Dekeuwer-Défossez, Françoise (2003): *Droit des personnes et de la famille: de 1804 au PACS (et au-delà...)*, en *Pouvoirs*, número 107, pp. 37-63.
- Del Águila M., Levy (2007): *Formas de la libertad, reconocimiento e igualdad: el seguimiento a una aporía comunitarista*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 30, pp. 35-56.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1972): *L'anti-oedipe*, Éditions de Minuit, París.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1980): *Mille plateaux*, Éditions de Minuit, París.
- Dent, Nicholas (1988): *Rousseau and respect for others*, en Mendus, Susan: *Justifying toleration*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 115-135.
- Derosier, Jean-Philippe (2004): *La Cour Constitutionnelle allemande et le port du voile. Commentaire de l'arrêt du 24 septembre 2003*, en *Revue française de droit constitutionnel*, número 58-2, pp. 439-447.
- Devlin, Patrick (1965): *The enforcement of morals*, Oxford University Press, Londres.
- Diago Diago, María del Pilar (2001): *Respeto a la identidad cultural, derecho a la vida privada y familiar. Una aproximación de derecho internacional privado*, en Fernández Sola, Natividad; Calvo García, Manuel: *Inmigración y derechos*, Mira Editores, pp. 195-214.
- Diago Diago, María del Pilar (2010): *La 'kafala' islámica en España*, en *Cuadernos de derecho transnacional*, número 2-1, pp. 140-164.
- Díaz-Salazar, Rafael (1990): *Política y religión en la España contemporánea*, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, número 52, pp. 65-85.
- Díaz-Salazar, Rafael (1993): *La transición religiosa de los españoles*, en Díaz-Salazar, Rafael; Giner, Salvador: *Religión y sociedad en España*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 93-132.
- Díaz-Salazar, Rafael (2007): *Democracia laica y religión pública*, Santillana, Madrid.
- Díaz-Salazar, Rafael (2008a): *España laica*, Espasa, Madrid.
- Díaz-Salazar, Rafael (2008b): *Laicismos europeos y nuevos debates sobre la laicidad*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 31, pp. 65-84.
- Díaz-Salazar, Rafael (2008c): *La cohesión social y las formas públicas de la religión en las sociedades contemporáneas*, en Bericat Alastuey, Eduardo: *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla.
- Dickens, A. G.; Powell, Kenneth; Tonkin, John M. (1985): *The Reformation in Historical Thought*, Harvard University Press, Massachusetts.
- Diderot, Denis ([1765]2011): *Intolérance*, en *Encyclopédie (Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers)*, <<http://alembert.fr/>>.
- Dieckhoff, Alain (1990): *Les logiques de l'émancipation et le sionisme*, en Birnbaum, Pierre: *Histoire politique des juifs de France*, Presses de Science Po, París, pp. 163-181.

## Referencias bibliográficas

- Digoix, Marie (2008): Scandinavie. *Le concept nordique d'égalité entre différenciation et universalisme*, en Descoutures, Virginie: *Mariages et homosexualités dans le monde*, Autrement, París, pp. 18-33.
- Digoix, Marie; Festy, Patrick (2004): *Same-sex couples, same-sex partnerships and homosexual marriages. A focus on cross-national differentials*, Institut National d'Études Démographiques.
- Dobbelaere, Karel ([1981]1994): *Secularización: un concepto multidimensional*, Universidad Iberoamericana, México.
- Dobbelaere, Karel (1999): *Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization*, en *Sociology of Religion*, número 60-3, pp. 229-247.
- Dobbelaere, Karel (2006): *Bryan Wilson's Contribution to the Study of Secularization*, en *Social Compass*, número 53-2, pp. 141-146.
- Dobbelaere, Karel (2009): *China Challenges Secularization Theory*, en *Social Compass*, número 56-3, pp. 362-370.
- Donegani, Jean-Marie (2008): *Identités contemporaines, traditions, communautés, sociétés. Entretien par Alain Thomasset*, en *Revue d'éthique et de théologie morale*, número 251, pp. 51-64.
- Dow, James W. (2007): *A Scientific Definition of Religion*, en *Anpere.net*, 19/02/2007.
- Dubet, François (2010): *Déclin de l'institution et / ou néolibéralisme?*, en *Éducation et sociétés*, número 25, pp. 17-34.
- Dubois, Jean-Pierre (2005): *Pluralisme, laïcité, sphères publiques et sphère privée*, en *Archives de philosophie du droit*, número 49, pp. 171-184.
- Dubuisson, Daniel (2003): *The western construction of religion: Myths, knowledge, and ideology*, The Johns Hopkins University Press, traducción de William Sayers.
- Dubuisson, Daniel (2006): *Response*, en *Religion*, número 36, pp. 165-178.
- Dufour, Alain (1991): *La notion de liberté de conscience chez les réformateurs*, en Guggisberg, Hans R.; Lestringant, Frank; Margolin, Jean-Claude: *La liberté de conscience (XVIe - XVIIe siècles)*, Librairie Droz, Ginebra, pp. 15-20.
- Dumont, Hugues; Delgrange, Xavier (2008): *Le principe de pluralisme face à la question du voile islamique en Belgique*, en *Droit et société*, número 68-1, pp. 75-108.
- Dupré, Wilhem (2006): *Critique and challenge: some remarks on Daniel Dubuisson's critique of the concept of religion*, en *Religion*, número 36, pp. 140-146.
- Durand, Jean-Paul (2003): *Code civil et droit canonique*, en *Pouvoirs*, número 107, pp. 59-79.
- Durham, W. Cole Jr (1994): *Bases para un estudio comparativo sobre libertad religiosa*, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, número 10, pp. 465-488.
- Durham, W. Cole Jr; Smith, Robert T. (2010): *Religion and the State in the United States at the Turn of the Twenty-first Century*, en Ferrari, Silvio; Cristofori, Rinaldo: *Law and Religion in the 21st Century*, Ashgate, Inglaterra – USA, pp. 79-110.

## Referencias bibliográficas

- Durkheim, Émile ([1912]2008): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, París.
- Dworkin, Ronald (1981a): *What is equality? Part 1: Equality of resources*, en *Philosophy and Public Affairs*, número 10-4, pp. 283-345.
- Dworkin, Ronald (1981b): *What is equality? Part 1: Equality of welfare*, en *Philosophy and Public Affairs*, número 10-3, pp. 185-246.
- Dworkin, Ronald (1982): *Why Liberals Should Believe in Equality*, en *The New York Review of Books*, número 30-1, pp. 32-34.
- Dworkin, Ronald (2000): *Affirmative action: Is it fair?*, en *The Journal of Blacks in Higher Education*, número 28, pp. 79.
- Dworkin, Ronald (2006): *Diseño inteligente, juramento de lealtad y matrimonio homosexual. Tres preguntas para Estados Unidos*, en *Claves de razón práctica*, número 167, pp. 4-9.
- Dworkin, Ronald (2011): *The Court's Embarrassingly Bad Decisions*, en *The New York Review of Books*, 26/05/2011.
- Eberhard, Christoph (2010): *Más allá de una antropología de los derechos humanos: ¿los horizontes del diálogo intercultural y del reino de Shambhala?*, en *Revista de Antropología Social*, número 19, pp. 221-251.
- Eberle, Chris; Cuneo, Terence (2008): *Religion and Political Theory*, en Zalta, Edward N.: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <plato.stanford.edu>.
- Edwards, David (1988): *Toleration and Mill's liberty of thought and discussion*, en Mendus, Susan: *Justifying toleration*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 87-114.
- Edwin, Keith (1998): *Freedom of religion and conscience in the English Courts*, en Martínez-Torrón, Javier: *La libertad religiosa y de conciencia ante la justicia constitucional*, Comares, Granada, pp. 255-261.
- Egido López, Teófanos (1992): *Las reformas protestantes*, Síntesis, Madrid.
- Ehler, Sidney (1966): *Historia de las relaciones entre iglesia y Estado*, Rialp, Madrid, traducción de Dolores Sánchez Aleu.
- Eisenstadt, Shmuel (1987a): *Patterns of Modernity. Vol. I: The West*, Frances Pinter Public, Londres.
- Eisenstadt, Shmuel (1987b): *Patterns of Modernity. Vol. II: Beyond the West*, Frances Pinter Public, Londres.
- Eisenstadt, Shmuel (2004): *La modernité multiple comme défi à la sociologie*, en *La Découverte*, número 24, pp. 189-204.
- Elbaz, Mikhaël; Helly, Denise (1996): *Modernidad y postmodernidad de las identidades nacionales*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 7, pp. 72-92.
- Eliade, Mircea (1971): *La nostalgie des origines*, Gallimard, París.
- Eliade, Mircea; Couliano, Iván P. (1992): *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, traducción de Isidro Arias.

## Referencias bibliográficas

- Eliade, Mircea; Kitagawa, Joseph (1986): *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Barcelona.
- Elósegui Itxaso, María (1999): *Una apuesta por el interculturalismo contra el multiculturalismo*, en *Razón práctica y multiculturalismo: Actas del 1er simposio internacional de filosofía y ciencias sociales*, pp. 63-82.
- Engler, Steven; Miller, Dean (2006): *Daniel Dubuisson: The Western Construction of Religion*, en *Religion*, número 36, pp. 119-178.
- Erasmus de Rotterdam ([1516]2007): *Educación del príncipe cristiano*, Tecnos, Madrid, traducción de Pedro Jiménez de Guijarro; Ana Martín.
- Esbeck, Carl H. (1994): *A Typology of Church-State Relations in Current American Thought*, en Lugo, Luis E.: *Religion, Public Life and the American Polity*, The University of Tennessee Press, Knoxville, pp. 3-34.
- Espada Ramos, María Luisa (2005): *Integración de las 'nuevas' minorías económicas y poliétnicas*, en AAVV: *Soberanía del Estado y derecho internacional: homenaje al profesor Juan Antonio Carrillo Salcedo*, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 511-527.
- Esquivel, Juan Cruz (2003): *Igreja Católica e Estado na Argentina e no Brasil. notas introdutórias para uma análise comparativa*, en *Ciencias Sociales y Religión*, número 5, pp. 191-223.
- Esquivel, Juan Cruz (2008): *Laicidad, secularización y cultura política: Las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina*, en *Laicidad y Libertades*, número 8, pp. 69-102.
- Esquivel, Juan Cruz (2010a): *Los espacios de laicidad en el Estado argentino*, en *2010 Congress of the Latin American Studies Association*, Toronto.
- Esquivel, Juan Cruz (2010b): *Influencia religiosa en las Constituciones provinciales*, en *Argentina Laica*, <[www.argentina-laica.org](http://www.argentina-laica.org)>.
- Esquivel, Juan Cruz (2010c): *Zonceras en el debate sobre matrimonio igualitario*, en *Argentina Laica*, <[www.argentina-laica.org](http://www.argentina-laica.org)>.
- Esteban Sánchez, Valeriano (2008): *La secularización en entredicho: La revisión de un debate clásico de la sociología*, en Bericat Alastuey, Eduardo: *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, pp. 293-309.
- Esteban Sánchez, Valeriano; López Sala, Ana (2009): *La crisis de los 'acomodos razonables' en Quebec: La comisión Bouchard-Taylor*, en *Revista Internacional De Filosofía Política*, número 33, pp. 191-209.
- Estruch, Joan (1994): *El mito de la secularización*, en Díaz-Salazar, Rafael; Velasco, Fernando: *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, pp. 266-280.
- Ettmueller, Eliane Ursula (2006): *Islam and Democracy*, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, número 3, pp. 16-29.
- Evans, Carolyn (2003): *Freedom of religion under the European Convention on Human Rights*, Oxford University Press, Oxford.

## Referencias bibliográficas

- Ewing, Keith (1998): *Freedom of Religion and Conscience in the English Courts*, en Martínez-Torrón, Javier: *La libertad religiosa y de conciencia ante la justicia constitucional*, Granada, pp. 255-260.
- Falk, Richard (1995): *On humane governance*, The Pennsylvania State University Press, Estados Unidos.
- Falk, Richard (1999a): *Predatory globalization*, Polity Press, Estados Unidos.
- Falk, Richard (1999b): *Una revisión del cosmopolitismo*, en Cohen, Joshua: *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'*, Paidós, pp. 67-76.
- Fatin-Rouge Stéfanini, Marthe; Philippe, Xavier (2011): *Commentaire de la décision du Conseil constitutionnel du 7 octobre 2010, n° 2010-613 DC, Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*, *Journal officiel du 12 octobre 2010*, p. 18345. en *Revue française de droit constitutionnel*, número 87-3, pp. 547-639.
- Feldblum, Chai R. (2006): *Moral conflict and liberty: Gay rights and religion*, en *Brooklyn Law Review*, número 72-1, pp. 61-109.
- Feldblum, Chai R. (2009): *The selling of proposition 8*, en *Harvard Gay and Lesbian Review*, January-February 2009.
- Fernández García, Eusebio (1993): *Conciencia y respeto al derecho*, en Peces-Barba, Gregorio: *Ley y conciencia. Moral legalizada y moral crítica en la aplicación del derecho*, Universidad Carlos III - Boletín Oficial del Estado, pp. 63-70.
- Fernández García, Eusebio (1999): *La declaración de 1948. Dignidad humana, universalidad de los derechos y multiculturalismo*, en De Lucas, Javier: *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, pp. 227-312.
- Fernández García, Eusebio (2010): *Algunas aporías de la educación para la ciudadanía*, en *Derechos y Libertades*, número 23, pp. 139-144.
- Fernández-Coronado González, Ana (2004): *El proceso de secularización del matrimonio*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- Fernández-Coronado González, Ana (2006): *La evolución jurídica del sistema matrimonial español desde la constitución de 1978 a la admisión del matrimonio homosexual*, en *Foro*, número 3, pp. 93-112.
- Fernández-Galiano, Antonio (1991): *Derecho natural*, Universitas, Madrid.
- Fernández-Galiano, Antonio; de Castro Cid, Benito (2001): *Lecciones de teoría del derecho y derecho natural*, Universitas, Madrid.
- Ferrari, Alessandro (2008): *Laïcité et multiculturalisme à l'italienne*, en *Archives des Sciences Sociales de Religions*, número 141-1, pp. 133-154.
- Ferrari, Silvio (1995): *Church and state in Europe. Common pattern and challenges*, en *European Journal for Church and State Research - Revue Européenne Des Relations Églises-État*, número 2, pp. 149-159.
- Ferrari, Vincenzo (1989): *Funciones del derecho*, Debate, Madrid.
- Ferrari, Vincenzo (2000): *Acción jurídica y sistema normativo*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Madrid.
- Ferrater Mora, José (1986): *Voz símbolo*, en Ferrater Mora, José: *Diccionario de filosofía*, Alianza, Madrid, pp. 387-388.



## Referencias bibliográficas

- Ferrer Ortiz, Javier (1994): *El sistema matrimonial*, en AAVV: *Tratado de derecho eclesiástico*, EUNSA, Pamplona, pp. 895-975.
- Ferrer Ortiz, Javier (2006): *Los derechos educativos de los padres en una sociedad plural*, en *Revista General De Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico Del Estado*, número 10.
- Festy, Patrick (2006): *Legal recognition of same-sex couples in Europe*, en *Populations*, número 61, pp. 417-463.
- Filoramo, Giovanni (2000a): Epílogo, en AAVV: *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona, pp. 409-420.
- Filoramo, Giovanni (2000b): *Las religiones de salvación: Monoteísmos y dualismos*, en AAVV: *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona, pp. 133-227.
- Filoramo, Giovanni (2001): *Diccionario Akal de las religiones*, Akal, Madrid.
- Finnis, John Mitchell (1980): *Natural law and natural rights*, Clarendon Press, Oxford.
- Fitzgerald, Timothy (1996): *Religion, philosophie and family resemblances*, en *Religion*, número 26, pp. 215-236.
- Fitzgerald, Timothy (2010): *La ideología de los estudios religiosos*, Mínimo Tránsito - Antonio Machado Libros, Madrid.
- Fix Zamudio, Héctor (1998): *Libertad religiosa en el sistema interamericano de protección de los derechos humanos*, en Martínez-Torrón, Javier: *La libertad religiosa y de conciencia ante la justicia constitucional. Actas del VIII congreso internacional de derecho eclesiástico del estado*, Comares, Granada, pp. 95-105.
- Flanagan, Kieran (2010): 'A secular age': an exercise in breach-mending, *New Blackfriars*, número 91, pp. 699-721.
- Flauss, Jean-François (2004): *Laïcité et convention européenne des droits de l'homme*, en *Revue De Droit Public*, número 2, pp. 317-329.
- Flores d'Arcais, Paolo (2008): *Onze thèse contre Habermas*, en *Le Débat*, número 5, pp. 16-26.
- Flores d'Arcais, Paolo (2009): *La insostenible distinción de Habermas*, en *Claves de Razón Práctica*, número 7, pp. 10-21.
- Fornés de la Rosa, Juan (2005). *La libertad religiosa en Europa*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 7.
- Fornés de la Rosa, Juan (2006): *Derecho matrimonial canónico*, Tecnos, Madrid.
- Fournier, Pascale (2011): *Borders and Crossroads: Comparative Perspectives on Minorities and Conflict of Laws*, en *Emory International Law Review*, número 25, pp. 987-1006.
- Fowler, Robert Booth (1994): *Religion and liberal culture: Unconventional partnership or unhealthy co-dependency*, en Lugo, Luis E.: *Religion, public life and american polity*, The University of Tennessee Press, Knoxville, pp. 201-221.
- Foyer, Jean (2004): *La genèse de la loi de séparation*, en *Archives de Philosophie du Droit*, número 48, pp. 75-83.
- Frazer, James ([1922]1987): *The golden bough: A study in magic and religion*, Macmillan, Londres.

## Referencias bibliográficas

- Freston, Paul (2006): *Christianity and Conflict in Latin America*, en Pew Forum on Religion and Public Life, <www.pewforumofreligion>.
- Freston, Paul (2010): *As duas transições futuras: Católicos, protestantes e sociedade na américa latina*, en *Ciencias Sociales y Religión*, número 12, pp. 13-30.
- Gall, Robert William (2003): *The past should not shackle the present: The revival of a legacy of religious bigotry by opponents of school choice*, en *New York University Annual Survey of American Law*, número 59, pp. 413-437.
- Galtung, Johan (1999): *Fundamentalismo USA: Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*, Icaria, Barcelona.
- García Garrido, José Luis (1994): *La educación durante el franquismo. Política educativa. Panorama general*, en AAVV: *Historia de la educación en España y América*, Fundación Santa María, Madrid, pp. 849-859.
- García Giráldez, Teresa (2000): *De la ciudadanía social a la ciudadanía diferenciada*, en *Cuadernos De Trabajo Social*, número 13, pp. 33-51.
- García Inda, Andrés (2001): *Materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos*, Dykinson, Madrid.
- García Inda, Andrés (2003): *El cosmopolitismo y las nuevas fronteras de la ciudadanía*, en Martínez de Pisón, José; Giró, Joaquín: *Inmigración y ciudadanía*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de la Rioja, Logroño, pp. 91-111.
- García Inda, Andrés (2008a): *Identidades y derechos colectivos*, en Susín Betrán, Raúl; San Martín Segura, David: *De identidades: Reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida*, Tirant lo Blanch, Valencia, pp. 75-100.
- García Inda, Andrés (2008b): *Sobre la laicidad*, en AAVV: *Entre la ética, la política y el derecho. Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, Dykinson, Madrid, pp. 581-601.
- García Inda, Andrés (2010): *El dios que se expresa y se esconde en sociedad. Notas sobre la relación entre sociología y religión*, en *Revista Aragón Teológico*, número 32, pp. 55-70.
- García Inda, Andrés (inédito): *Los símbolos religiosos en el ámbito público: Algunas reflexiones sobre el caso del pañuelo islámico*.
- García Martínez, Alfonso (2000): *Interculturalismo versus multiculturalismo*, en Bueno Abad, José Ramón: *Programas de inserción y exclusión social: Análisis comparado (España-Francia-Portugal)*, pp. 35-48.
- García, José Luis (2007): *Declinación de la religión en la Modernidad*, en *Revista Internacional de Sociología*, número 65-47, pp. 203-211.
- García-Pardo, David (2000): *La protección internacional de la libertad religiosa*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid.
- Garcimartín Montero, Carmen (2007): *Neutralidad y escuela pública: A propósito de la educación para la ciudadanía*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 14.
- Gargarella, Roberto (1999): *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México.

## Referencias bibliográficas

- Garrard-Burnett, Virginia (2006): *Christianity and Conflict in Latin America*, en Pew Forum on Religion and Public Life, <www.pewforumofreligion.org>.
- Garrido Gómez, María Isabel (2008a): *La complementariedad: entre la igualdad y la diferencia*, en *FRONESIS Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política*, número 15-2, pp. 69-98.
- Garrido Gómez, María Isabel (2008b): *El interculturalismo como propuesta de gestión de los derechos de las minorías culturales*, en Pérez de la Fuente, Oscar: *Una discusión sobre la gestión de la diversidad cultural*, Dykinson, Madrid, pp. 109-135.
- Garrido Gómez, María Isabel (2011): *En torno a la libertad ideológica y la objeción de conciencia*, en Garrido Gómez, María Isabel; Barranco Avilés, María del Carmen: *Libertad ideológica y objeción de conciencia. Pluralismo y valores en Derecho y Educación*, Dykinson, Madrid, pp. 15-32.
- Garzón Valdés, Ernesto (1992): 'No pongas tus sucias manos sobre Mozart'. *Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia*, en *Claves De Razón Práctica*, número 19, pp. 16-22.
- Garzón Valdés, Ernesto (2000): *El consenso democrático: Fundamento y límites del papel de las minorías*, en *Isonomía*, número 12, pp. 7-34.
- Garzón Valdés, Ernesto (2004): *El sentido actual de la tolerancia*, en *Claves De Razón Práctica*, número 147, pp. 10-18.
- Garzón Valdés, Ernesto (2008): *Identidad y tolerancia*, en Susín Betrán, Raúl; San Martín Segura, David: *De identidades: Reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida*, Tirant lo Blanch, Valencia, pp. 37-74.
- Gauchet, Marcel (1984): *Fin de la religion?*, en *Le Débat*, número 28, pp. 155-175.
- Gauchet, Marcel (1985): *Le désenchantement du monde*, Gallimard, París.
- Gauchet, Marcel (2001): *Croyances religieuses, croyances politiques*, en *Le Débat*, número 115, pp. 3-12.
- Gauchet, Marcel (2002): *Les deux sources du processus d'individualisation*, en *Le Débat*, número 119, pp. 133-137.
- Gauchet, Marcel (2003a): *La religión en la democracia*, El Cobre Ediciones, Barcelona.
- Gauchet, Marcel (2003b): *Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé*, en *La Découverte*, número 22, pp. 328-333.
- Gauchet, Marcel (2003c): *Ce que nous avons perdu avec la religion*, en *La Découverte*, pp. 314-317.
- Gaudemet, Jean (1987): *Le mariage en occident: les moeurs et le droit*, Les éditions du Cerf, París.
- Gaudreault-DesBiens, Jean-François (2009): *Religious Challenges to the Secularized Identity of an Insecure Polity: A Tentative Sociology of Québec's 'Reasonable Accommodation' Debate*, en Grillo, Ralph: *Legal practice and cultural diversity*, Ashgate, Farnham, pp. 151-176.
- Gavidia Sánchez, Julio V. (2001): *Uniones homosexuales y el concepto constitucional del matrimonio*, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, número 61, pp. 11-58.

## Referencias bibliográficas

- Gelli, María Angélica (2005): *Constitución de la nación argentina comentada y concordada*, La Ley, Buenos Aires.
- Gellner, Ernest (1994): *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Gentile, Jorge Horacio (2001): *La libertad religiosa y de culto en Argentina*, <www.calir.org.ar>.
- Gentile, Jorge Horacio (2005): *El sostenimiento del culto*, <www.calir.org.ar>.
- Gentile, Jorge Horacio (2007): *Por qué una ley de libertad religiosa*, en Bosca, Roberto: *La libertad religiosa en Argentina*, CALIR, pp. 47-82.
- George, Robert (1993): *Making men moral: Public liberties and civil moralities*, Clarendon Press, Oxford.
- George, Robert (2009): *Entre el derecho y la moral*, Aranzadi, Cizur Menor.
- Gerin, André (2010): *Interdiction du port du voile intégral: pour un Islam 'républicainement compatible'. Entretien avec André Gerin*, en *Regards sur l'actualité*, número 364.
- Gianformaggio, Letizia (1992): *El mal a tolerar, el bien de tolerar, lo intolerable*, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, número 11, pp. 43-70.
- Gianni, Mateo (2001): *¿Cuál podría ser la concepción liberal de ciudadanía diferenciada?* en De Lucas, Javier: *La multiculturalidad*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, pp. 13-58.
- Gianni, Mateo (2010): *Una visión de Europa occidental: reflexiones sobre la integración de los musulmanes en sociedades secularizadas*, en Ruiz Vieytez, Eduardo; Urrutia Asua, Gorka: *Derechos humanos y diversidad religiosa*, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Bilbao, pp. 81-104.
- Giddens, Anthony (1971): *Capitalism and modern social theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Giddens, Anthony (1992): *The consequences of modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Giménez Barbat, Teresa (2007): *La legalización de la poligamia*, en *Claves de razón práctica*, número 173, pp. 68-72.
- Giner de los Ríos, Francisco (1882): *Obras completas, VII, estudios sobre educación. La enseñanza confesional y la escuela*, Librería de Francisco de Góngora, Madrid.
- Giner, Salvador (1994): *La religión civil*, en Díaz-Salazar, Rafael; Giner, Salvador; Velasco, Fernando: *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 129-171.
- Giner, Salvador (1996): *Sociedad Civil*, en Díaz, Elías; Ruiz Miguel, Alfonso: *Filosofía política II. Teoría del Estado*, Trotta, Madrid, pp. 117-145.
- Giner, Salvador; Sarasa, Sebastián (1993): *Religión y modernidad en España*, en Díaz-Salazar, Rafael; Giner, Salvador: *Religión y sociedad en España*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 51-91.
- Gisel, Pierre (1997): *L'institutionnalisation moderne de la religion*, en *Revue de l'histoire des religions*, número 214, pp. 153-182.

## Referencias bibliográficas

- Glendinning, Tony; Bruce, Steve (2006): *New ways of believing or belonging: is religion giving way to spirituality?*, en *British Journal of Sociology*, número 57-3, pp. 399-414.
- Gokulsing, K. Moti (2008): *Without prejudice: an exploration of religious diversity, secularism and citizenship in England (with particular reference to the state funding of Muslim faith schools and multiculturalism)*, en *Journal of Education Policy*, número 21-4, pp. 459-470.
- Goldberg, Steven (2011): *The Coming Demise of the Crucifix*, en *Rutgers Journal of Law and Religion*, número 12, pp. 277-294.
- Gómez Sánchez, Yolanda (2008): *Libertad religiosa y derecho a la educación: un comentario sobre la asignatura: 'Educación para la ciudadanía y los derechos humanos'*, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, número 24, pp. 313-336.
- González Moreno, Beatriz (2002): *El tratamiento dogmático del derecho de libertad religiosa y de culto en la Constitución Española*, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, número 66, pp. 123-145.
- González-Varas Ibáñez, Alejandro (2009): *La educación para la ciudadanía: entre la objeción de conciencia y los recursos contencioso administrativos*, en *Anuario de Derechos Humanos*, número 10, pp. 331-388.
- Goody, Jack (2009): *Capitalism and Modernity: The Great Debate*, Polity Press, Cambridge.
- Goody, Jack (2009): *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, Universitat de Valencia, Valencia.
- Graziano, Manlio (2007): *L'Église Catholique et la théologie de la prospérité en Amérique Latine*, en *Outre-Terre*, número 18, pp. 55-85.
- Greenawalt, Kent (2009a): *Religion and the constitution. Volume I: Free exercise and fairness*, Princeton University Press, Princeton.
- Greenawalt, Kent (2009b): *Religion and the constitution. Volume II: Establishment and fairness*, Princeton University Press, Princeton.
- Greiner, Albert (1990): *L'enseignement de Luther sur le mariage*, en *Fac-Réflexion*, número 16, pp. 39-51.
- Greiner, Dominique (2006): *Le bien commun à l'épreuve es éthiques procédurales: pour une réinterprétation des sources théologiques*, en *Revue d'éthique et de théologie morale*, número 241, pp. 119-144.
- Grell, Ole Peter (1996): *Introduction*, en Grell, Ole Peter; Scribner, Bob: *Tolerance and intolerance in the European reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-12.
- Grell, Ole Peter; Scribner, Bob (1996): *Tolerance and intolerance in the European reformation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Grillo, Ralph (2009): *Cultural Diversity and the Law: Challenge and Accommodation*, en *Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, working papers*, número 14.

## Referencias bibliográficas

- Grillo, Ralph; et al. (2009): *Cultural Diversity: Challenge and Accomodation*, en Grillo, Ralph: *Legal practice and cultural diversity*, Ashgate, Farnham, pp. 9-30.
- Grocio, Hugo ([1627]2005a): *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, <www.gutenberg.org>.
- Grocio, Hugo ([1751]2005b): *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées*, <www.gutenberg.org>.
- Gros, Christian (2001): *Métissage et identité. La mosaïque des populations et les demandes ethniques*, en *Pouvoirs*, número 98-3, pp. 147-159.
- Guillermo de Ockham ([1339-1340]1992a): *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Tecnos, Madrid.
- Guillermo de Ockham ([1342]1992b): *Ocho cuestiones sobre la potestad del papa*, Tecnos, Madrid.
- Gunn, T. Jeremy (2004): *Religious Freedom and Laïcité: a Comparison of United States and France*, en *Brigham Young University Law Review*, Summer 2004, pp. 419-506.
- Gutiérrez del Moral, María Jesús (2010). *A propósito del velo islámico: ¿es posible una solución intercultural?*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 24.
- Gutiérrez Zuluaga, Isabel (1970): *Historia de la educación*, Iter Ediciones, Madrid.
- Haarscher, Guy (1997): *Tolerance of the Intolerant?* en *Ratio Juris*, número 10-2, pp. 236-246.
- Haarscher, Guy (2002): *Freedom of Religion in Context*, en *Brigham Young University Law Review*, número 1, pp. 269-282.
- Haarscher, Guy (2005): *La laïcité*, Presses Universitaires de France, París.
- Habchi, Sihem; Charai, Naima (2010): *Pour rester fidèle à ses valeurs, la gauche doit voter la loi sur la burqa*, en *Libération*, 13/07/2010.
- Háberle, Peter (2006): *Aspectos constitucionales de la identidad cultural*, en *Derechos y Libertades*, número 14, pp. 89-102.
- Habermas, Jürgen (1978): *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris.
- Habermas, Jürgen (1988a): *¿Cómo es posible la legitimidad por la vía de la legalidad?*, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, número 5, pp. 21-43.
- Habermas, Jürgen (1988b): *La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho*, en Habermas, Jürgen: *Ensayos políticos*, Ediciones Península, Madrid, pp. 51-71.
- Habermas, Jürgen (1992): *'L'espace public', 30 ans après*, en *Quaderni*, número 18, pp. 161-191.
- Habermas, Jürgen (1994a): *Derechos humanos y soberanía popular: las concepciones liberal y republicana*, en *Derechos y Libertades*, número 2-3, pp. 215-230.
- Habermas, Jürgen (1994b): *Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética?*, en *Isegoría*, número 10, pp. 107-116.

## Referencias bibliográficas

- Habermas, Jürgen (1994c): *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*, en AAVV: *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, pp. 107-148.
- Habermas, Jürgen (1999): *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México.
- Habermas, Jürgen (2000): *Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones*, en Habermas, Jürgen: *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona, pp. 169-198.
- Habermas, Jürgen (2003): *De la tolerancia a los derechos culturales*, en *Claves de razón práctica*, número 129, pp. 4-12.
- Habermas, Jürgen (2006): *Religion in the public sphere*, en *European Journal of Philosophy*, número 14-1, pp. 1-25.
- Habermas, Jürgen (2008): *La voz pública de la religión*, en *Claves de razón práctica*, número 180, pp. 4-6.
- Habermas, Jürgen (2009a): *¿Qué significa una sociedad postsecular? Una discusión sobre el Islam en Europa*, en Habermas, Jürgen: *¡Ay europa!* Trotta, Madrid, pp. 64-80.
- Habermas, Jürgen (2009b): *Repetita iuvant*, en *Claves de razón práctica*, número 190, pp. 7-10.
- Habermas, Jürgen (2011a): *"The Political": The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, en Mendieta, Eduardo; VanAntwerpen, Jonathan: *The power of religion in the public sphere*, Columbia University Press, New York, pp. 15-33.
- Habermas, Jürgen (2011b): *Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política*, en Mendieta, Eduardo; VanAntwerpen, Jonathan: *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, pp. 23-38.
- Habermas, Jürgen; Taylor, Charles; Calhoun, Craig (2011a): *Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor*, en Mendieta, Eduardo; VanAntwerpen, Jonathan: *The power of religion in the public sphere*, Columbia University Press, New York, pp. 60-69.
- Habermas, Jürgen; Taylor, Charles; Calhoun, Craig (2011b): *Diálogo entre Jürgen Habermas y Charles Taylor*, en Mendieta, Eduardo; VanAntwerpen, Jonathan: *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, pp. 61-68.
- Halman, Loek; Draulans, Veerle (2006): *How secular is Europe?*, en *British Journal of Sociology*, número 57-2, pp. 263-288.
- Halpérin, Jean-Louis (2006): *Les fondements historiques des droits de la famille en Europe*, en *Informations sociales*, número 129-1, pp. 45-55.
- Hamilton, Malcolm (1995): *The sociology of religion*, Routledge, Londres, Nueva York.
- Hamui Sutton, Alicia (2005): *Respuestas religiosas latinoamericanas a los ajustes socioculturales de la globalización*, en *Confines*, número 1/2, pp. 35-43.
- Harrington Watt, David (2010): *Muslims, Fundamentalists, and the Fear of the Dangerous Other in American Culture*, en *Journal of Religion and Society*, número 12

## Referencias bibliográficas

- Harrison, Victoria (2006): *The pragmatics of defining religion in a multi-cultural world*, en *International Journal for Philosophy of Religion*, número 59, pp. 133-152.
- Hart, Herbert Lionel Adolfus (1971): *Law, liberty and morality*, Oxford University Press, Oxford.
- Heal, Bridget; Grell, Ole Peter (2008): *The impact of the European reformation. Princes, clergy and people*, Ashgate, Hampshire.
- Held, David (1997): *La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona.
- Henrard, Kristin (2010): *Libertad de religión y minorías religiosas: ¿una adaptación adecuada de la diversidad religiosa?* en Ruiz Vieyetz, Eduardo; Urrutia Asua, Gorka: *Derechos humanos y diversidad religiosa*, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, pp. 247-276.
- Henri-Levy, Bernard (2010): *Sí a la ley del burka*, en *El País*, 21/02/2010.
- Hepple, Bob (2004): *Social and labour rights in a global context: international and comparative perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Herbrand, Cathy (2008): *Belgique. Les mutations du mariage et de la parenté*, en Descoutures, Virginie: *Mariages et homosexualités dans le monde*, París, pp. 34-43.
- Herrero Brasas, Juan A. (1997): *El matrimonio gay*, en *Claves de razón práctica*, número 73, pp. 42-54.
- Hervada, Javier (2001): *Elementos de derecho constitucional canónico*, Navarra Gráfica, Navarra.
- Hervada, Javier (2007): *Introducción al estudio del derecho canónico*, EUNSA, Pamplona.
- Hervada, Javier (2008): *El ordenamiento canónico: Aspectos centrales de la construcción del concepto*, EUNSA, Pamplona.
- Hervieu-Léger, Danièle (2001): *Pour une sociologie des 'modernités religieuses multiples': une autre approche de la 'religion invisible' des sociétés européennes*, en *Social Compass*, número 50-3, pp. 287-295.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005): *La religión, hilo de la memoria*, Herder, Madrid.
- Hervieu-Léger, Danièle (2010): *Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus*, en *L'année sociologique*, número 60, pp. 41-62.
- Hervieu-Léger, Danièle; Willaime, Jean-Paul (2001): *Sociologies et religions. approches classiques*, Presses Universitaires de France, París.
- Hill, B. Jessie (2010): *Of Christmas trees and Corpus Christi: Ceremonial deism and change in meaning over time*, en *Duke law journal*, número 59-4, pp. 705-770.
- Hill, Mark (2010): *Church and State in the United Kingdom: Anachronism or Microcosm?*, en Ferrari, Silvio; Cristofori, Rinaldo: *Law and religion in the 21st century*, Ashgate, UK - USA, pp. 199-209.
- Hillebrand, Ernst (2009): *L'Allemagne face à l'immigration et l'intégration*, en *Revue internationale et stratégique*, número 74-2, pp. 172-181.



## Referencias bibliográficas

- Hochmann, Thomas (2009): *Constitution et religion : analyse de la jurisprudence américaine relative au créationnisme*, en *Revue Française de Droit Constitutionnel*, número 80, pp. 765-787.
- Holloway, Carson (2009): *Same-sex Marriage and the Death of Tradition*, en First Things, <www.firstthings.com>.
- Höpfl, Harro (1991): *Luther and Calvin on secular authority*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hottelier, Michel (2007): *La loi fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe*, en *Revue Française de Droit Constitutionnel*, número 69, pp. 39-55.
- House, Josh (2008): *Prayer and Scripture Reading in Public Schools*, en Smith, Craig R.: *The first amendment and religion*, <www.firstamendmentstudies.org>, pp. 43-51.
- Hudson, David L. (2006): *Evolution vs. Creationism*, en *First Amendment Center*, <www.firstamendmentcenter.org>.
- Hugues, Aaron (2006): *Haven't we been here before? Rehabilitating 'religion' in light of Dubuison's critique*, en *Religion*, número 36, pp. 127-131.
- Hunter, Ian (2011): *Libertad religiosa y coacción racional. Thomasius y Locke sobre la tolerancia*, en Villaverde Rico, María José; Laursen, John Christian: *Forjadores de la tolerancia*, Tecnos, Madrid, pp. 116-140.
- Iannaccone, Laurence; Finke, Roger; Stark, Rodney (1997): *Deregulating religion: the economics of church and state*, en *Economic Inquiry*, número XXXV, pp. 350-364.
- Iannaccone, Laurence; Stark, Rodney; Finke, Roger (1998): *Rationality and the 'religious mind'*, en *Economic Inquiry*, número XXXVI, pp. 373-389.
- Iban, Iván C.; Prieto Sanchís, Luis; Mottilla de la Calle, Agustín (1997): *Derecho eclesiástico*, Mc Graw Hill, Madrid.
- Idriss, Mohammad Mazher (2006): *The defeat of Shabina Begum in the House of Lords*, en *Liverpool Law Review* (2006) 27:417-436, número 27, pp. 417-436.
- Iglesias, Pablo ([1910]1984): *El clericalismo en España*, publicado en *Vida Socialista*, Madrid, 18/09/1910, en Iglesias, Pablo: *Escritos políticos*, Sálvora, Madrid.
- Innerarity, Carmen (2005): *La polémica sobre los símbolos religiosos en Francia. La laicidad republicana como principio de integración*, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, número 11, pp. 139-161.
- Innerarity, Daniel (2004): *La gestión política del pluralismo*, en Aguirre Oráa, José María; Martínez de Pisón, José: *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, La Perla Ediciones, Logroño, pp. 25-36.
- Innerarity, Daniel (2006): *El nuevo espacio público*, Espasa Calpe, Madrid.
- Institute for Justice: *Bulletproofing school choice: how to write sound and constitutional legislation to expand educational opportunity*, <www.scribd.com>.
- Ireland, Rowan (1998): *A Pentecostal Latin America?*, en *The way*, número 38-4, pp. 209-220.

## Referencias bibliográficas

- Ireland, Rowan (1999): *Popular religions and the building of democracy in Latin America: saving the Tocquevillian parallel*, en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, número 41-4, pp. 111-136.
- Isambert, François-André (1976): *La sécularisation interne du christianisme*, en *Revue Française de Sociologie*, número 14-4, pp. 573-589.
- Isambert, François-André (1986): *Le 'Désenchantement du Monde': non sens ou renouveau du sens*, en *Archives des sciences sociales des religions*, número 61/1, pp. 83-103.
- Ishay, Micheline R. (2008): *The history of human rights*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres.
- Itzcovich, Giulio (2012): *Legal order, legal pluralism, fundamental principles. Europe and its law in three concepts*, en *European Law Journal*, número 18-3, pp. 358-384.
- Jelen, Ted G. (1998): *In Defense of Religious Minimalism*, en Segers, Mary C.; Jelen, Ted G.: *Wall of separation? Debating the public role of religion*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, USA, pp. 3-52.
- Jiménez de Guijarro, Pedro (2007): *Estudio preliminar a 'Educación del Príncipe Cristiano'*, en Erasmo de Rotterdam: *Educación del príncipe cristiano*, Tecnos, Madrid.
- Joas, Hans (2007): *Does Modernization lead to Secularization?*, en Kruij, Gerhard; Reifeld, Helmut: *Church and civil society*, Konrad Adenauer Stiftung, Alemania, pp. 19-28.
- Joppke, Christian (2010): *Veil. Mirror of identity*, Polity Press, Londres.
- Jordan, Karen (2009): *Church and State: the Origins and Implications of Separate Jurisdictional Spheres*, en *Rutgers Journal of Law and Religion*, número 11, pp. 62-132.
- Juárez, Rodrigo Santiago (2009): *La ciudadanía en el pensamiento liberal*, en *Derechos y Libertades*, número 21, pp. 95-116.
- Kamen, Henry (1987): *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Alianza, Madrid.
- Kaplan, Benjamin (2007): *Divided by faith : Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, Harvard University Press, Massachusetts.
- Kastoryano, Riva (1998): *La cuestión de la ciudadanía. Más allá de la sangre y la tierra*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 11, pp. 46-65.
- Kepel, Gilles ([1991]2005): *La revancha de dios*, Alianza, Madrid.
- Kessler, David (2002): *La laïcité*, en *Pouvoirs*, número 100, pp. 33-44.
- Kienzler, Klaus (2000): *El fundamentalismo religioso*, Alianza, Madrid.
- Kilani, Monder (2003): *Équivoques de la religion et politiques de la laïcité en Europe. Réflexions à partir de l'Islam*, en *Archives des sciences sociales des religions*, número 121, pp. 69-86.
- Kilani, Monder (2007a): *Dimensiones del pluralismo religioso*, en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, número 77, pp. 83-92.

## Referencias bibliográficas

- Kilani, Monder (2007b): *Europa entre la laicidad y el confesionalismo*, en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, número 77.
- Knoblauch, Hubert (2003): *Europe and Invisible Religion*, en *Social Compass*, número 50-3, pp. 267-274.
- Komer, Richard D. (2009): *School Choice and State Constitutions' Religion Clauses*, en *Journal of School Choice*, número 3-4, pp. 331-352.
- Komer, Richard D.; Neily, Clark (2007): *School choice and state constitutions: A guide to designing school choice programs*, <www.scribd.com>.
- König, Franz (1964): *Voz símbolo*, en König, Franz: *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona.
- Koubi, Geneviève (2004): *Vers une déconstruction du principe de laïcité ?*, en *Revue de droit public*, número 325-229
- Koussens, David (2009): *Neutrality of the State and Regulation of Religious Symbols in Schools in Quebec and France*, en *Social Compass*, número 56-2, pp. 202-213.
- Kreiss, Wilbert (2005): *Pastorale du mariage*, <www.egliseluthérienne.org>.
- Kritzer, Herbert M.; Richards, Marc J. (2003): *Jurisprudential Regimes and Supreme Court Decisionmaking: The Lemon Regime and Establishment Clause Cases*, en *Law and Society Review*, número 37-4, pp. 827-840.
- Kymlicka, Will (1991). *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford.
- Kymlicka, Will (1996a): *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México.
- Kymlicka, Will (1996b): *Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 7, pp. 20-54.
- Kymlicka, Will (2001): *Politics in the vernacular*, Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka, Will (2007): *Multicultural odysseys*, Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka, Will (2008): *The internationalization of minority rights*, en *International Journal of Constitutional Law*, número 6-1, pp. 1-32.
- Kymlicka, Will (2010): *Testing the Liberal Multiculturalist Hypothesis: Normative Theories and Social Science Evidence*, en *Canadian Journal of Political Science*, número 43-2, pp. 257-271.
- Kymlicka, Will (2011a): *New directions and issues for the study of ethnicity, nationalism and multiculturalism*, en *Ethnicities*, número 11-5, pp. 5-11.
- Kymlicka, Will (2011b): *Multicultural citizenship within multinational states*, en *Ethnicities*, número 11-3, pp. 281-302.
- Lacasta Zabalza, José Ignacio (2004): *Antipluralismo dominante y pluralismo conveniente*, en Aguirre Oráa, José María; Martínez de Pisón, José: *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, La Perla Ediciones, Logroño, pp. 37-56.
- Lacasta Zabalza, José Ignacio (2007): *¿Es posible un diálogo laico con la Iglesia Católica?*, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, número 24, pp. 277-303.
- Lacasta Zabalza (2011): *Notas sobre el pluralismo y la objeción de conciencia*, en Garrido Gómez, María Isabel; Barranco Avilés, María del Carmen: *Libertad*

## Referencias bibliográficas

- ideológica y objeción de conciencia. Pluralismo y valores en Derecho y Educación*, Dykinson, Madrid, pp. 57-76.
- Laclau, Ernesto (1995): *Universalismo, particularismo y el tema de la identidad*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 5, pp. 38-52.
- Lacroix, Xavier (2004): *Sur le 'mariage homosexuel'*, en *Études*, número 401, pp. 613-623.
- Lacroix, Xavier (2007): *Le mariage, une affaire privée?*, en *Études*, número 406, pp. 615-625.
- Lalivé d'Épinay, Christian (1967): *Changements sociaux et développement d'une secte: Le pentecôtisme au Chili*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 23, pp. 65-90.
- Lalivé d'Épinay, Christian (1970): *Les protestantismes latino-américains. Un modèle typologique*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 30, pp. 33-57.
- Lalivé d'Épinay, Christian (1971): *Religion, culture et dépendance en Amérique Latine*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 32, pp. 121-141.
- Lalivé d'Épinay, Christian (1974): *Elites protestantes, politique et procès de développement. Le cas d'Argentine*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 15-4, pp. 553-569.
- Lalivé d'Épinay, Christian (1981): *Dépendance sociale et religion. Pasteurs et protestantismes latino-américains*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 52-1, pp. 85-97.
- Lambert, Yves (1986): *Un paradigme inspiré de Weber*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 61, pp. 153-165.
- Lambert, Yves (1999): *Religion in modernity as a new axial age: Secularization or new religious forms?*, en *Sociology of Religion*, número 60-3, pp. 303-333.
- Lambert, Yves (2000a): *Formes religieuses caractéristiques de l'ultramodernité: France, Pays-Bas, Etats-Unis, Japon, analyses globales*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 109, pp. 2-5.
- Lambert, Yves (2000b): *Le rôle dévolu à la religion par les Européens*, en *Sociétés Contemporaines*, número 37-2, pp. 11-33.
- Lambert, Yves (2000c): *Religion, modernité, ultramodernité: Une analyse en terme de 'tournant axial'*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 109, pp. 1-21.
- Lambert, Yves (2004): *Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie*, en *Revue Française de Sociologie*, número 45-2, pp. 307-338.
- Lamine, Anne-Sophie (2010): *Les formes actuelles du retour du religieux*, en *Regards sur l'Actualité*, número 364.
- Lamrabet, Asma (2011): *El Corán y las mujeres*, Icaria, Barcelona.
- Lanshe, James (2009): *Morality and the rule of law in American jurisprudence*, en *Rutgers Journal of Law and Religion*, número 11, pp. 1-57.
- Lara, Philippe de (2001): *Comunidad y comunitarismo*, en Raymond, Philippe; Rials, Stéphane: *Diccionario Akal de filosofía política*, Akal, Madrid, pp. 126-131.

## Referencias bibliográficas

- Laughland, John (2006): *La fin de l'idéologie multiculturaliste au Royaume-Uni*, en *Outre-Terre*, número 17-4, pp. 83-89.
- Laursen, John Christian (2011): *Puntos ciegos en la teoría de la tolerancia: Milton, Spinoza, Locke y Bayle*, en Villaverde Rico, María José; Laursen, John Christian: *Forjadores de la tolerancia*, Tecnos, Madrid, pp. 25-41.
- Laycock, Douglas (2009): *The religious exemption debate*, en *Rutgers Journal of Law and Religion*, número 11, pp. 140-176.
- Le Tourneau, Dominique (2000): *L'église et l'état en France*, Presses Universitaires de France, París.
- Legarre, Santiago (2003): *Ensayo de delimitación del concepto de moral pública*, en XVII Jornadas de Filosofía Jurídica y Social.
- Lerner, Natan (2011): *Group rights and legal pluralism*, en *Emory International Law Review*, número 25, pp. 829-851.
- Leveleux-Teixeira, Corinne (2011): *Entre droit et religion: le blasphème, du péché de la langue au crime sans victime*, en *Revue de l'histoire des religions*, número 4, pp. 587-602.
- Levey, Geoffrey Brahm (2010): *Secularism and religion in a multicultural age*, en Levey, Geoffrey Brahm; Modood, Tariq: *Secularism, religion and multicultural citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-24.
- Lévi-Strauss, Claude ([1958]1980): *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, Claude ([1962]1974): *La pensée sauvage*, Plon, París.
- Lévy, Alma; Lévy, Lila (2004): *Des filles comme des autres. Entretiens avec Véronique Giraud e Yves Sintomer*, La Découverte, París.
- Levy, Leonard W. (1994): *The establishment clause*, The University of North Carolina Press, USA.
- Lewis, Frédérick (2010): *Symbolic conflict and the first amendment: US Supreme Court adjudication of the expression of condensation symbols*, en *Semiot Law*, número 23, pp. 207-220.
- Lida, Miranda (2009): *La Iglesia Católica en las más recientes historiografías de México y Argentina: religión, modernidad y secularización*, en *Historia Mexicana*, número 56-4, pp. 1393-1426.
- Lienhard, Marc (1991): *La liberté de conscience à strasbourg au XVIe siècle*. en Guggisberg, Hans R.; Lestringant, Frank; Margolin, Jean-Claude: *La liberté de conscience (XVIe - XVIIe siècles)*, Librairie Droz, Ginebra, pp. 39-54.
- Lilla, Mark (2003): *What is counter-enlightment?*, en *Transactions of the American Philosophical Society*, número 93-5, pp. 1-11.
- Lilla, Mark (2008): *La política de dios*, en *Claves de Razón Práctica*, número 180, pp. 14-21.
- Lilla, Mark (2010): *Religión, política y el occidente moderno*, en *Claves de Razón Práctica*, número 201, pp. 24-29.

## Referencias bibliográficas

- Linz, Juan (1993): *Religión y política en España*, en Díaz-Salazar, Rafael; Giner, Salvador: *Religión y sociedad en España*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 1-50.
- Linz, Juan (2006): *El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: La ideología-sucedáneo versus la religión-sucedáneo*, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, número 114, pp. 114-135.
- Lipovetsky, Gilles (1990): *Moeurs. Virage culturel, persistance du moi*, en *Le Débat*, número 60, pp. 233-237.
- Lipovetsky, Gilles (2003): *La société de l'hyperconsommation*, en *Le Débat*, número 124, pp. 74-98.
- Llamazares Calzadilla, María Cruz (2005): *Símbolos religiosos y administración pública: El problema en las aulas de centros públicos docentes*, en Llamazares Fernández, Dionisio: *Libertad de conciencia y laicidad en las instituciones y servicios públicos*, Dykinson, Madrid, pp. 277-300.
- Llamazares Fernández, Dionisio (1989): *Derecho eclesiástico del estado. Derecho de la libertad de conciencia*, Servicio de publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid.
- Llamazares Fernández, Dionisio (1995): *El sistema matrimonial español. Matrimonio civil, matrimonio religioso y matrimonio de hecho*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid.
- Llamazares Fernández, Dionisio (2005): *Laicidad, libertad de conciencia y acuerdos del Estado con las confesiones religiosas*, en Llamazares Fernández, Dionisio: *Libertad de conciencia y laicidad en las instituciones y servicios públicos*, Dykinson, pp. 7-32.
- Llamazares Fernández, Dionisio (2008): *Bioética, moral pública y derecho*, en AAVV: *Teoría de la justicia y derechos fundamentales. Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, Dykinson, Madrid, pp. 765-794.
- Llamazares Fernández, Dionisio (2010): *Educación para la ciudadanía democrática y objeción de conciencia*, Dykinson, Madrid.
- Llambías de Acevedo, Juan (1990): *Estudio preliminar*. en Alighieri, Dante: *De la monarquía*, Losada, Buenos Aires.
- Llano Torres, Ana (2009): *Pluralismo ético y derecho en la enseñanza de educación para la ciudadanía*, en *Laicidad y Libertades*, número 9, pp. 251-295.
- Lochak, Danièle (2009): *Les droits de l'homme*, La Découverte, París.
- Locke, John ([1663-1664]1999a): *Essays on the law of nature*, en Locke, John: *Political essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 79-133.
- Locke, John ([1667]1999b): *An essay on toleration*, en Locke, John: *Political essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 79-133.
- Locke, John ([1689]1998a): *A letter concerning toleration*, Pennsylvania State University, Pennsylvania.
- Locke, John ([1690]1998b): *Second essay: An essay concerning the true original extent and end of civil government*, Pennsylvania State University, Pennsylvania.

## Referencias bibliográficas

- López Alarcón, Mariano (2010): *Curso de derecho matrimonial canónico y concordado*, Tecnos, Madrid.
- López Caballero, Paula (2011): *Altérités intimes, altérités éloignées : la greffe du multiculturalisme en Amérique latine*, en *Critique internationale*, número 51-2, pp. 129-149.
- López Calera, Nicolás (2000): *¿Hay derechos colectivos?: Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Ariel, Barcelona.
- López Calera, Nicolás (2002): *El concepto de derechos colectivos*, en Calvo García, Manuel: *Identidades culturales y derechos humanos*, Dykinson, Madrid, pp. 49-79.
- López Castillo, Antonio (1999): *Acerca del derecho de libertad religiosa*, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, número 56, pp. 75-104.
- López Castillo, Antonio (2001): *Libertad de conciencia y de religión*, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, número 63, pp. 11-42.
- López Castillo, Antonio (2004): *A propósito de la neutralidad religiosa en el 25 aniversario de la Constitución española: un apunte crítico*, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, número 71, pp. 217-242.
- López Novo, Joaquín Pedro (2008a): *Laicidad y laicismos en España: ¿qué España laica?*, en *Mediterráneo Económico*, número 14, pp. 101-121.
- López Novo, Joaquín Pedro (2008b): *Religion, irreligion and democratic governance*, en *Mediterráneo Económico*, número 14
- López-Lozano, Carlos (2008): *Modelo actual de Estado confesional*, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, número 24, pp. 21-37.
- López-Sidro López, Ángel (2008): *La objeción de conciencia a la educación para la ciudadanía ante los tribunales superiores de justicia*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 17.
- López-Sidro López, Ángel; Palomino Lozano, Rafael (2011): *¿Cabe la discriminación positiva en relación con el factor religioso?*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 25.
- Lorcerie, Françoise (2010): *A French approach to minority Islam? A study in normative confusion*, en *Journal for International Migration and Integration*, número 11, pp. 59-72.
- Luckmann, Thomas (1967): *Invisible religion*, MacMillan, USA.
- Luckmann, Thomas (2003): *Transformations of religion and morality in modern Europe*, en *Social Compass*, número 50-3, pp. 275-285.
- Luckmann, Thomas (2008): *Reflexiones sobre religión y moralidad*, en Bericat Alastuey, Eduardo: *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, pp. 15-26.
- Lupu, Ira; Tuttle, Robert (2009): *A Clash of Rights? Gay Marriage and the Free Exercise of Religion. Interview by David Masci*, en *Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life*, <[www.pewforum.org](http://www.pewforum.org)>.

## Referencias bibliográficas

- Lutero, Martín ([1523]1986a): *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*, en Lutero, Martín: *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, pp. 21-66.
- Lutero, Martín ([1524]1986d): *Carta a los magistrados de todas las ciudades alemanas para que construyan y mantengan escuelas cristianas*, en Lutero, Martín: *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid.
- Lutero, Martín ([1525]1986b): *Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos*, en Lutero, Martín: *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, pp. 95-104.
- Lutero, Martín ([1525]1986c): *Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia*, en Lutero, Martín: *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, pp. 67-94.
- Lyon, Dawn; Spini, Debora (2004): *Unveiling the headscarf debate*, en *Feminist Legal Studies*, número 12-3, pp. 333-345.
- Liotard, Jean-François (1979): *La condition posmoderne : Rapport sur le savoir*, Éditions de Minuit, Paris.
- Liotard, Jean-François (1990): *La mainmise*, en *Cahiers Du Christianisme Social*, 25, 16-26.
- Liotard, Jean-François (1993): *Moralités posmodernes*, Galilée, París.
- Macey, Marie (2009): *Multiculturalism, religion and women*, Palgrave, Londres.
- MacIntyre, Alasdair (1984): *After virtue: a study in moral theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose justice? Which rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Maclure, Jocelyn (2005): *Entre le culturel et le civique : les voies (accidentées) de l'accommodement raisonnable*, en *Cités*, número 23-3, pp. 57-69.
- Madelin, Henri (2003): *Le retour du religieux dans la politique internationale*, en *Politique Étrangère*, número 3-4, pp. 803-818.
- Madison, James (1785): *Memorial and Remonstrance against Religious Assessments*, <<http://religiousfreedom.lib.virginia.edu>>.
- Maduro, Otto (2002): *On the theoretical politics of defining 'religion'*, en *Social Compass*, número 49, pp. 601-605.
- Maffesoli, Michel (2005): *Participation*, en *Sociétés*, número 88, pp. 15-24.
- Maffesoli, Michel (2006): *La société de consummation*, en *Sociétés*, número 94, pp. 9-17.
- Maffesoli, Michel (2011): *Tribalisme posmoderne*, en *Sociétés*, número 112, pp. 7-16.
- Malinowski, Bronislaw ([1948]1994): *Magia, ciencia, religión*, Ariel, Barcelona.
- Mallimaci, Fortunato (2007): *Crear y no crear: los universos religiosos y simbólicos en el Río de la Plata. La comparación entre Argentina y Uruguay*, en VII Jornadas de Sociología.
- Mallimaci, Fortunato (2008): *Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina*, en Blancarte, Roberto: *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, Colegio de México, México,



## Referencias bibliográficas

- Mallimaci, Fortunato (2010): *El rol de la jerarquía católica durante la discusión de la ley de matrimonio. Entrevista de Néstor Leone*, en <www.argentinaiaica.org>.
- Mallimaci, Fortunato; Donatello, Miguel Ángel; Cucchetti, Humberto Horacio (2006): *Religión y política: Discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo XX*, en *Estudios Sociológicos*, número XXIV-71, pp. 423-449.
- Mallimaci, Fortunato; Giménez Béliveau, Verónica (2007): *Creencias e increencias en el cono sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo privado*, en *Revista Argentina de Sociología*, número 5-9, pp. 44-63.
- Mantecón Sancho, Joaquín (1994): *La libertad religiosa como derecho humano*, en AAVV: *Tratado de derecho eclesiástico*, Universidad de Navarra, Pamplona.
- Mantecón Sancho, Joaquín (1996): *El derecho fundamental de libertad religiosa: Textos, comentarios y bibliografía*, EUNSA, Navarra.
- Mardones, José María (1988): *Posmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander.
- Mardones, José María (1996): *De la secularización a la desinstitucionalización religiosa*, en *Política y Sociedad*, número 22, pp. 123-135.
- Marshall, Jill (2008): *Women's right to autonomy and identity in European Human Rights Law: Manifesting one's religion*, en *Res Publica*, número 14-3, pp. 198-201.
- Marshall, Thomas ([1950]1983): *Citizenship and Social Class*, en Held, David: *States and societies*, Open University, Londres, pp. 249-260.
- Marsilio de Padua ([1324]1989): *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid.
- Marsilio de Padua ([1342]2005): *El defensor menor*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Martí Sánchez, José María (1993): *El concepto de laicidad y su evolución en el derecho francés*, en *Revista Española De Derecho Canónico*, 50pp. 251-278.
- Martí Sánchez, José María (2006): *La 'educación para la ciudadanía' en la ley orgánica de educación (una reflexión desde la libertad religiosa)*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 10.
- Martín Hernández, Francisco (1994): *La Iglesia y la Educación*, en AAVV: *Historia de la educación en España y América*, Fundación Santa María, Madrid, pp. 553-568.
- Martin, David ([1978]1993): *A general theory of secularization*, Aldershots, Gregg Revivals.
- Martin, David (1991): *Tongues of fire: The explosion of protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford.
- Martínez Blanco, Antonio (1999): *La secularización de la enseñanza*, Tecnos, Madrid.
- Martínez de Pisón, José (1990): *Equidad y la obediencia al derecho: una revisión de la teoría de John Rawls*, en AAVV: *XII Jornadas de Filosofía Jurídica y Social: obligatoriedad y derecho*, Universidad de Oviedo, Oviedo, pp. 293-314.
- Martínez de Pisón, José (1997): *Derechos humanos: Historia, fundamento y realidad*, Egido, Zaragoza.
- Martínez de Pisón, José (1998): *Políticas de bienestar: un estudio sobre los derechos sociales*, Tecnos, Madrid.

## Referencias bibliográficas

- Martínez de Pisón, José (2000a). *Constitución y libertad religiosa en España*, Universidad de La Rioja-Dykinson, Madrid.
- Martínez de Pisón, José (2000b): *El derecho a la libertad religiosa en la historia constitucional española*, en *Derechos y Libertades*, número 8, pp. 325-391.
- Martínez de Pisón, José (2001): *Tolerancia y derechos fundamentales*, Tecnos, Madrid.
- Martínez de Pisón, José (2002): *Poderes públicos y religión. El difícil compromiso con la libertad de conciencia*, en *REDUR*, número 0, pp. 87-99.
- Martínez de Pisón, José (2003): *El derecho a la educación y la libertad de enseñanza*, Dykinson, Madrid.
- Martínez de Pisón, José (2004a): *La (no) política de inmigración y el estado de derecho*, en *Cuadernos Electrónicos De Filosofía Del Derecho*, número 10.
- Martínez de Pisón, José (2004b): *La libertad de conciencia en la Constitución española*, en *REDUR*, número 2, pp. 59-63.
- Martínez de Pisón, José (2004c): *Tolerancia y derechos fundamentales*, en Aguirre Oráa, José María; Martínez de Pisón, José: *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, La Perla Ediciones, Logroño, pp. 135-160.
- Martínez de Pisón, José (2007): *Tolerancia y derechos en las sociedades multiculturales*, en Torres Aguilar, Manuel; Salazar Benítez, Octavio: *La inclusión del otro: Más allá de la tolerancia*, Universidad de Córdoba, Córdoba, pp. 159-194.
- Martínez de Pisón, José (2009): *Los derechos sociales: unos derechos controvertidos*, en Zapatero, Virgilio; Garrido Gómez, María Isabel: *Los derechos sociales como una exigencia de la justicia*, Universidad de Alcalá, Madrid, pp. 89-111.
- Martínez Gómez, María Isabel (2003): *Las parejas de hecho*, en *Saberes*, número 1.
- Martínez Selva, Manuel Jesús (2001): *Laicismo versus Confesionalismo-Clericalismo en la escuela española*, en *Eúphoros*, número 3, pp. 31-44.
- Martínez-Torrón, Javier (2005): *Las objeciones de conciencia de los católicos*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 9, pp. 1-35.
- Martín-Retortillo Baquer, Lorenzo (2007): *La afirmación de la libertad religiosa en Europa: de guerras de religión a meras cuestiones administrativas*, Thomson Civitas, Pamplona.
- Martín-Retortillo Baquer, Lorenzo (2008): *‘Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos’*, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, número 24, pp. 223-290.
- Martín-Retortillo Baquer, Lorenzo (2010): *Símbolos religiosos en actos y espacios públicos*, en *El Cronista Del Estado Social y Democrático De Derecho*, número 16, pp. 54-71.
- Marty, Martin E. (1988): *Fundamentalism as a social phenomenon*, en *Bulletin of the American Academy of Arts and Science*, número 42.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich ([varias fechas]2004a): *Sur la religion. Textes choisis, traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et Emile Bottigelli*, Les Classiques des

## Referencias bibliográficas

- Sciences Sociales - Bibliothèque P.-E. Boulet de l'Université de Québec à Chicoutimi, <<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>>.
- Marx, Karl ([1843]2004b): *La question juive*, Les Classiques des Sciences Sociales - Bibliothèque P.-E. Boulet de l'Université de Québec à Chicoutimi, <<http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>>.
- Masci, David (2009): *A Contentious Debate: Same-Sex Marriage in the U.S*, en *Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life*, <[www.pewforum.org](http://www.pewforum.org)>.
- Masci, David; Lozano-Bielat, Hope; Ralston, Michelle; Podrebarac, Elizabeth (2009): *Gay Marriage around the World*, en *Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life*, <[www.pewforum.org](http://www.pewforum.org)>.
- Masci, David; Merriam, Jessie (2009): *The Constitutional Dimensions of the Same-Sex Marriage Debate*, en *Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life*, <[www.pewforum.org](http://www.pewforum.org)>.
- Massini-Correas, Carlos I. (1996): *El iusnaturalismo actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.
- Mathieu, Bertrand (2010): *Burqa: Ce que dit vraiment la Constitution*, en *Libération*, 24/05/2010,
- Mazzenzio, Marcello (2000): *La historia de las religiones en la cultura moderna*; en AAVV: *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona, pp. 345-408.
- McCutcheon, Russell (1996): 'The common ground on which students of religions meet': *Methodology and theory within the IAHR*, en *Marburg Journal of Religion*, número 1-2, pp. 1-12.
- McCutcheon, Russell (2006): *The resiliency of conceptual anachronisms: On knowing the limits of 'the west' and religion*, en *Religion*, número 36, pp. 154-165.
- McGoldrick, Dominic (2006): *Human rights and religion: The Islamic headscarf debate in Europe*, Hart Publishing, Oregon.
- Médevielle, Geneviève (2009): *La loi naturelle selon benoît XVI*, en *Études*, número 410, pp. 353-364.
- Meer, Nasar; Martineau, Wendy; Thompson, Simon (2012): *Misrecognition and ethno-religious diversity*, en *Ethnicities*, número 12, pp. 131-141.
- Meer, Nasar; Modood, Tariq (2009): *The Multicultural State We're In: Muslims, 'Multiculture' and the 'Civic Re-balancing' of British Multiculturalism*, en *Political Studies*, número 57, pp. 473-497.
- Meer, Nasar; Modood, Tariq (2012): *Interculturalism, Multiculturalism or Both?*, en *Political Insight*, abril de 2012.
- Mendieta, Eduardo (2002): *Sociología y religión*, en Díez de Velasco, Francisco; García Bazán, Francisco: *El estudio de la religión*, Trotta, Madrid, pp. 109-119.
- Messner, Francis (1988): *Peut-on définir juridiquement la religion?*, en *L'Année Canonique*, número 31, pp. 321-342.
- Messner, Francis (1993): *Laïcité imaginée et laïcité juridique*, en *Le Débat*, número 77, pp. 77-83.
- Messner, Francis (1998): *La neutralité de l'État dans les pays de l'Union Européenne*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 101, pp. 27-29.

## Referencias bibliográficas

- Messner, Thomas (2010): *Religion and morality in the same-sex marriage debate*, en Backgrounder, número 2437, pp. 1-6.
- Mill, John Stuart ([1859]1991): *Sobre la libertad*, Espasa Calpe, Madrid.
- Mill, John Stuart ([1874]1986): *Sobre la utilidad social de la religión*, Alianza, Madrid.
- Miller, David (1997a): *Igualdad compleja*, en Miller, David; Walzer, Michael: *Pluralismo, justicia e igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México-Argentina-Brasil, pp. 257-292.
- Miller, David (1997b): *Introducción*, en Miller, David; Walzer, Michael: *Pluralismo, justicia e igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, Argentina, Brasil,
- Miller, John (1997a): *L'Europe protestante aux XVIe et XVIIe siècles*, Belin-De Boeck, París.
- Miller, John (1997b): *Les ambiguïtés du protestantisme*, en Miller, John: *L'Europe protestante aux XVI et XVII siècles*, Belin-De Boeck, París, pp. 7-30.
- Miller, Robert (2008): *Same-sex marriages, the courts, and the people*, en *First Things*, 12/06/2008.
- Millet, Olivier (1991): *Le thème de la conscience libre chez Calvin*, en Guggisberg, Hans R.; Lestringant, Frank; Margolin, Jean-Claude: *La liberté de conscience (XVIe - XVIIe siècles)*, Librairie Droz, Ginebra, pp. 21-37.
- Minow, Martha (2007a): *Religion and the burden of proof: Posner's economics and pragmatism in Metz v. Leininger*, en *Harvard Law Review*, número 120, pp. 1175-1186.
- Minow, Martha (2007b): *Should Religious Groups be Exempt from Civil Rights Laws?*, en *Harvard Law School Public Law Research Paper*, número 07-09, pp. 1-69.
- Miroshnikova, E. M. (2003): *Religious freedom in the context of separation: the case of modern Europe*, en *European journal for church and state research - Revue européenne des relations églises-état*, número 10, pp. 227-237.
- Modood, Tariq (2001): *Muslims in the west*, en *The Guardian*, 30/09/2001.
- Modood, Tariq (2005): *How to live with who we are*, en *The Guardian*, 21/06/2005.
- Modood, Tariq (2007): *Multiculturalism and nation building go hand in hand*, en *The Guardian*, 23/05/2007.
- Modood, Tariq (2008a): *Is multiculturalism dead?*, en *Public Policy Research*, número 15-2, pp. 84-88.
- Modood, Tariq (2008b): *Multiculturalism and groups*, en *Social and Legal Studies*, número 17, pp. 549-553.
- Modood, Tariq (2008c): *Within the law*, en *The Guardian*, 15/02/2008,
- Modood, Tariq (2009): *Moderate secularism and multiculturalism*, en *Politics*, número 29-1, pp. 71-76.
- Modood, Tariq (2010a): *Moderate secularism, religion as identity and respect for religion*, en *The Political Quarterly*, número 81-1, pp. 1-14.
- Modood, Tariq (2010b): *Multiculturalism is not dead in the UK*, en *The Guardian*, 06/10/2010.

## Referencias bibliográficas

- Modood, Tariq (2010c): *Muslims, religious equality and secularism*. en Levey, Geoffrey Brahm; Modood, Tariq: *Secularism, religion and multicultural citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 164-185.
- Modood, Tariq (2010d): *We need a multiculturalism of hope*, en *The Guardian*, 24/09/2010.
- Modood, Tariq (2011): *Multiculturalism: Not a minority problem*, en *The Guardian*, 07/02/2011.
- Modood, Tariq; Connor, Helen (2004): *Mixed messages*, en *The Guardian*, 13/07/2004.
- Modood, Tariq; Meer, Nasar (2012): *Framing Contemporary Citizenship and Diversity in Europe*, en Triandafyllidou, Anna; Modood, Tariq; Meer, Nasar: *European multiculturalisms. Cultural, Religious and Ethnic Challenges*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 33-60.
- Modood, Tariq; Shiner, Michael (2002): *Favourite colours*, en *The Guardian*, 25/06/2002.
- Moens, Gabriël A. (2004): *The menace of neutrality in religion*, en *Brigham Young University Law Review*, Summer 2004, pp. 535-574.
- Monsma, Stephen V. (1995): *Positive neutrality: Letting religious freedom ring*, Baker Books, Grand Rapids, USA.
- Montejano, Bernardino; Casanova de Cabriza, Alicia N. (1978): *Curso de derecho natural*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.
- Montero, Feliciano (1994): *El episcopado ante la enseñanza*, en AAVV: *Historia de la educación en España y América*, Fundación Santa María, Madrid, pp. 279-287.
- Montesinos Sánchez, Nieves (2006): *Matrimonio y homosexualidad*, en *Feminismo/s*, número 8, pp. 159-180.
- Moreno Antón, María (2006): *Proyección multicultural de la libertad religiosa en el ámbito escolar*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 10.
- Moreno Antón, María (2009): *Minoría de edad y libertad religiosa: Estudio jurisprudencial*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 19.
- Moreno Botella, Gloria (2002): *Libertad religiosa y sistemas matrimoniales en el derecho comparado*, en *Revista Jurídica de la Universidad Autónoma de Madrid*, número 7, pp. 687-691.
- Morris, Brian (1995): *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Paidós, Barcelona.
- Motilla de la Calle, Agustín (2008): *Estado laico y libertad religiosa*, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, número 24, pp. 67-84.
- Mouzelis, Nicos (2012): *Modernity and the secularization debate*, en *Sociology*, número 46, pp. 207-223.
- Müller, Christoph (1982): *Reflexiones críticas en torno a las relaciones entre la religión y el Estado*, en *Revista de Estudios Políticos*, número 30, pp. 41-80.
- Muhlmann, Géraldine; Zalc, Claire (2008): *La laïcité, de la IIIe à la Ve République*, en *Pouvoirs*, número 126, pp. 101-114.

## Referencias bibliográficas

- Murphy, Michael (2012): *Multiculturalism. A critical introduction*, Routledge, Nueva York-Londres.
- Naïr, Sami (1995): *En el nombre de dios*, Icaria, Barcelona.
- Naïr, Sami (2007): *El velo*, en *Foreign Policy Edición Española*, número 21, pp. 16-22.
- Naïr, Sami (2010a): *Laicidad y 'burka'*, en *El País*, 19/06/2010.
- Naïr, Sami (2010b): *La Europa mestiza*, en *Claves de Razón Práctica*, número 205, pp. 46-53.
- Naïr, Sami (2010c): *Burka*, en *El País*, 27/02/2010.
- Navarro Floria, Juan G. (2000): *Panorama del derecho eclesiástico argentino*, en CALIR, <www.calir.org.ar>.
- Navarro Floria, Juan G. (2002): *Religious freedom in the Argentine Republic: Twenty years after the declaration on the elimination of intolerance and religious discrimination*, en *Brigham Young University Law Review*, número 2, pp. 341-352.
- Navarro Floria, Juan G. (2004a): *Matrimonio civil y matrimonio religioso en Argentina*, en Instituto de Derecho Eclesiástico, <www.calir.org.ar>.
- Navarro Floria, Juan G. (2004b): *La presencia de ministros de culto en actos o espacios públicos*, en IV Coloquio del Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa.
- Navarro Floria, Juan G. (2005a): *Algunas cuestiones actuales de derecho eclesiástico argentino*, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, número 21, pp. 301-323.
- Navarro Floria, Juan G. (2005b): *El anteproyecto 2005 de ley de registro de organizaciones religiosas*, <www.libertadreligiosa.net>.
- Navarro Floria, Juan G. (2006a): *Iglesias, medios de comunicación y libertad religiosa en Argentina*, en VI Coloquio del Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa.
- Navarro Floria, Juan G. (2006b): *La objeción de conciencia en la Argentina*, en Martín Sánchez, Isidoro; Navarro Floria, Juan G.: *La libertad religiosa en España y Argentina*, Fundación Universitaria Española, pp. 314-326.
- Navarro Floria, Juan G. (2007a): *El financiamiento de las confesiones religiosas en la República Argentina*, en CALIR, <www.calir.org.ar>.
- Navarro Floria, Juan G. (2007b): *La libertad religiosa en el derecho privado*, en Bosca, Roberto; Navarro Floria, Juan G.: *La libertad religiosa en el derecho argentino*, CALIR, Buenos Aires, pp. 243-264.
- Navarro Floria, Juan G. (2010): *Religions and law: Current challenges in Latin America*, en Ferrari, Silvio; Cristofori, Rinaldo: *Law and religion in the 21st century*, Ashgate, UK - USA, pp. 111-127.
- Navarro Floria, Juan G. (2011): *Presente y desafíos del derecho eclesiástico en la Argentina*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 27.
- Navarro, Pablo Eugenio (1993): *Reflexiones acerca del concepto de tolerancia*, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, número 13, pp. 277-284.

## Referencias bibliográficas

- Navarro-Valls, Rafael (1995): *Matrimonio y derecho*, Tecnos, Madrid.
- Navarro-Valls, Rafael (2005): *La objeción de conciencia a los matrimonios entre personas del mismo sexo*, en *Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y Derechos Humanos*, número 53, pp. 259-292.
- Navarro-Valls, Rafael (2007): *Estabilidad del matrimonio y defensa legal de la heterosexualidad*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 14.
- Navarro-Valls, Rafael; Palomino Lozano, Rafael (1994): *Las objeciones de conciencia*, en AAVV: *Tratado de derecho eclesiástico*, EUNSA, Pamplona, pp. 1089-1158.
- Negrín Fajardo, Onorio (1985): *Laicismo y educación*, en Escolano Benito, Agustín: *Historia de la educación. Volumen 2: la educación conemporánea*, Anaya, Madrid, pp. 206-207.
- Nichols, Joel (2011): *Religion, Marriage, and Pluralism*, en *Emory International Law Review*, número 25, pp. 967-985.
- Niebuhr, Helmut Richard (1959): *The social sources of denominationalism*, Meridian Books, Nueva York.
- Nieto Núñez, Silverio (2008): *El modelo actual de cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas*, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, número 24, pp. 39-66.
- Nino, Carlos Santiago (1991): *The epistemological moral relevance of democracy*, en *Ratio Juris*, número 4-1, pp. 63-85.
- Nino, Carlos Santiago (2007): *Derecho, moral y política. II: fundamentos del liberalismo político, derechos humanos y democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona.
- Novak, Michael (2004): *What marriage is*, en *Public Interest*, número 156, pp. 24-30.
- Novak, Michael (2006): *Faith and American founding: Illustrating religion's influence*, en *First principles series - The Heritage Foundation*, número 7, pp. 1-7.
- Nozick, Robert (2003): *Anarchy, state and utopia*, Blackwell, Oxford.
- Nussbaum, Martha C. (1999a): *Patriotismo y cosmopolitismo*, en Cohen, Joshua: *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'*, Paidós, pp. 13-32.
- Nussbaum, Martha C. (1999b): *Réplica*, en Cohen, Joshua: *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'*, Paidós, pp. 159-174.
- Nussbaum, Martha C. (2001): *El cultivo de la humanidad: Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona.
- Nussbaum, Martha C. (2002): *Introduction to the Symposium on Eva Kittay's 'Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency'*, en *Hypatia*, número 17-3, pp. 194-199.
- Nussbaum, Martha C. (2004): *La intolerancia religiosa*, en *Foreign Policy Edición Española*, octubre-noviembre 2004, pp. 33-34.
- Nussbaum, Martha C. (2006): *Las fronteras de la justicia*, Paidós, Barcelona- Buenos Aires-México.

## Referencias bibliográficas

- Nussbaum, Martha C. (2008): *Libertad de conciencia: en defensa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa*, Tusquets, Barcelona.
- Nussbaum, Martha C. (2009): *Liberty of conscience. In defense of America's traditions of religious equality*, Basic Books, New York.
- Nussbaum, Martha C. (2010a) 'No hay razón para impedir a una mujer llevar el 'burka''. Entrevista de J. M. Martí Font, en *El País*, 29/06/2010.
- Nussbaum, Martha C. (2010b): *A right to marry?*, en *California Law Review*, número 98-3, pp. 667-696.
- Nussbaum, Martha C. (2011a): 'Vivir en democracia implica respetar el derecho de las personas a elegir estilos de vida con los que no estoy de acuerdo'' (Entrevista de Daniel Gamper Sachse), en Nussbaum, Martha C.: *Libertad de conciencia: El ataque a la igualdad de respeto*, Katz-Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, Buenos Aires-Barcelona, pp. 63-96.
- Nussbaum, Martha C. (2011b): *Libertad de conciencia: El ataque a la igualdad de respeto*. en Nussbaum, Martha C.: *Libertad de conciencia: El ataque a la igualdad de respeto*, Katz - Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, Buenos Aires - Barcelona, pp. 9-62.
- Nussbaum, Martha C. (2011c): *Reinventing the Civil Religion: Comte, Mill, Tagore, en Victorian Studies*, número 54-1, pp. 7-34.
- Oberman, Heiko A. (1996): *The travail of tolerance: Containing chaos in early modern Europe*, en Grell, Ole Peter; Scribner, Bob: *Tolerance and intolerance in the European reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 13-31.
- Okin, Susan Moller (1997): *Is multiculturalism bad for women?*, en *Boston Review*, número octubre / noviembre 1997.
- O'Leary, Joseph S. (2010): *La théologie catholique face au mariage homosexuel*, en *Cités*, número 44, pp. 27-43.
- Olivé, León (1999): *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, México.
- Olivetti, Marco (2009): *Principio de laicidad y símbolos religiosos en el sistema constitucional italiano: La controversia sobre la exposición del crucifijo en las escuelas públicas*, en *Revista Catalana De Dret Públic*, número 39, pp. 243-276.
- Olson, Theodore B. (2010): *The conservative case for gay marriage; why same-sex marriage is an American value*, en *Newsweek*, 18/01/2010.
- Ossenbach Sauter, Gabriela (1993): *Estado y educación en américa latina a partir de su independencia (siglos XIX y XX)*, en *Revista Iberoamericana De Educación*, número 1.
- Pace, Enzo (2003): *Politique de l'identité, religion et enjeu scolaire*, en *Archives Des Sciences Sociales Des Religions*, número 121, pp. 115-126.
- Pace, Enzo; Guolo, Renzo (2006): *Los fundamentalismos*, Siglo XXI, México - Buenos Aires - Madrid.
- Padilla Arroyo, Antonio (1999): *Secularización, educación y rituales escolares en el siglo XIX*, en *Alteridades*, número 9-18, pp. 101-113.
- Palomino Lozano, Rafael (2006): *El área de conocimiento 'sociedad, cultura y religión': Algunos aspectos relacionados con la libertad religiosa y de creencias*,



## Referencias bibliográficas

- en *Revista General De Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico Del Estado*, número 10.
- Palomino Lozano, Rafael (2007): *Religión y derecho comparado*, Iustel, Madrid.
- Parker Gumucio, Cristián (2005): *¿América latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente*, en *América Latina Hoy*, número 41, pp. 35-56.
- Peces-Barba, Gregorio (1988-1989): *Desobediencia civil y objeción de conciencia*, en *Anuario de Derechos Humanos*, número 5, pp. 159-176.
- Peces-Barba, Gregorio (1993a): *Derecho y derechos fundamentales*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Peces-Barba, Gregorio (1993b): *Introducción*, en Peces-Barba, Gregorio: *Ley y conciencia. Moral legalizada y moral crítica en al aplicación del derecho*, Universidad Carlos III-Boletín Oficial del Estado, Madrid, pp. 9-17.
- Peces-Barba, Gregorio (1996): *Ética, poder y derecho. Reflexiones ante el fin de siglo*, en AAVV: *Valores, derechos y estado a fines del siglo XX*, Dykinson-Universidad Carlos III, Madrid, pp. 253-363.
- Peces-Barba, Gregorio (1999): *Derechos sociales y positivismo jurídico: escritos de filosofía jurídica y política*, Universidad Carlos III y Dykinson, Madrid.
- Peces-Barba, Gregorio (2004): *La constitución española de 1978: Balance de sus 25 años*, en *REDUR*, número 2.
- Peces-Barba, Gregorio (2005): *La España civil*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Peces-Barba, Gregorio (2006): *El perfil del ciudadano*, en *El País*, 21/10/2006.
- Peces-Barba, Gregorio (2008a): *Reflexiones sobre la sentencia andaluza*, en *El País*, 07/04/2008.
- Peces-Barba, Gregorio (2008b): *Reflexiones sobre religión y laicidad*, en *Claves de Razón Práctica*, número 87, pp. 8-11.
- Peces-Barba, Gregorio; Fernández García, Eusebio; De Asís Roig, Rafael; Ansuátegui Roig, Francisco Javier (2007): *Educación para la ciudadanía y derechos humanos*, Espasa Calpe, Madrid.
- Peces-Barba, Gregorio; Prieto Sanchís, Luis (1998): *La filosofía de la tolerancia*, en Peces-Barba, Gregorio; Fernández García, Eusebio: *Historia de los derechos fundamentales. Tomo I*, Dykinson, Madrid, pp. 267-373.
- Pelletier, Denis (2000): *L'Europe des religions aujourd'hui*, en *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, número 66, pp. 5-12.
- Peña-Ruiz, Henri (2008): *Los retos del laicismo y su futuro*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 31, pp. 199-218.
- Peña-Ruiz, Henri; Tejedor de la Iglesia, César (2009): *Antología laica. 66 textos comentados para comprender el laicismo*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Pérez Álvarez, Salvador (2006): *El matrimonio entre personas del mismo sexo: ¿Una cuestión de inconstitucionalidad?*, en *Revista Electrónica de Estudios Internacionales*, número 12.
- Pérez de la Fuente, Oscar (2005): *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas-Dykinson, Madrid.

## Referencias bibliográficas

- Pérez Luño, Antonio-Enrique (2009): *Los derechos sociales y su significación actual*, en Zapatero, Virgilio; Garrido Gómez, María Isabel: *Los derechos sociales como una exigencia de la justicia*, Universidad de Alcalá, Madrid, pp. 37-58.
- Perry, Michael (2009): *USA: Religion as a basis of lawmaking?*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 146.
- Peters, F. E. (2007): *Los hijos de Abraham*, Laertes, Barcelona.
- Pew Forum on Religion and Public Life (2008): *US religious landscape survey*, <<http://religions.pewforum.org/>>.
- Pichardo Galán, José Ignacio (2008): *Espagne. Le mariage homosexuel au pays de la famille*, en Descoutures, Virginie: *Mariages et homosexualités dans le monde*, Autrement, París, pp. 62-71.
- Picontó Novales, Teresa (2000): *En las fronteras del derecho*, Dykinson, Madrid.
- Picontó Novales, Teresa (2001a): *Un análisis socio-jurídico del proceso de reforma de la normativa sobre parejas de hecho en España*, en *Abaco: Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, número 29-30, pp. 79-94.
- Picontó Novales, Teresa (2001b): *La regulación jurídica de las parejas de hecho en España: Un análisis socio-jurídico*, en *Revista de Educación*, número 325, pp. 57-78.
- Picontó Novales, Teresa (2005): *Cohabitation: The ideological debate in Spain*, en Maclean, Mavis: *Family law and family values*, Hart Publishing, pp. 221-240.
- Picontó Novales, Teresa (en prensa): *Religious freedom and protection of the right to life in minors: a case study*.
- Pope, Stephen J. (2006): *Argumentos del magisterio contra los 'matrimonios homosexuales': Un análisis ético y crítico*, en *Selecciones De Teología*, número 180, pp. 342-356.
- Portier, Philippe (2010): *L'état et la religion en France. Vers une laïcité de reconnaissance? Entretien avec Philippe Portier*, en *Regards Sur l'Actualité*, número 364.
- Poulat, Émile (1987): *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Éditions du Cerf, París.
- Poulat, Émile (2003): *Notre laïcité publique*, Berg International, París.
- Poupard, Paul (1987): *Voz 'símbolo'*, en Poupard, Paul: *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona.
- Pourtois, Hervé (2000): *La société libérale face au défi du pluralisme culturel*, en *Revue Philosophique de Louvain*, número 98-1, pp. 6-26.
- Powell, Kashif J. (2008): *Belief versus action in the free exercise of religion*, en Smith, Craig R.: *The first amendment and religion*, <[www.firstamendmentstudies.org](http://www.firstamendmentstudies.org)>, pp. 35-42.
- Prieto Sanchís, Luis (1989): *Libertad y derecho fundamental de libertad religiosa*, en Iban, Iván C.: *Libertad y derecho fundamental de libertad religiosa*, Revista de Derecho Privado, Madrid, pp. 205-212.

## Referencias bibliográficas

- Prieto Sanchís, Luis (1993): *Insumisión y libertad de conciencia*, en Peces-Barba, Gregorio: *Ley y conciencia. Moral legalizada y moral crítica en la aplicación del derecho*, Universidad Carlos III - Boletín Oficial del Estado, pp. 127-142.
- Prieto Sanchís, Luis (2005): *Religión y política (a propósito del estado laico)*, en *Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y Derechos Humanos*, número 53, pp. 113.138.
- Prieto, Vicente (2005): *Relaciones iglesia-Estado*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca.
- Prost, Alain (1992): *Éducation, société et politiques*, Seuil, París.
- Puelles Benítez, Manuel (1993): *Estado y Educación en las Sociedades Europeas*, en *Revista Iberoamericana de Educación*, número 1.
- Quiroga Lavié, H.; Benedetti, M. A.; Cenicacelaya, M. de las N. (2009): *Derecho constitucional argentino*, Rubinzal-Culzoni, Buenos Aires.
- Ramadan, Tariq (2011): *Mi visión del islam occidental*, Kairós, Barcelona.
- Ramoneda, Josep (2010): *Burka, no; oportunismo, tampoco*, en *El País*, 22/06/2010.
- Randaxhe, Fabienne (2004): *La religión en la sociedad estadounidense: Un asunto de derecho*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 24, pp. 77-94.
- Ratzinger, Joseph (1984): *Cristianismo y democracia pluralista. Acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del cristianismo*, en *Scripta Theologica*, número 16, pp. 815-829.
- Ratzinger, Joseph (2005): *Europa en la crisis de las culturas. Conferencia pronunciada en Subiaco el 01/04/2005*, <www.vatican.va>.
- Ratzinger, Joseph (2006): *Rencontre avec les représentants du monde des sciences. Université de Ratisbonne*, <www.vatican.va>.
- Ratzinger, Joseph (2010): *Lumière du monde: Le pape, l'église et les signes des temps. Entretien avec Peter Seewald*, Montrouge, Bayard.
- Rault, Wilfred (2007a): *Nouvelles formes d'union, nouveaux rituels*, en *Informations Sociales*, número 144, pp. 86-94.
- Rault, Wilfred (2007b): *Entre droit et symbole. Les usages sociaux du pacte civil de solidarité*, en *Revue Française de Sociologie*, número 48, pp. 555-586.
- Rault, Wilfred (2008): *Ce que le PACS fait au mariage gai et lesbien*, en Descoutures, Virginie: *Mariages et homosexualités dans le monde*, Autrement, París, pp. 117-125.
- Rawls, John ([1971]1980): *A theory of justice*, Harvard University Press, Massachusetts.
- Rawls, John (1979): *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México - Madrid - Buenos Aires.
- Rawls, John (1993): *Political liberalism*, Columbia University Press, Nueva York.
- Rawls, John (2001): *Justice as fairness. A restatement*, Harvard University Press, Massachusetts.
- Rawls, John (2002): *The law of peoples - The idea of public reason revisited*, Harvard University Press, Cambridge - Londres.

## Referencias bibliográficas

- Rawls, John (2003): *Justicia como equidad*, en *Revista Española de Control Externo*, número 5-13, pp. 129-158.
- Rawls, John (2009a): *A brief inquiry into the meaning of sin and faith*, Harvard University Press, Harvard.
- Rawls, John (2009b): *On my religion*, Harvard University Press, Harvard.
- Razavi, Shahra (2012): *Mariage fatal entre religion et politique: source d'écueils pour l'égalité des sexes*, en *Cahiers du genre*, número 3-1, pp. 5-26.
- Reina, Víctor; Martinell, Joseph María (1995): *Curso de derecho matrimonial*, Marcial Pons, Madrid.
- Relaño Pastor, Eugenia (2010): *Derechos (humanos) individuales y pluralismo religioso: Conflicto y propuestas*, en Ruiz Vieytez, Eduardo; Urrutia Asua, Gorka: *Derechos humanos y diversidad religiosa*, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Bilbao, pp. 212-246.
- Relaño Pastor, Eugenia; Garay, Alain (2006): *Los temores del Tribunal Europeo de Derechos Humanos al velo islámico: Leyla Sahin contra Turquía*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 12.
- Revenga Sánchez, Mighel (2011): *La libertad religiosa desde la Constitución*, <[www.fundaciongimenezabad.es](http://www.fundaciongimenezabad.es)>.
- Richet, Isabelle (2001): *La religion aux États-Unis*, Presses Universitaires de France, París.
- Richet, Isabelle (2003): *Les 'guerres scolaires' américaines: Les églises, la Cour Suprême et la religion dans les écoles*, en *Revue Française d'Études Américaines*, número 96, pp. 114-128.
- Richter, Mathias (2004): *En finir avec la culture dominante. À propos du débat allemand sur le voile*, en *Mouvements*, número 35-4, pp. 134-138.
- Riva, Virginie (2008): *Les débats intellectuels sur l'Europe au prisme du religieux en France et en Italie*, en *Politique européenne*, número 24-1, pp. 61-81.
- Rivero, Jean ([1949]2004): *La notion juridique de laïcité*, en *Archives de Philosophie du Droit*, número 48, pp. 257-264.
- Rivett, Julie M. (2008): *The first amendment and public religious displays: questions of government, god, place, and time*, en Smith, Craig R.: *The first amendment and religion*, <[www.firstamendmentstudies.org](http://www.firstamendmentstudies.org)>, pp. 17-27.
- Robbers, Gerhard (2005): *État et églises au sein de l'union européenne*, en Universidad De Trier, <<http://www.Uni-Trier.de/index.Php?id=25059&L=1>>.
- Rodríguez Santidrián, Pedro (1992): *Estudio preliminar a 'Sobre el gobierno tiránico del papa'*, Tecnos, Madrid.
- Rojo Álvarez-Manzaneda, María Leticia (2001): *El proceso de secularización del matrimonio en Portugal. Derecho de familia y libertad de conciencia en los países de la Unión Europea y el derecho comparado: Actas del IX congreso internacional de derecho eclesiástico del Estado*, San Sebastián.
- Romilly ([1765]2011): *Tolérance*, en *Encyclopédie (dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers)*, <<http://alembert.fr/>>.
- Rorty, Richard (2009): *Una ética para laicos*, Katz, Buenos Aires-Madrid.

## Referencias bibliográficas

- Rossano, Matt (2007): *Supernaturalizing social life*, en *Human Nature*, número 18, pp. 272-294.
- Rouland, Norbert (1999): *L'anthropologie juridique*, Presses Universitaires de France, París.
- Rousseau, Jean-Jacques ([1762]1985): *Du contrat social*, Gallimard, Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques ([1762]1990): *Emilio o de la educación*, Alianza, Madrid.
- Roy, Olivier (2006): *El islam en Europa: ¿una religión más o una cultura diferente?*, Complutense, Madrid.
- Roy, Olivier (2011): *Du rôle consensuel des experts. La norme religieuse dans l'espace public*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 155, pp. 11-19.
- Ruano Espina, Lourdes (2008): *Objeción de conciencia a educación para la ciudadanía*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 17.
- Ruano Espina, Lourdes (2009): *Las sentencias del Tribunal Supremo de 11 de febrero de 2009 sobre objeción de conciencia a EPC*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 20.
- Ruiz Berrio, Julio; Galino, Ángeles (1981): *L'éducation en Espagne*, en Mialaret, Gaston; Vial, Jean: *Histoire mondiale de l'éducation. Volume 3: De 1815 à 1845*, Presses Universitaires de France, París, pp. 197-218.
- Ruiz Miguel, Alfonso (1994): *Derechos liberales y derechos sociales*, en *Doxa*, número 15-16, pp. 651-674.
- Ruiz Miguel, Alfonso (2010): *Educación para la ciudadanía: Entre la neutralidad estatal y la objeción de conciencia*, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, número 26, pp. 107-146.
- Ruiz Miguel, Alfonso (2011): *Derecho, política y libertad religiosa*, <[www.fundacionjimenezabad.es](http://www.fundacionjimenezabad.es)>.
- Ruiz Vieytez, Eduardo (2009): *Crítica del acomodo razonable como instrumento jurídico del multiculturalismo*, en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, número 18, pp. 1-22.
- Ruiz Vieytez, Eduardo (2010): *Religiones, identidad y derechos humanos: cuestiones y debates para el siglo XXI*, en Ruiz Vieytez, Eduardo; Urrutia Asua, Gorka: *Derechos humanos y diversidad religiosa*, Diputación Foral de Guipúzcoa, pp. 22-49.
- Ryssdal, Rolv (1998): *Religious Freedom in the case law of the European Court of Human Rights*, en Martínez-Torrón, Javier: *La libertad religiosa y de conciencia ante la justicia constitucional*, Comares, Granada, pp. 87-93.
- Salazar Benítez, Octavio (2007): *Diversidad cultural y derechos fundamentales*, en *Revista de Derecho Migratorio y Extranjería*, número 16, pp. 47-71.
- Salazar Ugarte, Pedro (2007): *¿Existe el pensamiento laico?*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 30, pp. 81-90.
- Salter, Benson (2008): *Conceptualizing religion: Some recent reflections*, en *Religion*, número 38, pp. 219-225.

## Referencias bibliográficas

- Saler, Benson (2009): *Reply to Timothy Fitzgerald*, en *Religion*, número 39, pp. 198-199.
- Sánchez Martínez, M. Olga (2000): *Constitución y parejas de hecho*, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, número 58, pp. 45-69.
- Sandberg, Russell (2009): *The changing position of religious minorities in English law: The legacy of begum*, en Grillo, Ralph: *Legal practice and cultural diversity*, Ashgate, Farnham, pp. 267-298.
- Sandel, Michael J. (2008): *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, Marbot Ediciones, Barcelona.
- Santiago García, José (2002): *El proceso de secularización: Apuntes sobre el cambio histórico de la religión a la ciencia*, en *Revista Internacional de Sociología*, número 31, pp. 59-79.
- Sarter, Frédéric (2012): *Intégrer l'Islam à l'Europe? en Études*, número 416-1, pp. 45-56.
- Sartori, Giovanni (1997): *El pluralismo y sus interpretaciones*, en *Revista de Occidente*, número 188, pp. 131-147.
- Sartori, Giovanni (2001a): *La sociedad multiétnica: Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid.
- Sartori, Giovanni (2001b): *El islam y la inmigración*, en *Claves de Razón Práctica*, número 117, pp. 10-15.
- Savater, Fernando (1998): *¿Humanos o colectivos?*, en *El País*, 04/10/1998.
- Savater, Fernando (2007): *La política de los profetas*, en *Claves de Razón Práctica*, número 170, pp. 6-16.
- Savater, Fernando (2009): *¿Es tolerable la tolerancia religiosa?*, en *Letras Libres*, <www.letraslibres.com>.
- Savater, Fernando (2010a): *Prohibido permitir*, en *El País*, 30/06/2010.
- Savater, Fernando (2010b): *Los velos en danza*, en *El País*, 27/04/2010.
- Sayah, Jamil (2006): *La laïcité réaffirmée: La loi du 15 mars 2004*, en *Revue de Droit Public*, número 4, pp. 915-950.
- Scarpi, Paolo (2000): *Las religiones del mundo antiguo: Los politeísmos*, en AAVV: *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona.
- Schmitt, Annette (1992): *Las circunstancias de la tolerancia*, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, número 11, pp. 71.
- Schnapper, Dominique (1990): *Les juifs et la nation, Histoire politique des juifs de France*, Presses de Science Po, París, pp. 196-310.
- Schwartz, Rémy (2004): *La jurisprudence de la loi de 1905*, en *Archives De Philosophie Du Droit*, número 48, pp. 85-94.
- Schwartz, Rémy (2010): *Voile intégral, liberté individuelle et liberté religieuse. entretien avec rémy schwartz*, en *Regards Sur l'Actualité*, número 364.
- Scot, Jean-Paul (2007): *Liberté-égalité-laïcité. Genèse, caractères et enjeux de la loi de 1905*, en *Cahiers d'Histoire. Revue d'Histoire Critique*, número 100.

## Referencias bibliográficas

- Scott, Joan Wallach (2007): *The politics of the veil*, Princeton University Press, Princeton - Oxford.
- Segal, Robert A. (2006): Dubuisson's the western construction of religion, en Religion, número 36, pp. 119-178.
- Segers, Mary C. (1998): *In defense of religious freedom*, en Segers, Mary C.; Jelen, Ted G.: *Wall of separation? Debating the public role of religion*, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, pp. 53-114.
- Séguy, Jean (1986): *Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 61-1, pp. 127-138.
- Seymour, Michel (2012): *Peoples, political liberalism and religious diversity*, en *Ethnicities*, número 12, pp. 142-160.
- Shah, Prakash (2009): *Transforming to accomodate? Reflections on the shari'a debate in Britain*, en Grillo, Ralph; et al.: *Legal practice and cultural diversity*, Ashgate, Farnham, pp. 73-92.
- Silberman, Linda (2005): *Same-sex marriage: Refining the conflict of laws analysis*, en *University of Pennsylvania Law Review*, número 153, pp. 2195-2214.
- Simonutti, Luisa (2011): *Obsesión con la verdad: Paradojas de Pierre Bayle*, en Villaverde Rico, María José; Laursen, John Christian: *Forjadores de la tolerancia*, Tecnos, Madrid, pp. 141-163.
- Smith, Craig R. (2008): *Introduction: Religion in the new world*, en Smith, Craig R.: *The first amendment and religion*, <[www.firstamendmentstudies.org](http://www.firstamendmentstudies.org)>, pp. 1-7.
- Smith, Craig R.; West, Tim (2008): *Conclusion*, en Smith, Craig R.: *The first amendment and religion*, <[www.firstamendmentstudies.org](http://www.firstamendmentstudies.org)>, pp. 52-54.
- Solar Cayón, José Ignacio (1996): *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Dykinson, Madrid.
- Sousa Santos, Boaventura de (2006): *La debolezza dei diritti umani tra globalizzazioni rivali e la turbolenza nel rapporto sacro / profano*, en *Democrazia e Diritto*, número 2, pp. 45-62.
- Sousa Santos, Boaventura de (2007a): *Dos democracias, dos legalidades: El presupuesto participativo en Porto Alegre, Brasil*, en Sousa Santos, Boaventura de; Rodríguez Garavito, César A.: *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*, Anthropos Editorial, México,
- Sousa Santos, Boaventura de (2007b): *Más allá de la gobernanza neoliberal: El foro social mundial como legalidad y política cosmopolitas subalternas*, en Sousa Santos, Boaventura de; Rodríguez Garavito, César A.: *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*, Anthropos Editorial, México,
- Sousa Santos, Boaventura de; Rodríguez Garavito, César A. (2007c): *El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica*, en Sousa Santos, Boaventura de; Rodríguez Garavito, César A.: *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*, Anthropos Editorial, México,
- Souto Paz, José Antonio (1995): *Derecho eclesiástico del Estado: El derecho de la libertad de ideas y creencias*, Marcial Pons, Madrid.

## Referencias bibliográficas

- Souto Paz, José Antonio (2002): *Derecho matrimonial*, Marcial-Pons, Madrid, Barcelona.
- Spinoza, Benedictus de ([1670] 1986): *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid.
- Starck, Christian (1996): *Raíces históricas de la libertad religiosa moderna*, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, número 47, pp. 9-27.
- Starck, Christian (2003): *Éducation religieuse et Constitution*, en *Revue Française de Droit Constitutionnel*, número 53, pp. 17-32.
- Stark, Rodney (1999): *Secularization, R.I.P.* en *Sociology of Religion*, número 60-3, pp. 249-273.
- Steingress, Gerhard (2008): *Todo lo que existe no se desvanece en el aire. Sobre la religiosidad como forma ideológica de la ambivalencia*, en Bericat Alastuey, Eduardo: *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, pp. 135-147.
- Strauss, Leo (1989): *An introduction to political philosophy: Ten essays*, Wayne State University Press, Detroit.
- Strauss, Leo (1995): *Liberalism ancient and modern*, Chicago University Press, Chicago.
- Suárez Pertierra, Gustavo (2005): *Derecho matrimonial comparado*, Tirant lo Blanch, Valencia.
- Suárez, Francisco ([1613]1971): *Defensa de la fe católica frente a los errores del anglicanismo*, Centro de Estudios Políticos, Madrid.
- Sudre, Frédéric (1997): *La Convention Européenne des Droits de l'Homme*, Presses Universitaires de France, París.
- Sullivan, Winifred Fallers (2005): *Normative pluralism: Islam, religion and law in the twenty-first century*, en *Religion*, número 35, pp. 31-40.
- Susín Betrán, Raúl (2004): *Revisando tópicos. Diagnóstico y propuesta de tratamiento de las diferencias en las sociedades multiculturales*, en Aguirre Oráa, José María; Martínez de Pisón, José: *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, La Perla Ediciones, Logroño, pp. 161-196.
- Susín Betrán, Raúl (2008): *De cómo llegamos a ser ciudadanos (y de cómo pretenden convertirnos en súbditos)*, en AAVV: *Historia y filosofía política, jurídica y social. Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, Dykinson, Madrid, pp. 1017-1038.
- Sweetman, Brendan (2007): *Religion. Key concepts in philosophy*, Continuum, Londres.
- Tahon, Marie-Blanche (2005): *Mariage homosexuel, bimaternité et égalité: La loi québécoise instituant l'union civile*, en *Recherches Familiales*, número 2, pp. 115-120.
- Talisse, Robert B. (2012): *Pluralism and liberal politics*, Routledge, Nueva York-Londres.
- Taylor, Charles (1991): *The ethics of authenticity*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-Londres.
- Taylor, Charles (1994): *The politics of recognition*, en AAVV: *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, pp. 25-73.



## Referencias bibliográficas

- Taylor, Charles (1996): *Identidad y reconocimiento*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 7, pp. 10-19.
- Taylor, Charles (1999): *Por qué la democracia necesita el patriotismo*, en Cohen, Joshua: *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'*, Paidós, pp. 145-147.
- Taylor, Charles (2007): *A secular age*, The Belknap Press of Harvard, Cambridge-Massachusetts-Londres.
- Taylor, Charles (2010): *Foreword. What is secularism?*, en Levey, Geoffrey Brahm; Modood, Tariq: *Secularism, religion and multicultural citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. xi-xxii.
- Taylor, Charles (2011a): *Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo*, en Mendieta, Eduardo; VanAntwerpen, Jonathan: *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, pp. 39-60.
- Taylor, Charles (2011b): *Why we need a radical redefinition of secularism*, en Mendieta, Eduardo; VanAntwerpen, Jonathan: *The power of religion in the public sphere*, Columbia University Press, New York, pp. 34-59.
- Taylor, Charles (2011c): *Religion is not the problem*, en *Commonweal*, 25/02/2011.
- Taylor, Charles; Maclure, Jocelyn (2010): *Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte, París.
- Taylor, Charles; Maclure, Jocelyn (2011): *Laicidad y libertad de conciencia*, Alianza, Madrid.
- Taylor, Paul (2005): *Freedom of religion. UN and European human rights law and practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tebbe, Nelson; Widiss, Deborah A. (2010): *Equal access and the right to marry*, en *University of Pennsylvania Law Review*, número 158, pp. 1375-1449.
- Thiebaut, Carlos (1994): *Universalidad, pluralismo cultural e identidad moral. Entrevista de Carlos Gómez Sánchez*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 3, pp. 167-175.
- Thiebaut, Paul (2004): *La question juive et la crise française*, en *Le Débat*, número 131-4, pp. 35-53.
- Thomasius, Christian ([1705]1994): *Fundamentos de derecho natural y de gentes*, Tecnos, Madrid.
- Tietze, Nicola (2008): *L'institutionnalisation de l'Islam et l'intégration nationale en Allemagne*, en Capelle-Pogacean, Antonela : *Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel*, pp. 281-295.
- Tirapu Martínez, Daniel (2005): *Perplejidades y contradicciones del pretendido matrimonio homosexual*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 8, pp. 1-8.
- Tirapu Martínez, Daniel (2011): *La cuestión no cerrada del matrimonio homosexual*, en *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, número 26.

## Referencias bibliográficas

- Torfs, Riks (2002): *Church and state in a changing world. Universal protections and individual identity*, en *European Journal for Church and State Research - Revue Européenne Des Relations Églises-État*, número 2, pp. VI-XIV.
- Torres del Moral, Antonio (2004): *Principios de derecho constitucional español*, Servicio de publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid.
- Torres del Moral, Antonio (2007): *Libertad ideológica y religiosa*, en AAVV: *Los derechos fundamentales y su protección jurisdiccional*, Colex, Madrid, pp. 160-164.
- Touraine, Alain (2008): *La relación entre religión y política en el desarrollo de la sociedad contemporánea*, en Bericat Alastuey, Eduardo: *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, pp. 97-104.
- Tremblay, Luc B. (2004): *Les signes religieux à l'école: Réflexions sur le rapport Stasi et les accommodements raisonnables*, en *Archives de Philosophie du Droit*, número 48, pp. 169-195.
- Triandafyllidou, Anna; Modood, Tariq; Meer, Nasar (2012): *Introduction: Diversity, Integration, Secularism and Multiculturalism*, en Triandafyllidou, Anna; Modood, Tariq; Meer, Nasar: *European multiculturalisms. Cultural, Religious and Ethnic Challenges*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 1-32.
- Troeltsch, Ernst (1967): *El protestantismo y el mundo moderno*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Tucci, Ingrid (2011): *Inmigration, intégration et diversité en France et en Allemagne*, en *Informations sociales*, número 163-1, pp. 116-123.
- Twine, Fred (1994): *Citizenship and social rights: the interdependence of self and society*, Sage, Londres.
- Tylor, Edward B. ([1871]1981): *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid.
- Uberoi, Varun (2008): *Do policies of multiculturalism change national identities?*, en *The Political Quarterly*, número 79-3, pp. 404-417.
- Urrutia León, Manuel María (2005): *Del concepto al paradigma de la secularización*, en *Estudios de Deusto*, número 53-1, pp. 163-181.
- Vaillancourt, Yves (1994): *La tête dans le sable pour le voile islamique*, en *Le Devoir*, pp. A9.
- Valadier, Paul (1993): *Nouveaux défis du religieux en Europe. Fondamentalisme et modernité*, en *Autres Temps. Les Cahiers du Christianisme Social*, número 38, pp. 55-62.
- Valera, Juan (1914): *La revolución y la libertad religiosa en España*, en Valera, Juan: *Historia y política (1869-1887)*, Imp. Alemana, Madrid,
- Vasta, Ellie (2007): *Why current critique to multiculturalism miss the point?*, en Centre on Migration, Policy and Society: *Working Papers*, número 53.
- Vázquez, Rodolfo (2010): *Laicidad, religión y deliberación pública*, en Vázquez, Rodolfo; Ruiz Miguel, Alfonso; Vilajosana, Josep María: *Democracia, religión y constitución*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, pp. 13-46.

## Referencias bibliográficas

- Velasco Arroyo, Juan Carlos (1997): *El crucifijo en las escuelas*, en *Claves de Razón Práctica*, número 72, pp. 36-40.
- Velasco Villar, Santos (1985): *El proceso de secularización del matrimonio canónico y su concreción técnico-jurídica*, en *Ius Canonicum*, número 25-49, pp. 175-208.
- Velasco, Fernando (1993): *La religiosidad integrista y la religiosidad ilustrada en el proceso de modernización de España*, en Díaz-Salazar, Rafael; Giner, Salvador: *Religión y sociedad en España*, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 333-374.
- Verdross, Alfred (1963): *Derecho internacional público*, Aguilar, Madrid.
- Vial, Jean (1995): *Histoire de l'éducation*, Presses Universitaires de France, París.
- Viladrich, Pedro-Juan (1997): *La agonía del matrimonio legal*, EUNSA, Navarra.
- Viladrich, Pedro-Juan; Ferrer Ortiz, Javier (2004): *Los principios informadores del derecho eclesiástico español*, en Ferrer Ortiz, Javier: *Derecho eclesiástico del estado español*, Ediciones Universidad de Navarra S. A., Pamplona, pp. 87-113.
- Villaverde Rico, María José (2011): *Intolerancia, coacción y fanatismo en un apóstol de la tolerancia: Rousseau*, en Villaverde Rico, María José; Laursen, John Christian: *Forjadores de la tolerancia*, Tecnos, Madrid, pp. 241-266.
- Villey, Michel ([1945]2005): *Le droit romain. son actualité*, Presses Universitaires de France, París.
- Villoro, Luis (1998): *Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 11, pp. 66-78.
- Viñao Frago, Antonio (1994): *Política liberal de las Cortes de Cádiz. El Informe Quintana*, en AAVV: *Historia de la educación en España y América*, Fundación Santa María, Madrid, pp. 41-48.
- Viola, Francesco (2005): *Laicidad de las instituciones, sociedad multicultural y religiones*, en *Revista Persona y Derecho*, número 53, pp. 81-112.
- Voltaire ([1763]1989): *Traité sur la tolérance*, Flammarion, Paris.
- Voutat, Bernard; Knuesel, René (1997): *La question des minorités. Une perspective de sociologie politique*, en *Politix*, número 10-38, pp. 136-149.
- Voyé, Liliane (1999): *Secularization in a context of advanced modernity*, en *Sociology of Religion*, número 60-3, pp. 275-288.
- Waldijk, Kees (2004): *Others may follow: The introduction of marriage, quasi-marriage, and semi-marriage for same-sex couples in European countries*, en *New England Law Review*, número 38-3, pp. 569-590.
- Waldijk, Kees (2005): *More or less together: Levels of legal consequences of marriage, cohabitation and registered partnership for different-sex and same-sex partners*, Institut d'Études Démographiques, París.
- Wach, Joachim (1946): *Sociología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Waldron, Jeremy (1988): *Locke: Toleration and the rationality of persecution*, en Mendus, Susan: *Justifying toleration*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 61-86.

## Referencias bibliográficas

- Walzer, Michael (1993): *Las esferas de la justicia: Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México
- Walzer, Michael (1997a): *On toleration*, Yale University Press, New Haven - Londres.
- Walzer, Michael (1997b): *The politics of difference: Statehood and toleration in a multicultural world*, en *Ratio Juris*, número 10-2, pp. 165-176.
- Walzer, Michael (1999a): *Esferas de afecto*, en Cohen, Joshua: *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'*, Paidós, pp. 153-158.
- Walzer, Michael (1999b): *Le multiculturalisme au coeur. Entretien de Kastoryano, Bouvet et Jaffrelot*, en *Critique Internationale*, número 3, pp. 55-63.
- Walzer, Michael (2010): *Pensar políticamente*, Paidós, Madrid.
- Watts, James W. (2004): *Ten commandments monuments and the rivalry of iconic texts*, en *Journal of Religion and Society*, número 6.
- Weber, Max ([1904]1958): *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, Charles Scribner's sons, Nueva York.
- Weber, Max ([1922]1993): *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Weber, Max ([varias fechas]1996): *Sociologie des religions. Textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein*, Gallimard, París.
- Weeks, Jeffrey (2008): *Royaume-uni. Le partenariat civil, un compromis très british...* en Descoutures, Virginie: *Mariages et homosexualités dans le monde*, Autrement, París, pp. 46-61.
- Weill, Georges (2006): *Historia de la idea laica en Francia en el siglo XIX*, Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, Sevilla.
- White, John (2002): *Une inadaption des programmes ? L'éducation religieuse obligatoire en Grande Bretagne*, en *Télémaque*, número 21, pp. 81-96.
- Wiles, Ellen (2007): *Headscarves, human rights, and harmonious multicultural society: Implications of the French ban for interpretations of equality*, en *Law and Society Review*, número 41-3, pp. 699-735.
- Willaime, Jean-Paul (1985): *La religion civile à la française*, en *Autres Temps. Les Cahiers du Christianisme Social*, número 6-4, pp. 10-32.
- Willaime, Jean-Paul (1998): *École et religions : Une nouvelle donne?*, en *Revue Française de Pédagogie*, número 125, pp. 7-20.
- Willaime, Jean-Paul (2005): *1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions*, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, número 129, pp. 67-82.
- Willaime, Jean-Paul (2006): *La sécularisation: Une exception européenne?*, en *Revue Française de Sociologie*, número 47-4, pp. 755-783.
- Willaime, Jean-Paul (2010): *Le voile intégral: Approches européennes et réactions nord-américaines*, en *Regards sur l'Actualité*, número 364.
- Wilson, Bryan (1969): *La religión en la sociedad*, Labor, Barcelona.
- Wilson, Bryan (1970): *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid.

## Referencias bibliográficas

- Witte, John Jr (1997): *From sacrament to contract: Marriage, religion, and law in the western tradition*, Westminster John Knox Press.
- Witte, John Jr (2007): *John Calvin on marriage and family*, en Selderhuis, Herman: *Brill handbook on John Calvin*, Herman Selderhuis, Brill.
- Wolterstorff, Nicholas (1997): *The role of religion in decision and discussion of political issues*, en Audi, Robert; Wolterstorff, Nicholas: *Religion in the public square: The place of religious convictions in political debate*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, pp. 67-120.
- Woodman, Gordon R. (2009): *The Challenge of African Customary Laws to English Legal Culture*, en Grillo, Ralph; et al.: *Legal practice and cultural diversity*, Ashgate, Farnham, pp. 135-150.
- Young, Iris M. (1990): *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press, Princeton.
- Young, Iris M. (2000): *Inclusion and Democracy*, Princeton University Press, Princeton.
- Zagrebelsky, Gustavo (2010): *Contra la ética de la verdad*, Trotta, Madrid.
- Zagrebelsky, Gustavo; Martini, Carlo Maria (2006): *La exigencia de justicia*, Trotta, Madrid.
- Zanone, Valerio (1982-1983): *Laicismo*, en Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola: *Diccionario de política*, Siglo Veintiuno, Madrid, pp. 884-890.
- Zapata-Barrero, Ricard (2003): *Inmigración y multiculturalidad: Hacia un nuevo concepto de ciudadanía*, en Martínez de Pisón, José; Giró, Joaquín: *Inmigración y ciudadanía*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Rioja, Logroño, pp. 113-127.
- Zolo, Danilo (1997): *Positive tolerance: An ethical oxymoron*, en *Ratio Juris*, número 10-2, pp. 247-251.



# ***Referencias documentales***



## 1. DOCUMENTOS INTERNACIONALES

### 1.1. CONCORDATOS Y DOCUMENTOS SEMEJANTES

Tratados políticos (1763): Tratado de París.

-- (1774): Tratado de Québec.

Concordatos (1448): Concordato de Viena entre el papa Nicolás V y el emperador Federico III.

-- (1516): Concordato de Bolonia entre el papado y Francia.

-- (1801): Concordato entre el papa Pío VII y Francia.

-- (1851): Concordato entre el papa Pío IX y España.

-- (1924): Acuerdo entre la Santa Sede y Francia (Acuerdo Briand-Ceretti).

-- (1929): Concordato entre el papa Pío XI e Italia (Acuerdos de Letrán).

-- (1933): Concordato entre el papa Pío XI y Alemania.

-- (1941): Acuerdo entre la Santa Sede y España.

-- (1953): Concordato entre el papa Pío XII y España.

### 1.2. DOCUMENTOS INTERNACIONALES DE DERECHOS HUMANOS

Del ámbito de las Naciones Unidas (1948): Declaración universal de los Derechos Humanos.

-- (1948): Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio.

-- (1960): Convención contra la discriminación en la Enseñanza.

-- (1966): Pacto internacional de derechos civiles y políticos

-- (1989): Convención de los Derechos del Niño.

-- (1992): Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas.

Del ámbito del Consejo de Europa (1950): Convenio para la protección de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales (Convenio de Roma, Convenio Europeo de Derechos Humanos).

-- (1981): Recomendación 934 del Consejo de Europa relativa a la discriminación hacia las personas homosexuales;

-- (1981): Resolución 756 del Consejo de Europa relativa a la discriminación de las personas homosexuales;



## Referencias documentales

- (1992): Carta europea de las lenguas regionales o minoritarias.
- (1994): Convenio-marco para la protección de las minorías nacionales.
- (2002): Recomendación del Comité de Ministros del Consejo de Europa a los Estados miembros relativa a la Educación para la Ciudadanía Democrática.
- (2010): Recomendación 1728 (2010) de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa sobre la discriminación basada en la orientación sexual e identidad de género.
- (2010): Recomendación CM/Rec(2010)5 del Comité de Ministros del Consejo de Europa a los Estados miembros sobre medidas tendientes a combatir la discriminación basada en la orientación sexual y la identidad de género.

Del ámbito de la Unión Europea (1984): Resolución del Parlamento Europeo relativa a la discriminación en el ámbito del trabajo.

- (1994): Resolución del Parlamento Europeo A3-0028/94 (1994) sobre la igualdad de derechos de los homosexuales y lesbianas en la Unión Europea.
- (1998): Resolución del Parlamento Europeo B4-824 y 0852/98 (1998) referente a la igualdad de derechos para las personas homosexuales y lésbicas de la Unión Europea.
- (2000): Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea.
- (2000): Directiva 2000/78/CE del Consejo Europeo (2000) relativa al establecimiento de un marco general para la igualdad de trato en el empleo y la ocupación.
- (2001): Recomendación del Parlamento Europeo a favor de los derechos de los homosexuales, en particular las uniones del mismo sexo.
- (2006): Resolución del Parlamento Europeo contra la homofobia.

Del ámbito interamericano (1948): Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre.

- (1968): Convención Americana de Derechos Humanos.

### *1.3. OTROS DOCUMENTOS INTERNACIONALES*

Carta de la Organización de las Naciones Unidas (1948).

## **2. JURISPRUDENCIA INTERNACIONAL**

### *2.1. EN EL ÁMBITO DE LAS NACIONES UNIDAS*

## Referencias documentales

Comité de Derechos Humanos (1993): *Comentario General* 22 CCPR/C/21/Rev.1/Add.4.

-- (2000): *Raihon Hudoyberganova c/Uzbekistán*, CCPR/C/82/D/931/2000 (05/11/2004).

-- (2004): *Leirvag c/Noruega*, CCPR/C/82/D/1155/2003 (23/11/2004).

Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1999): *Comentario General* 13, E/C.12/1999/10.

## 2.2. EN EL ÁMBITO DEL CONVENIO EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS

Comisión Europea de Derechos Humanos (1983): *X. e Y. c/Reino Unido* (03/05/1983).

-- (1983): *B. c/Reino Unido* (12/10/1983).

-- (1992): *Kerkhoven, Hinke y Hinke c/Países Bajos* (19/05/1992).

-- (1992): *Leuffen c/Alemania* (09/07/1992), decisión de inadmisibilidad.

-- (1993): *Karaduman c/Turquía* (03/05/1993).

-- (1993): *B.N. y S.N. c/Suecia* (30/06/1993), decisión de inadmisibilidad.

-- (1996): *Röösli c/Alemania* (15/05/1996).

Tribunal Europeo de Derechos Humanos (1976): *Kjeldsen, Busk Madsen y Pedersen c/Dinamarca* (07/12/1976).

-- (1981): *Dudgeon c/Reino Unido* (22/10/1981).

-- (1986): *Rees c/Reino Unido* (17/10/1986).

-- (1989): *C. y L. M. c/Reino Unido* (09/10/1989).

-- (1990): *Cossey c/Reino Unido* (27/09/1990).

-- (1996): *Valsamis c/Grecia* (27/11/1996).

-- (1983): *Efstratiou c/Grecia* (18/12/1996).

-- (2000): *Jiménez Alonso c/España* (25/05/2000), decisión de inadmisibilidad.

-- (2005): *Phull c/Francia* (11/01/2005), decisión de inadmisibilidad.

-- (2005): *Leyla Sahin c/Turquía*, Gran Sala (10/11/2005).

-- (2006): *Köse y otros c/Turquía* (24/01/2006), decisión de inadmisibilidad.

-- (2006): *Konrad y otros c/Alemania* (11/09/2006), decisión de inadmisibilidad.

-- (2006): *Araç c/Turquía* (19/09/2006);

-- (2007): *Folgerø y otros c/Noruega* (29/06/2007), párrafo 84.

-- (2007): *Hasan y Eylem Zengin c/Turquía* (09/10/2007), párrafos 51-52.

-- (2008): *El Morsli c/Francia* (04/03/2008), decisión de inadmisibilidad.

-- (2008): *Dogru c/Francia* (04/12/2008).

## Referencias documentales

- (2008): *Kervanci c/Francia* (04/12/2008).
- (2009): *Lautsi c/ Italia* (03/11/2009).
- (2010): *Ahmet Arslan y otros c/Turquía* (23/02/2010).
- (2011): *Lautsi c/ Italia*, Gran Sala (18/03/2011).

Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas (1998): *Lisa Jacqueline Grant c/South West Trains Ltd.* (17/02/1998).

### 3. NORMAS JURÍDICAS INTERNAS; DOCUMENTACIÓN CONEXA

#### 3.1. ESTADOS UNIDOS

Constitución de los Estados Unidos (1787).

Constituciones estatales (1776): Pennsylvania.

- (1776): Carolina del Norte.
- (1776): Nueva Jersey.
- (1776): Delaware.
- (1777): Nueva York.
- (1776): Virginia.
- (1776): Virginia Bill of Rights.
- (1786): Virginia Bill for Establishing Religious Freedom.
- (1778): Carolina del Sur.
- (1780): Massachussets (Constitución de 1780).
- (1780): Connecticut.
- (1784): Nueva Hampshire.
- (1789): Georgia (Constitución de 1789).

Legislación federal (1994): American Indian Religious Freedom Act Amendment.

- (1996): The Defense of Marriage Act.
- (2000): Religious Land Use and Institutionalized Persons Act.

Resoluciones legislativas (2003): Senate: S. Res. 292, 107th Cong.

- (2003): House of Representatives: Res. 459, 107<sup>th</sup> Cong.

### 3.2. FRANCIA

Actos constitucionales (1438): Pragmatique Sanction de Bourges.

- (1682): Déclaration du clergé gallican.
- (1791): Constitution.
- (1793): Constitution de l'an I.
- (1795): Constitution de l'an III:
- (1814): Charte de 1814.
- (1830): Charte de 1830.
- (1946): Constitution de la IV<sup>e</sup> République.
- (1958): Constitution de la Ve République.

Actos legislativos (1790): Constitution civile du clergé.

- (1791): Décret d'émancipation des juifs (27/09/1791).
- (1802): Loi du 18 germinal an X (8 avril 1802) approuvant le Concordat de 1801 et les articles organiques organisant en France les cultes catholique et protestants.
- (1806): Loi de 10 mai 1806 de création de l'Université Impériale.
- (1807): Règlement du culte juif.
- (1833): Loi du 28 juin 1833 sur l'instruction primaire (loi Guizot).
- (1850): Loi du 15 mars 1850 sur l'enseignement (loi Falloux).
- (1881): Loi du 16 juin 1881 sur la gratuité de l'enseignement primaire (loi Ferry).
- (1882): Loi du 28 mars 1882 sur l'enseignement primaire obligatoire (loi Ferry).
- (1886): Loi du 30 octobre 1886 sur l'enseignement primaire (loi Goblet).
- (1901): Loi relative au contrat d'association (loi Waldeck-Rousseau).
- (1905): Loi de séparation des églises et de l'État.
- (1999): Loi 99-944 sur le Pacte Civil de Solidarité.
- (2004): Loi 2004-228 du 15 mars encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.
- (2010): Loi numéro 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public.

Informes (1905): *Rapport fait au nom de la commission relative à la séparation des églises et de l'état et à la dénonciation du concordat chargée d'examiner le projet de loi et les diverses propositions de loi concernant la séparation des églises et de l'état* (Rapport Briand).

- (2003): Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République: *Rapport au Président de la République* (Rapport Stasi, 11/12/2003).

## Referencias documentales

-- (2010): Assemblée Nationale: *Rapport d'information fait en application de l'article 145 du Règlement au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national* (26/01/2010).

Disposiciones ministeriales (1989): *Circulaire du ministre de l'Éducation Nationale du 12 décembre 1989 relative au port d'insignes religieux à l'école se référant à l'avis du Conseil d'Etat.*

-- (1994): *Circulaire du ministre de l'Éducation Nationale du 20 septembre 1994 relative au port de signes ostentatoires dans les établissements scolaires.*

-- (2004): *Circulaire du ministre de l'Éducation Nationale du 18 mai 2004 relative à la mise en œuvre de la loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.*

### 3.3. ESPAÑA

Actos constitucionales (1812): Constitución de Cádiz.

-- (1834): Estatuto Real.

-- (1837): Constitución.

-- (1845): Constitución.

-- (1869): Constitución.

-- (1876): Constitución.

-- (1931): Constitución de la I República.

-- (1945): Fuero de los españoles.

-- (1958): Ley de Principios del Movimiento Nacional.

-- (1978): Constitución.

Actos legislativos (1813): *Informe de Manuel José Quintana.*

-- (1814): *Dictamen y proyecto de Decreto sobre el arreglo general de la Instrucción Pública.*

-- (1838): Ley de instrucción primaria (Ley Someruelos).

-- (1857): Ley reguladora de la enseñanza (Ley Moyano).

-- (1868): Decreto-ley de libertad de enseñanza de 21 de octubre de 1868.

-- (1943): Ley sobre Ordenación de la Universidad Española.

-- (1945): Ley Reguladora de la Enseñanza Primaria.

-- (1949): Ley de Bases de la Enseñanza Media y Profesional.

-- (1953): Ley de Ordenación de la Enseñanza Media.

-- (1970). Ley General de Educación y de Financiamiento de la Reforma Educativa.

## Referencias documentales

- (2005): Ley 13/2005.
- (2006): Ley Orgánica 2/2006 de Educación.
- (2006): Real Decreto 1513/2006 sobre contenidos mínimos de la educación primaria.
- (2006): Real Decreto 1631/2006 sobre contenidos mínimos de la enseñanza secundaria.
- (2007): Real Decreto 1467/2007 sobre contenidos mínimos del bachillerato.

### 3.4. ARGENTINA

Actos constitucionales (1994): Constitución de la Nación Argentina.

Actos legislativos (1994): Ley 24429.

-- (1995): Ley 24571.

-- (1996): Ley 24757.

Informe (varias fechas): Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo: informes sobre el matrimonio homosexual.

### 3.5. REINO UNIDO

Actos legislativos (1662): Act of uniformity.

-- (1689): Act of toleration.

-- (1829): Catholic Relief Act.

-- (1870): Elementary Education Act

-- (1880): Elementary Education Act.

-- (1944): Education Act.

-- (1967): Abortion Act.

-- (1988) Education Reform Act.

-- (1996): Arbitration Act.

-- (1998): Human Rights Act.

-- (2003): The Employment Equality (Religion or Belief) Regulations.

Informe (2012): Department of Communities and Local Government: *Creating the conditions for integration.*

### 3.6. BELGICA

Actos constitucionales (1831): Constitution.

Actos legislativos (1842): Loi sur l'enseignement primaire (loi Nothomb).

-- (1955): Loi sur les subsides aux écoles (loi Collard).

-- (1994): Décret du 31 mars 1994 définissant la neutralité de l'enseignement de la Communauté française (MB 18/06/1994).

-- (2003) Décret du 17 décembre 2003 organisant la neutralité inhérente à l'enseignement officiel subventionné et portant diverses mesures en matière d'enseignement (MB 21/01/2004).

-- (2011): Loi visant à interdire le port de tout vêtement cachant totalement ou de manière principale le visage.

Declaración (1989): Conseil autonome de l'Enseignement communautaire: *Déclaration de neutralité de l'Enseignement communautaire* (25/05/1989).

Informe (2005): Commission du Dialogue Interculturel: *Rapport final et livre des auditions remis au ministre de l'Égalité des chances, de l'Intégration sociale et de l'Interculturalité Christian Dupont*.

### 3.7. ALEMANIA

Actos constitucionales (1849): Verfassung des Deutschen Reichs [Constitución del Imperio Alemán].

-- (1919): Verfassung des Deutschen Reichs [Constitución del Imperio Alemán, Constitución de Weimar].

-- (1949): Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland [Ley Fundamental de Bonn].

### 3.8. AUSTRIA

Actos legislativos (1781): Toleranzpatent [ley de tolerancia].

-- (1861): Protestantenpatent [ley sobre las relaciones con la Iglesia Evangélica].

### 3.9. CANADÁ

## Referencias documentales

Actos constitucionales (1867): British North America Act.

-- (1982): Canadian Charter of Rights and Freedoms.

-- (1985): Canadian Multiculturalism Act (R.S.C., 1985, c. 24 (4th Supp.)).

Acto legislativo (2005): The Civil Marriage Act.

Actos normativos de Québec (1975): Charte des droits et des libertés de la personne.

-- (1977): Loi 101 – Charte de la langue française.

Informe (2008): Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles: *Building the Future. A Time for Reconciliation*.

### 3.10. MÉXICO

Actos constitucionales (1824): Constitución.

-- (1857): Constitución.

-- (1917): Constitución de Querétaro.

### 3.11. URUGUAY

Actos constitucionales (1830): Constitución.

-- (1918): Constitución.

-- (1967): Constitución.

### 3.12. BRASIL

Constitución (1988).

### 3.13. COLOMBIA

Constitución (1991).

## 5. JURISPRUDENCIA INTERNA



## 5.1. ESTADOS UNIDOS

- Supreme Court of the United States (1878): *Reynolds v. United States*, 98 US 145 (1878).
- (1892): *Church of Holy Trinity v. United States*, 143 US 457 (1892).
  - (1925): *Pierce v. Society of Sisters*, 268 US 510 (1925).
  - (1930): *Cochran v. Louisiana Board of Education*, 281 US 370 (1930).
  - (1940): *Cantwell v. Connecticut*, 310 US 296 (1940).
  - (1940): *Minersville School Dist. v. Gobitis*, 310 US 586 (1940).
  - (1943): *West Virginia State Board of Education v. Barnette*, 319 US 624 (1943).
  - (1947): *Everson v. Board of Education of Ewing Township*, 330 US 1 (1947).
  - (1948): *McCullum v. Board of Education*, 333 US 203 (1948).
  - (1952): *Zorach v. Clauson*, 343 US 306 (1952).
  - (1962): *Engel v. Vitale*, 370 US 421 (1962).
  - (1963): *Abington School District v. Schempp*, 374 US 203 (1963).
  - (1963): *Murray v. Curlett*, 374 US 203 (1963).
  - (1963): *Sherbert v. Verner*, 374 US 398 (1963).
  - (1965): *Griswold v. Connecticut*, 381 US 479 (1965),
  - (1967): *Loving v. Virginia*, 388 US 1 (1967)
  - (1968): *Epperson v. Arkansas*, 393 US 97 (1968).
  - (1971): *Lemon v. Kurtzman*, 403 US 602 (1971).
  - (1972): *Eisenstadt v. Baird*, 405 US 438 (1972)
  - (1972): *Wisconsin v. Yoder*, 406 US 205 (1972).
  - (1973): *Committee for Public Education and Religious Freedom v. Nyquist*, 413 US 756 (1973).
  - (1973): *Sloan v. Lemon*, 413 US 825 (1973).
  - (1980): *Stone v. Graham*, 449 US 39 (1980).
  - (1982): *United States v. Lee*, 455 US 252 (1982)
  - (1983): *Bob Jones University v. United States*, 461 US 574 (1983).
  - (1983): *Mueller v. Allen*, 463 US 388 (1983)
  - (1984): *Lynch v. Donnelly*, 465 US 668 (1984).
  - (1985): *Aguilar v. Felton*, 473 US 402 (1985).
  - (1985): *Wallace v. Jaffree*, 472 US 38 (1985).
  - (1986): *Bowen v. Roy*, 476 US 693 (1986).
  - (1986): *Goldman v. Weinbenger*, 475 US 503 (1986).
  - (1987): *Edwards v. Aguillard*, 482 US 578 (1987).

## Referencias documentales

- (1988): *Lyng v. Northwest Indian Cemetery Protective Association*, 485 US 439 (1988).
- (1989): *County of Allegheny v. ACLU*, 492 US 573 (1989).
- (1990): *Employment Division v. Smith*, 494 US 872 (1990).
- (1991): *Barnes v. Glen Theatre*, 601 US 650 (1991),
- (1992): *Lee v. Weisman*, 505 US 577 (1992).
- (1993): *Church of the Lukumi Babalu Aye, Inc. v. City of Hialeah*, 508 US 520 (1993).
- (1995): *Rosemberger v. University of Virginia*, 515 US 819 (1995).
- (1997): *Agostini v. Felton*, 521 US 203 (1997).
- (1997): *City of Boerne v. Flores*, 521 US 507 (1997).
- (2000): *Erie v. Pap's*, 529 US 277 (2000).
- (2000): *Freiler v. Tangipahoa Parish Board of Education*, 530 US 1251 (2000).
- (2002): *Zelman v. Simmons-Harris*, 536 US 639 (2002).
- (2003): *Lawrence v. Texas*, 539 US 588 (2003).
- (2004): *Locke v. Davey*, 124 US 1307 (2004).
- (2005): *Cutter v. Wilkinson*, 544 US 709 (2005).
- (2005): *McCreary County v. ACLU of Kentucky*, 545 US 844 (2005).
- (2005): *Van Orden v. Perry*, 545 US 677 (2005).
- (2006): *Bowers v. Hardwick*, 478 US 186 (1986),
- (2006): *Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente Uniao do Vegetal*, 546 US 418 (2006).
- (2011): *Arizona Christian School Tuition Organization v. Winn et al.*, 131 US 1436 (2011).

Tribunal Supremo de Vermont: *Baker v. State* 744 A.2d 864 (Vt. 1999).

Tribunal Supremo de Nueva Jersey: *Lewis v. Harris*, 188 N.J. 415, 908 A.2d 196 (N. J. 2006).

Tribunal Supremo de Hawaii: *Baehr v. Lewin* 852 P.2d 44 (Haw. 1993).

Tribunal Supremo de Massachussets: *Goodridge v. Dept. of Public Health* 798 N.E.2d 941, 949 (2003).

Corte Suprema de Iowa: *Varnum v. Brien*, 763 N.W.2d 862 (Iowa 2009).

Corte Suprema de Connecticut: *Elizabeth Kerrigan et al. v. Commissioner of Public Health et al.* (SC 17716 [2008]).

Corte Suprema de California decidió en un sentido parecido en *In re Marriage Cases* (2008) 43 Cal.4th 757 [76 Cal.Rptr.3d 683, 183 P.3d 384],

Tribunal Supremo de Nueva York: *Samuels v. New York State Department of Health* 811 N.Y.S.2d 136,

Tribunal Supremo de Minnesota: *Baker v. Nelson* 191 N.W.2d 185 (Minn. 1971).

## Referencias documentales

Tribunal Supremo de Kentucky: *Jones v. Hallahan* 501 S.W.2d 588, 63 A.L.R.3d 1195 (1973).

Corte de Apelación de Washington: *Singer v. Hara* 11 Wash.App.247, 522 P.2d 1187 (1974)

Tribunal Supremo de Washington: *Anderson v. King County* 138 P3d 963.

Tribunal Supremo de Georgia: *Perdue v. O'Kelley* 632 S.E.2d 110.

Tribunal Supremo de Maryland: *Deane & Polyak v. Conaway*.

Tribunal Supremo de Alaska: *Brause v. Bureau of Vital Statistics* 3AN-95-6562 CI, 1998 WL 88743, [Alaska Super. Ct. Feb. 27, 1998].

Corte de Apelaciones del Distrito de Columbia: *In the Matter of Osborne* (1972).

## 5.2. FRANCIA

Conseil Constitutionnel (1977): *Décision 77-87 DC* (23/11/1977).

-- (1999): *Décision 99-419 DC* (09/11/1999).

-- (2010): *Décision 2010-613 DC* (07/10/2010).

Conseil d'État (1908): *Leclercq et Gruso* (05/08/1908).

-- (1911): *Abbé Chalmaudron et autres* (27/01/1911).

-- (1911): *Abbé Savarin* (13/01/1911).

-- (1912): *Abbé Bouteyre* (10/05/1912).

-- (1912): *Abbé Gary* (07/06/1912).

-- (1912): *Abbé Plisson* (22/11/1912).

-- (1913): *Abbé Arnould* (20/06/1913).

-- (1914): *Abbé Didier* (01/05/1914).

-- (1926): *Rochette et autres* (16/06/1926).

-- (1928): *Abbé Demarest* (22/12/1928).

-- (1928): *Abbé Rerolle* (05/05/1928).

-- (1932): *Abbé Vroman* (26/07/1932).

-- (1932): *Commune de Barran* (17/02/1932).

-- (1934): *Rennus* (31/01/1934).

-- (1938): *Abbé Touron* (24/05/1938).

-- (1947): *Cuiller* (02/07/1947).

-- (1990): *Association cultuelle de l'église apostolique arménienne de Paris* (29/10/1990).

## Referencias documentales

- (1990): *Association locale pour le culte des témoins de Jéhovah de Riom* (29/10/1990).
  - (1992): *Commune de Saint-Louis c. Association 'Siva Soupramanien de Saint-Louis'* (09/10/1992).
  - (1992): *M. et Mme. Kerhouaa* (02/11/1992).
  - (1994): *Mlles. Yilmaz* (14/03/1994).
  - (1995): *Consistoire Central des Israélites de France* (14/04/1995).
  - (1995): *Époux Aoukili* (10/03/1995).
  - (1995): *Koen* (14/04/1995).
  - (1996): *Époux Wissaadane et Époux Chedouane* (27/11/1996).
  - (1996): *Ligue islamique du Nord* (27/11/1996).
  - (1996): *Ministre de l'Éducation Nationale c. Ali* (20/05/1996).
  - (1999): *Ministre de l'éducation nationale c/Epoux Aït Ahmad* (20/10/1999).
  - (2000): *Mlle. Marteux* (03/05/2000).
  - (2004): *Union française pour la cohésion nationale* (08/10/2004).
  - (2008): *Mme. M.* (27/06/2008).
- Conseil d'État (1989): *Avis rendu par l'assemblée générale du Conseil d'État. No. 346893* (27/11/1989).
- (2010): *Étude relative aux possibilités juridiques d'interdiction du port du voile intégral. Rapport adopté par l'assemblée générale plénière du Conseil d'Etat* (25/03/2010).

### 5.3. ESPAÑA

- Tribunal Constitucional (1981): Sentencia 1/1981.
- (1981): Sentencia 5/1981.
  - (1982): Sentencia 15/1982.
  - (1982): Sentencia 66/1982.
  - (1985): Sentencia 19/1985.
  - (1985): Sentencia 359/1985.
  - (1985): Sentencia 53/1985.
  - (1986): Sentencia 429/1986.
  - (1987): Sentencia 160/1987.
  - (1987): Sentencia 161/1987.
  - (1987): Sentencia 161/1987.
  - (1988): Sentencia 265/1988.

## Referencias documentales

- (1993): Sentencia 340/1993.
- (1993): Sentencia 340/1993.
- (1996): Sentencia 177/1996.
- (2001): Sentencia 128/2001.
- (2001): Sentencia 180/2001.
- (2001): Sentencia 180/2001.
- (2001): Sentencia 46/2001.
- (2001): Sentencia 46/2001.
- (2001): Sentencia 46/2001.
- (2002): Sentencia 154/2002.
- (2002): Sentencia 154/2002.

Tribunal Constitucional (1984): Auto 271/1984.

- (1985): Auto 359/1985.
- (1989): Auto 480/1989.
- (1994): Auto 222/1994.
- (1999): Auto 40/1999.
- (1999): Auto 40/1999.
- (2005): Auto 505/2005.
- (2005): Auto 508/2005.
- (2006): Auto 59/2006.
- (2010): Auto 51/2010.

Tribunal Supremo (1997): Sentencia de 27 de junio de 1997.

- (2009): Sentencia en el recurso 948/2008 (11/02/2009).
- (2009): Sentencia en el recurso 949/2008 (11/02/2009).
- (2009): Sentencia en el recurso 1013/2008 (11/02/2009).
- (2009): Sentencia en el recurso 905/2008 (11/02/2009).

Tribunal Superior de Justicia de Cataluña: Auto de 28 de noviembre de 2007.

Tribunal Superior de Justicia de Asturias: Sentencia de 11 de febrero de 2008.

Tribunal Superior de Justicia de Andalucía: Sentencia de 4 de marzo de 2008.

Tribunal Superior de Justicia de Andalucía: Sentencia de 9 de abril de 2008.

Tribunal Superior de Justicia de Castilla y León: Sentencia de 20 de septiembre de 2007.

Consejo General del Poder Judicial (2005): Informe de 26 de enero de 2005.

## Referencias documentales

-- (2006): Acuerdo de 22 de noviembre de 2006.

Consejo de Estado (2004): Dictamen de 16 de noviembre de 2004.

Juzgado contencioso-administrativo de Valladolid (2007): Sentencia de 27 de febrero de 2007.

Juzgado contencioso-administrativo de Zaragoza: Sentencia de 30 de abril de 2010.

### 5.4. ARGENTINA

Corte Suprema de Justicia de la Nación (1893): *Jacinto Correa*, Fallos 53:188 (1893).

-- (1945): *Moxey, Edwin Patrick*, Fallos 201:406 (1945).

-- (1982): *Carbonell, Luis Alberto*, Fallos 304:1139 (12/08/1982).

-- (1982): *Lopardo*, Fallos 304:1254 (11/03/1982).

-- (1986): *Sejean c/Saks de Sejean*, Fallos 308:2268 (27/11/1986).

-- (1989): *Ignacio Villacampa c/María Angélica Almos de Villacampa*, Fallos 312:122 (09/02/1989).

-- (1989): *Portillo*, Fallos 312:496 (18/04/1989).

-- (1993): *Bahamondez, Marcelo*, Fallos 316:479 (06/04/1993).

-- (1998): *Sisto, Verónica y Franzini, Martín s/información sumaria*, S 526 XXVI (05/02/1998).

-- (2005): *Asociación de Testigos de Jehová c/Consejo Provincial de Educación del Neuquén s/ acción de inconstitucionalidad*, Fallos 328:2966 (09/08/2005).

### 5.5. ALEMANIA

Bundesverfassungsgericht [Tribunal Constitucional Federal Alemán] (1995): *BVerfGE, 1 BvR 1087/1981* (16/05/1995).

-- (2003): *BVerfGE, 2 BvR 1436/02* (24/09/2003).

-- (): *BVerfGE 75*.

-- (): *BVerfGE 90, 107*.

Bundesverwaltungsgericht [Corte Administrativa Federal] (2002): *BverwG 2c24.01* (04/07/2002).

Bundesgerichtshof [Corte Federal de Justicia] (1957): *BGHst 11, 111* (28/11/1957).

## Referencias documentales

### 5.6. REINO UNIDO

House of Lords (2006): *R (SB) v. Governors of Denbigh High School* (2006), UKHL 15 (22/03/2006).

Court of Appeal (2005): *R (on the application of SB) v. Governors of Denbigh H.S.* (2005) EWCA Civ 199 (02/03/2005).

Queen's Bench Division (2004): *R (Begum) v. Headteacher and Governors of Denbigh H.S.* (2004) EWHC 1389 (Amin), (2004) ELR 374 (15/06/2004).

### 5.7. PORTUGAL

Tribunal Constitucional Portugal (1987): Acórdão 423/87 (27/10/1987).

-- (1993): Acórdão 174/93 (17/02/1993).

### 5.8. BÉLGICA

Conseil d'État (2001): *avis 32.008/2* (12/11/2001).

### 5.9. COLOMBIA

Corte Constitucional de Colombia (2009): Sentencia C-029/09 (28/01/2009).

### 5.10. BRASIL

Tribunal Supremo Federal de Brasil (2011): Sentencia de 05 de mayo de 2011.

## 6. ARTÍCULOS DE PRENSA

### 6.1. ESTADOS UNIDOS

*The New York Times* (1980): *Law Putting 10 Commandments in Schools Is Overturned* (18/11/1980).

## Referencias documentales

- (1987): *Ruling Foils Latest Strategy In Fighting Idea of Evolution* (20/06/1987).
  - (1998): *70 Years After Scopes Trial, Creation Debate Lives* (10/03/1996).
  - (1998): *Teachers Fight for Darwin's Place in US Classrooms* (24/11/1998).
  - (2000): *Word for Word/Religion in the Classroom; In a Louisiana Parish, Dim Echoes of the 'Monkey Trial'* (25/06/2000).
  - (1996): *Senate in Tennessee Backs 10 Commandments' Posting* (23/02/1996).
  - (1989): *Court Restudies Issue of Government-Sponsored Christmas Displays* (23/02/1989)
  - (1989): *The Supreme Court Religious Displays* (04/07/1989).
  - (2004): *Justices Will Hear 2 Church-State Cases* (13/10/2004).
- NOTA: los artículos han sido tomados de la base documental del periódico, <www.nytimes.com>.

## 6.2. FRANCIA

- Le Monde* (2009): *L'Italie condamnée pour la présence de crucifix dans les écoles* (03/11/2009).
- (2011): *La Cour européenne des droits de l'homme sauve le crucifix à l'école italienne* (20/03/2011).
  - (2010): *Le Conseil constitutionnel valide l'interdiction du port du voile intégral*, (07/07/2010).
  - (2010): *Le Parlement vote l'interdiction du voile intégral* (14/09/2010).
  - (2011): *La loi interdisant le port du voile intégral diversement appliquée* (12/04/2011).
  - (2011): *Premières condamnations pour port du voile intégral en France* (22/09/2011).
- NOTA: los artículos han sido tomados de la base documental del periódico, <www.lemonde.fr>.

- Libération* (2010): *L'Assemblée vote l'interdiction du voile intégral* (13/07/2010).
- (2010): *Burqa : remous autour du projet d'interdiction* (23/04/2010).
  - (2010): «*La République se vit à visage découvert*», entrevista de Alain Auffray a Michèle Alliot-Marie (06/07/2010).
- NOTA: los artículos han sido tomados de la base documental del periódico, <www.libération.fr>.

*Le Figaro* (2010): *Les sages valident la loi sur la burqa* (07/10/2010).

NOTA: el artículo ha sido tomado de la base documental del periódico, <www.figaro.fr>.



## Referencias documentales

*Le Point* (2010): *Conseil Constitutionnel – La loi interdisant le voile intégral validée par les Sages* (07/10/2010).

NOTA: el artículo ha sido tomado de la base documental del periódico, <www.lepoint.fr>.

### 6.3. ESPAÑA

*El País* (2002): *San Lorenzo dividido por un pañuelo* (08/02/2002).

-- (2002): *Mi hija sólo irá al colegio si va cubierta* (16/02/2002).

-- (2002): *Mi hija sólo irá al colegio si va cubierta* (16/02/2002).

-- (2002): *La Comunidad de Madrid obligará a escolarizar a la niña a pesar del pañuelo* (17/02/2002).

-- (2002): *La Comunidad de Madrid obligará a escolarizar a la niña a pesar del pañuelo* (17/02/2002).

-- (2002): *Duras críticas de la oposición y asociaciones a la postura del gobierno* (18/02/2002).

-- (2002): *San Lorenzo dividido por un pañuelo, El País* (18/02/2002).

-- (2002): *Fátima empieza a estudiar en un instituto público con la cabeza cubierta por un pañuelo* (19/02/2002).

-- (2002): *Fátima empieza a estudiar en un instituto público con la cabeza cubierta por un pañuelo* (19/02/2002).

-- (2004): *Estados Unidos perseguirá judicialmente a los colegios que prohíban el 'hiyab'* (02/04/2004).

-- (2006): *Un arzobispo llama a la desobediencia contra Educación para la Ciudadanía* (19/11/2006).

-- (2007): *Los obispos preparan una nueva batalla contra el Gobierno por la educación* (12/02/2007).

-- (2007): *Cañizares insiste en la "intromisión moral" del Estado con Educación para la Ciudadanía* (25/06/2007).

-- (2009): *Los padres insumisos se quedan solos contra Ciudadanía al plegarse el PP* (30/01/2009).

-- (2009): *El Supremo niega la objeción pero reclama "objetividad" en Ciudadanía* (18/02/2009).

-- (2009): *Más de un centenar de estudiantes sigue boicoteando Ciudadanía* (08/06/2009).

-- (2010): (31/03/2010).

-- (2010): *¿Qué va a pasar ahora con Najwa?* (21/04/2010).

-- (2010): *'Najwa va a seguir luchando, no se va a quitar el velo'* (21/04/2010).

-- (2010): *Barcelona prohíbe el acceso a las instalaciones municipales con 'burka'* (14/06/2010).

## Referencias documentales

- (2010): *Cervera acuerda prohibir el uso del velo integral islámico en los edificios municipales* (30/07/2010).
- (2010): *CiU apoya al PP en el último minuto para aprobar el veto al 'burka' en el Senado* (23/06/2010).
- (2010): *Coín será el primer municipio andaluz en prohibir el 'burka'* (13/06/2010).
- (2010): *Cunit prohíbe el 'burka' en instalaciones municipales* (28/06/2010).
- (2010): *El Ayuntamiento de El Vendrell aprueba el veto al 'burka' tras un crispado pleno* (11/06/2010).
- (2010): *El Congreso rechaza que se prohíba el uso del 'burka'* (20/07/2010).
- (2010): *El veto al 'burka' fracasa en Reus* (19/06/2010).
- (2010): *Galapagar prohíbe el 'burka' en las dependencias municipales* (27/07/2010).
- (2010): *La justicia examinará la expulsión de Najwa de un colegio por llevar 'hiyab'* (03/09/2010).
- (2010): *L'Hospitalet prohíbe el velo integral en las instalaciones municipales* (22/06/2010).
- (2010): *Lleida es ya la primera ciudad española que prohíbe el 'burka' en edificios públicos* (28/05/2010).
- (2010): *Lleida multará hasta con 600 euros a las mujeres que lleven 'burka'* (02/07/2010).
- (2010): *Manresa limitará el uso del 'burka' y Terrassa reclama una regulación oficial* (22/06/2010).
- (2010): *Martorell prohíbe el uso del 'burka' en edificios públicos* (21/07/2010).
- (2010): *Un municipio de Madrid se suma al veto del 'burka'* (27/07/2010).

NOTA: los artículos han sido tomados de la base documental del periódico, <[www.elpais.com](http://www.elpais.com)>.

*El Mundo* (2010): *El Senado pide que se prohíba el "burka" con los votos de PP, CiU y UPN* (23/06/2010).

- (2010): *La Cámara Baja se opone a prohibir el 'burka' en espacios públicos* (20/07/2010).

NOTA: los artículos han sido tomados de la base documental del periódico, <[www.elmundo.es](http://www.elmundo.es)>.

## 6.4. ARGENTINA

*La Nación* (2005): *Polémica por la educación sexual en las escuelas, La Nación* (01/11/2005).

- (2006): *Por ley, la educación sexual ya es obligatoria en las escuelas del país* (05/10/2006);

## Referencias documentales

- (2008): *Quejas de la Iglesia por la educación sexual* (21/04/2008).
- (2008): *Reclamo de la Iglesia por la educación sexual* (19/06/2008).
- (2009): *Dura crítica de la Iglesia por la educación sexual escolar* (30/07/2009).
- (2009): *El Inadi pedirá explicaciones a la Iglesia por sus dichos sobre el manual de educación sexual* (30/07/2009).

NOTA: los artículos han sido tomados de la base documental del periódico, <[www.lanacion.com.ar](http://www.lanacion.com.ar)>.

### 6.5. REINO UNIDO

- The Guardian* (2004): *Muslim schoolgirl defends right to religious dress* (20/12/2004).
- (2005): *Muslim pupil wins religious dress ruling* (02/03/2005).
- (2006): *Schoolgirl's religious dress case to go before Lords* (03/02/2006).
- (2006): *Teachers warn of crisis over Muslim girl's uniform fight* (19/03/2006).
- (2006): *Law lords back school over Islamic dress* (22/03/2006).
- (2008): *Previous cases: Religious symbols at school or work* (29/07/2008).
- (2008): *'Proud to be Welsh and a Sikh'. Schoolgirl wins court battle to wear religious bangle* (30/07/2008).
- (2007): *Uniform dissent* (09/10/2007).
- (2006): *Radical Muslims must integrate, says Blair* (09/12/2006).
- (2008): *Ruth Kelly's speech on integration and cohesion* (24/08/2006).

NOTA: los artículos han sido tomados de la base documental del periódico, <[www.guardian.co.uk](http://www.guardian.co.uk)>.

### 6.6. ALEMANIA

- Spiegel* (2008): *Muslim Headscarves Test the Limits of German Tolerance*, (20/06/2008).

NOTA: el artículo ha sido tomado de la base documental del periódico, <[www.spiegel.de](http://www.spiegel.de)>.

### 6.7. BELGICA

- Le Soir* (2011): *L'interdiction de la burqa est votée* (28/04/2011).

NOTA: el artículo ha sido tomado de la base documental del periódico, <[www.lesoir.be](http://www.lesoir.be)>.

## 7. DOCUMENTOS DE LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS

### 7.1. IGLESIA CATÓLICA

Iglesia Católica (1563): *Sesión XXIV del Concilio de Trento: doctrina sobre el sacramento del matrimonio, cánones del sacramento del matrimonio y decreto Tametsi sobre la reforma del matrimonio.*

-- (1917): *Código de Derecho Canónico.*

-- (1965): *Constitución Pastoral Gaudium et Spes sobre la iglesia en el mundo actual.*

-- (1983): *Código de Derecho Canónico.*

-- (1997): *Catecismo de la Iglesia Católica.*

Carta del papa Gelasio I (494): Al emperador Anastasio I de Oriente.

Gregorio VII (1075): *Dictatus Papae.*

Bula de Bonifacio VIII (1302) *Unam Sanctam.*

Encíclica de Pío VI (1791): *Quod aliquandun.*

-- de Pío IX (1864): *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores.*

-- de León XIII (1888): *Libertas.*

-- de Pío X (1907): *Pascendi.*

-- de Pío XI (1929): *Divini Illius Magistri.*

-- de Pío XI (1930): *Casti Connubii.*

-- de Pablo VI (1968): *Humanae Vitae.*

Motu Proprio de Benedicto XVI (2010): *Icunque et Semper.*

Santo Oficio / Congregación para la doctrina de la fe (1907): *Decreto Lamentabili.*

-- (2003): *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales.*

Pontificio Consejo para la Familia (2000): *Declaración acerca de la Resolución del Parlamento Europeo del 16/3/2000 sobre equiparación entre familia y 'uniones de hecho', incluso homosexuales.*

US Conference of Catholic Bishops (2003): *US Catholic Bishops' Administrative Committee Calls for Protection of Marriage.*

-- (2006): *Bishops' Administrative Committee Reaffirms Support for Federal Marriage Amendment.*

## Referencias documentales

Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France (1925): *Déclaration sur les lois dites de laïcité et les mesures à prendre pour les combattre.*

Conseil Permanent de la Conférence des Évêques de France (1998): *Le PACS : une loi inutile et dangereuse.*

Declaración del Arzobispo de Lyon, presidente de la Conférence des Évêques de France (13/10/1999).

Conferencia Episcopal Española (1994): *Matrimonio, familia y 'uniones homosexuales'*, nota de la Comisión Permanente.

-- (2004): *En favor del verdadero matrimonio.*

-- (2005): *Acerca de la objeción de conciencia ante una ley radicalmente injusta que corrompe la institución del matrimonio*, nota del Comité Ejecutivo.

-- (2005): *Nota del Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española sobre el Anteproyecto de Ley Orgánica de Educación* (31/03/2005).

-- (2005): *Ley de Educación, inaceptable y por sorpresa*, intervención del Secretario General de la Conferencia Episcopal Española (22/07/2005).

-- (2005): *Ante el proyecto de Ley Orgánica de Educación*, informe de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española (28/09/2005).

-- (2005): *Grave preocupación por la LOE enmendada*, comunicado (15/12/2005).

-- (2006): *La LOE no cumple los acuerdos con la Santa Sede* (10/03/2006).

-- (2007): *La Ley Orgánica de Educación (LOE), los Reales Decretos que la desarrollan y los derechos fundamentales de padres y escuelas*, nota (28/02/2007).

-- (2007): *Nueva declaración sobre la Ley Orgánica de Educación (LOE) y sus desarrollos: profesores de Religión y Ciudadanía*, nota (20/06/2007).

Fundación Derecho y Libertad: *Informe sobre las influencias ideológicas en educación para la ciudadanía*, realizado por José Luis Bazán para la Fundación Derecho y Libertad, Madrid (10/01/2009).

Agencia Informativa Católica Argentina (2006): *Piden que la ley educativa no excluya la referencia a Dios* (11/04/2006).

-- (2006): *Los obispos y los posibles cambios a la Ley Federal de Educación* (11/05/2006).

-- (2007): *La educación, eje de la Asamblea Plenaria*, información del (26/04/2007).

-- (2010): *Guía para la objeción de conciencia al 'matrimonio gay'*.

-- (2005): *Declaración episcopal sobre el proyecto de educación sexual* (9/11/2005).

Conferencia Episcopal Argentina (2000): *La buena noticia de la vida humana y el valor de la sexualidad*, documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal (11/08/2000).

## Referencias documentales

- (2005): *Declaración sobre el proyecto de educación sexual*, Declaración de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal (09/11/2005).
- (2006): *Ante la nueva ley de educación nacional*, Documento del Episcopado de (10/11/2006).
- (2006): *Declaración del Episcopado Argentino al pueblo de Dios sobre la educación sexual en las escuelas*, declaración de la Comisión Episcopal de Educación Católica de la Conferencia Episcopal Argentina (6/01/2006).
- (2006): *La educación de la sexualidad en las escuelas*, declaración de la Comisión Episcopal de Educación Católica de la Conferencia Episcopal Argentina (6/01/2006).
- (2009): *Declaración sobre los proyectos de ley de matrimonio homosexual*, documento de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal.
- (2009): *Matrimonio y bien común*, documento de la Comisión de Justicia y Paz.
- (2010): *Comunicado de prensa que insta al Gobierno porteño a apelar el fallo que autoriza el matrimonio de personas del mismo sexo*.

Catholic.net: *Se pretende una educación sexual totalitaria en Argentina*, información sin fecha (pero posterior a la ley 26150).

NOTA: los documentos citados pueden consultarse en las páginas web del Vaticano (<[www.vatican.va](http://www.vatican.va)>), de la U.S. Conference of Catholic Bishops (<[www.usccb.org](http://www.usccb.org)>), de la Conférence des Évêques de France (<[www.catholique.fr](http://www.catholique.fr)>), de la Conferencia Episcopal Española (<[www.conferenciaepiscopal.es](http://www.conferenciaepiscopal.es)>), de la Conferencia Episcopos Argentina (<[www.episcopado.org](http://www.episcopado.org)>), de la Agencia Informativa Católica Argentina (<[www.aica.org](http://www.aica.org)>), y de Catholic.net (<[www.catholicnet.org](http://www.catholicnet.org)>).

## 7.2. IGLESIAS PROTESTANTES

Svenska Kyrkan [Iglesia Luterana de Suecia] (s/f): *Information on the decision regarding same-sex marriages*, <<http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=654599>>.

Den norske kirken [Iglesia Luterana de Noruega] (2007): *Appointment and ordination in the Church of Norway of homosexuals living in partnership. Consequences of the Doctrinal Commission's 2006 statement*, <[http://www.kirken.no/english/doc/engelsk/KM07\\_vedtak\\_vigsl\\_homol\\_eng.pdf](http://www.kirken.no/english/doc/engelsk/KM07_vedtak_vigsl_homol_eng.pdf)>

Suomen evankelis-luterilainen kirkko [Iglesia Luterana de Finlandia] (2010): *The General Synod approved guidelines on facing same-sex couples*,

## Referencias documentales

<<http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/Documents/2109F3C0B61DD35EC22577DC003FFCA0?OpenDocument&lang=EN>>.

Folkekirkens mellemkirkelige Råd [Iglesia Luterana de Dinamarca] (s/f): *Press release. The Danish Government: Same-sex couples are to be able to marry in church*, <[http://www.interchurch.dk/fileadmin/interfiles/Arbejdsgruppe\\_Teologisk/Press\\_release\\_same\\_sex\\_marriage\\_KM.pdf](http://www.interchurch.dk/fileadmin/interfiles/Arbejdsgruppe_Teologisk/Press_release_same_sex_marriage_KM.pdf) >.

Protestanse Kerk [Iglesia Protestante Unida de Holanda] (s/f): *The Uniting Protestant Churches in the Netherlands and homosexuality*, <<http://www.protestantchurch.nl/info.aspx?o=938&inc=info&rIntNavId=938&page=1649>>.

Evangelische Kirchen in Deutschland [Iglesias Evangélicas de Alemania] (1996): *EKD supports blessing for homosexuals as part of pastoral care*, <<http://www.ekd.de/english/1709-3765.html>>.

-- (2000): *"Improve the legal status of homosexual partnerships"*, <<http://www.ekd.de/english/1691-2896.html>>.

Church of England [Iglesia de Inglaterra] (2005): *House of Bishops issues pastoral statement on Civil Partnerships*, <<http://www.anglicancommunion.org/acns/digest/index.cfm?mode=entry&entry=867239A9-2B34-BF81-CE46DEFAE18A5290>>.

-- (2008): *Canons of the Church of England*.

The Church of the Province of Southern Africa [Iglesia Anglicana de Sudáfrica] (2005): *Statement from The Church of the Province of Southern Africa*, <<http://www.anglicancommunion.org/acns/news.cfm?mode=entry&entry=D10C7B92-AD72-4104-5EE545BDF08FA67A>>.

Diocese of New Westminster [Diócesis de New Westminster Iglesia Anglicana de Canadá] (2002): *New Westminster Synod and Bishop approve same-sex blessings*, <<http://www.anglicancommunion.org/acns/news.cfm?mode=entry&entry=FE1D63DF-D68B-483C-E3B33DE67425A1A2>>.

Church of Scotland [Iglesia de Escocia] (s/f): *A challenge to unity: same-sex relationships as an issue in theology and human sexuality*, <[http://www.churchofscotland.org.uk/\\_\\_data/assets/pdf\\_file/0017/1772/challenge\\_to\\_unity.pdf](http://www.churchofscotland.org.uk/__data/assets/pdf_file/0017/1772/challenge_to_unity.pdf)>.

Fédération des Églises Protestantes de Suisse [Federación de Iglesias Protestantes de Suiza] (2005): *Couples du même sexe. Loi sur le partenariat enregistré*,

## Referencias documentales

<<http://www.sek-feps.ch/fr/th-ologie-und-thique/couples-du-m-me-sexe/couples-du-m-me-sexe.html>>.

American Baptist Churches USA [Iglesias Bautistas de los Estados Unidos] (2009): *Responses / Actions Pertaining to Homosexuality*, <<http://www.religioustudies.org/statement/american-baptist-churches-usa-responsesactions-pertaining-to-homosexuality>>.

United Methodist Church (2008): *What is the Denomination's Position on Homosexuality?*, <<http://archives.umc.org/interior.asp?mid=1324>>.

-- (2009): *Council Rejects Resolution on Same-Sex Marriages*, <<http://www.umc.org/site/apps/nlnet/content3.aspx?c=lwL4KnN1LtH&b=2789393&ct=6941643>>.

The Church of Jesus Christ of Later-day Saints (1995): *The family: A Proclamation to the World*, <[http://www.lds.org/Static%20Files/PDF/Manuals/TheFamily\\_AProclamationToTheWorld\\_35538\\_eng.pdf](http://www.lds.org/Static%20Files/PDF/Manuals/TheFamily_AProclamationToTheWorld_35538_eng.pdf)>.

-- (2006): *Same-Gender Attraction*, <<http://www.mormonnewsroom.org/official-statement/same-gender-attraction>>.

Episcopal Church (2010): *Standing Commission on Liturgy and Music Response to 2009 Resolution C056: Liturgies for Blessings*, <<http://www.episcopalchurch.org/notice/standing-commission-liturgy-and-music-announces-task-group-leaders>>.

Evangelical Lutheran Church in America (2009): *Social Statement: Human Sexuality: Gift and Trust*, <<http://www.elca.org/What-We-Believe/Social-Issues/Social-Statements/JTF-Human-Sexuality.aspx>>.

-- (1996): *Sexuality: Some Common Convictions*, <<http://www.elca.org/What-We-Believe/Social-Issues/Messages/Sexuality.aspx>>.

Presbyterian Church (2010): *Civil Unions and Marriage Issues: Questions and Answers*, <<http://www.pcusa.org/news/2010/7/14/civil-union-and-marriage-issues-questions-and-answ/>>.

-- (): *Family Paper Approved: Assembly also Adopts Call Affirming Civil Rights of Same-Sex Couples*, <<http://apps.pcusa.org/ga216/news/ga04112.htm>>.

Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (2005): *Consideraciones sobre el proyecto de ley para la equiparación de derechos de las uniones matrimoniales entre personas del mismo sexo*, <[http://www.ferede.org/pdf/noticia42\\_2.pdf](http://www.ferede.org/pdf/noticia42_2.pdf)>.



## Referencias documentales

- (2009): *La educación para la ciudadanía que necesitamos*, <[www.ferede.org](http://www.ferede.org)>.
- (s/f): Modificación del Código Civil en materia de matrimonio para conseguir la equiparación matrimonial de las parejas homosexuales, <[http://www.ferede.org/pdf/noticia42\\_1.pdf](http://www.ferede.org/pdf/noticia42_1.pdf)>.

Consejo Evangélico de Cataluña (2008): *Educación para la ciudadanía y los derechos humanos*, propuesta de conclusiones de una reunión de expertos, <[www.consellevangelic.cat](http://www.consellevangelic.cat)>.

Fédération Protestante de France (1997): *L'homosexualité : éléments de réflexion*, Commission d'éthique, <<http://www.protestants.org/index.php?id=31136>>.

- (2002): *Église et homosexualité : dossier de travail – document de base*, <<http://www.protestants.org/index.php?id=31262>>.

Conseil National des Évangéliques de France (s/f): *Que croient les évangéliques ?*, <<http://www.lecnef.org/ce-quils-croient/51-que-croient-les-evangeliques->>.

Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina (2003): *Aborto y homosexualidad, la postura de las Iglesias Cristianas Evangélicas afiliadas a ACIERA*, <[www.aciera.org](http://www.aciera.org)>.

- (2003): *Preocupación frente a la Ley de Unión Civil*, <[www.aciera.org](http://www.aciera.org)>.
- (2003): *Homosexualidad: reafirmando valores evangélicos*, <[www.aciera.org](http://www.aciera.org)>.
- (2004): *Educación Sexual. Se dispuso el próximo tratamiento en el cuerpo legislativo*, comunicado de prensa, <[www.aciera.org](http://www.aciera.org)>.
- (2004): *Reafirmación de la postura de ACIERA presentada recientemente en la legislatura*, comunicado de prensa, <[www.aciera.org](http://www.aciera.org)>.
- (2004): *Ley de educación sexual*, <[www.aciera.org](http://www.aciera.org)>.
- (2009): *Postura de ACIERA respecto al matrimonio y la homosexualidad*, <[www.aciera.org](http://www.aciera.org)>.

Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (2010): *El lunes 31 de mayo todos al Congreso!*, <[www.fecepinforma.com.ar](http://www.fecepinforma.com.ar)>.

- (2010): *Masiva concurrencia evangélica a la plaza de los dos Congresos*, <[www.fecepinforma.com.ar](http://www.fecepinforma.com.ar)>.
- (2010): *Después de la movilización del 31 de mayo*, <[www.fecepinforma.com.ar](http://www.fecepinforma.com.ar)>.

Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (2004): *Declaración sobre la educación sexual*, <[www.faie.org.ar](http://www.faie.org.ar)>.

- (2010): *La FAIE no adhiere ni apoya la marcha 'Un mensaje de los niños: Queremos Mamá y Papá'*, <[www.faie.org.ar](http://www.faie.org.ar)>.

## 8. ORGANIZACIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL

- Alerta religión, <[www.alertareligion.blogspot.com](http://www.alertareligion.blogspot.com)>.
- American Civil Liberties Union, <<http://www.aclu.org>>.
- American Civil Liberties Union, <[www.aclu.org](http://www.aclu.org)>.
- American United for Separation of Church and State, <[www.au.org](http://www.au.org)>.
- Centre d'Action Laïque, <[www.ulb.ac.be/cal/mouvement/cal/cal.html](http://www.ulb.ac.be/cal/mouvement/cal/cal.html)>.
- Christian Coalition, <<http://www.cc.org>>.
- Christian Voice, <<http://www.christianvoiceonline.com>>.
- First Amendment Center, <[www.firstamendmentcenter.org](http://www.firstamendmentcenter.org)>.
- First Amendment Center, <[www.firstamendmentcenter.org](http://www.firstamendmentcenter.org)>.
- First Amendment Center, <[www.firstamendmentcenter.org](http://www.firstamendmentcenter.org)>.
- Hazteoir, <[www.hazteoir.org](http://www.hazteoir.org)>.
- Institute for Justice, <[www.ij.org](http://www.ij.org)>.
- International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association, <[www.ilga.org](http://www.ilga.org)>.
- Lambda Legal, <[www.lambdalegal.org](http://www.lambdalegal.org)>.
- Marriage Equality in USA, <[www.marriageequality.org](http://www.marriageequality.org)>.
- Mouvement Europe et Laïcité, <[www.europe-et-laicite.org](http://www.europe-et-laicite.org)>.
- Objetores, <[www.objetores.org](http://www.objetores.org)>.
- Pew Forum on Religion and Public Life, <<http://religions.pewforum.org/maps>>.
- The Heritage Foundation, <<http://www.heritage.org>>.
- Tradicional Values Coalition, <[www.traditionalvalues.org](http://www.traditionalvalues.org)>.
- Tradicional Values Coalition, <<http://www.traditionalvalues.org>>.
- Union Rationaliste, <[www.union-rationaliste.org](http://www.union-rationaliste.org)>.
- University of Virginia, The Religious Freedom page,  
<<http://religiousfreedom.lib.virginia.edu>>.

## 9. OTROS DOCUMENTOS

La Biblia

El Corán

Lutero, Martín (1517): Las 95 tesis.

## Referencias documentales

***TRADUCTION EN FRANÇAIS  
DU RÉSUMÉ ET DES  
CONCLUSIONS***





# ***Résumé***



## Résumé

Le travail de recherche qui est présenté comme mémoire pour l'obtention du diplôme de docteur par l'Université de Saragosse a comme but principal la réalisation d'une étude théorique sur la place du religieux dans les sociétés démocratiques contemporaines. Plus spécifiquement, il se propose d'étudier les rapports qui lient, dans les sociétés démocratiques contemporaines, les catégories de liberté de religion, neutralité religieuse de la sphère publique, sécularisation et pluralisme religieux.

Il s'agit d'une étude interdisciplinaire, mais appuyée essentiellement dans une perspective de philosophie juridique et politique. En effet, on utilise les catégories, forcément générales et abstraites, de ces deux disciplines pour analyser les processus dont l'étude constitue l'objet du travail de recherche. Ces catégories théoriques sont considérées tantôt dans leur dimension explicative (comme des théories qui cherchent à rendre compte des traits généraux du développement historique de la liberté de religion et du principe de neutralité de la sphère publique, ainsi que des processus de sécularisation et pluralisation religieuse des sociétés contemporaines), tantôt dans leur dimension normative (comme des propositions théoriques qui cherchent à influencer la réalité dans un sens particulier).

En même temps, certains concepts sont pris de disciplines telles que la sociologie et la dogmatique juridique. Le recours à ces disciplines, cependant, est secondaire : il doit servir comme point d'appui pour le travail mentionné dans le paragraphe précédent. En ce qui concerne la première des disciplines, il faut mentionner l'utilité de certaines catégories d'analyse prises de la sociologie politique, de la sociologie juridique et de la sociologie de la religion. En ce qui concerne la deuxième discipline, l'analyse dogmatique des droits de l'homme du point de vue interne (droit constitutionnel et droit des religions) et du point de vue international (droit international des droits de l'homme), devient fondamentale.

La méthodologie du travail est circulaire : on propose un point de départ théorique, puis un mouvement vers un niveau plus concret à travers l'analyse de cas, pour finir avec une nouvelle perspective théorique qui élargit l'angle initial grâce aux conclusions obtenues de l'analyse de cas.

La construction d'un cadre théorique à partir des quatre catégories centrales d'analyse et leurs rapports mutuels sert de point de départ. Ces catégories sont la sécularisation, le pluralisme religieux, la liberté de religion et la neutralité de la sphère publique. Ce cadre théorique est construit à partir d'une révision de la littérature sur le sujet, exposée à partir du point de vue de l'auteur. Cette exposition est complétée par une analyse critique.

La deuxième partie du travail est axée sur l'étude de quatre controverses contemporaines, dont le caractère répétitif dans différents contextes nationaux montre qu'elles sont liées à des processus sociaux plus amples et globaux. Pour donner une plus grande cohérence à l'analyse, les quatre exemples sélectionnés correspondent aux



## Résumé

domaines de la famille et de l'éducation. La méthodologie utilisée combine une étude bibliographique et une analyse documentaire des discours qui articulent les cas d'étude (le discours de l'État matérialisé en actes normatifs, le discours des groupes religieux manifesté dans des déclarations publiques et documents de doctrine, le discours des acteurs de la société civile exprimé à travers des plateformes publiques, etc.).

Les exemples étudiés sont tirés de différents contextes nationaux. En raison des caractéristiques du développement de la recherche, ces contextes sont principalement l'Espagne, l'Argentine, la France et les Etats-Unis. D'autres pays sont mentionnés quand on le considère nécessaire. Cependant, il faut insister sur le caractère théorique de la recherche présentée, de manière que l'objectif n'est pas l'étude empirique et approfondie de chacun des cas, mais des lignes générales qui les unissent.

Finalement il y a un retour à une perspective théorique. Ainsi, le travail essaie d'enrichir la perspective théorique originellement présentée, à travers les conclusions qui peuvent être tirées de l'étude de cas et de leur application, par généralisation, à d'autres cas semblables.

\*\*\*\*\*

Comme on l'a dit, les quatre concepts fondamentaux sur lesquels est appuyée la recherche sont ceux de sécularisation, pluralisme religieux, liberté de religion et neutralité religieuse de la sphère publique. Le cadre théorique s'ouvre avec une étude de la première des catégories signalées, qui cherche à rendre compte du changement radical que la Modernité a signifié pour le statut social de la religion (chapitre I). La Modernité a impliqué, en effet, une rupture par rapport aux sociétés antérieures, dans lesquelles la vie politique était structurée par la religion dominante et ses fonctionnaires spécialisés. À travers une étude critique on montre les points forts et les points faibles de ce qu'on appelle les *théories de la sécularisation*, développées dans le domaine de la sociologie, et on s'interroge sur leur validité actuelle. Finalement, on expose la façon dont la sécularisation produite par la Modernité a restructuré la distinction entre le domaine public et le domaine privé, créant une nouvelle éthique publiquement acceptée et reconnue.

Les théories de la sécularisation s'enracinent dans la sociologie d'Émile Durkheim (en particulier sa théorie sur les changements dans les formes de solidarité sociale, qui montre que la religion devient de moins en moins importante dans la forme de solidarité qui correspond aux sociétés modernes) et de Max Weber (qui a associé les processus de rationalisation des formes de vie des sociétés modernes au désenchantement du monde, c'est-à-dire, à une perte du caractère magique des formes de compréhension du monde). Vers la moitié du XXe siècle et à partir de ces deux

## Résumé

traditions sociologiques, des auteurs tels que Brian Wilson et Peter Berger ont repris l'idée que la Modernité signifiait une réduction de l'influence de la religion.

Les théories de la sécularisation, même si elles ont été dominantes pendant la deuxième moitié du XXe siècle, n'ont pas été libres de critiques. Quelques critiques étaient dues à des confusions de langage (par exemple, ce qu'on définissait comme religion), mais d'autres supposaient un risque plus grand pour les théories, car elles signalaient la difficulté de vérifier empiriquement la décadence de la religion dans des contextes géographiques autres que l'Europe occidentale.

L'entrée dans une nouvelle période historique, connue généralement comme Postmodernité, a signifié un autre défi pour les perspectives traditionnelles sur la sécularisation. La nouvelle époque marque l'apparition de phénomènes auxquels la théorie mentionnée doit répondre. Parallèlement, la traduction politique de la sécularisation sociale acquiert des caractéristiques cohérentes avec le caractère fluide de l'époque postmoderne (chapitre II).

Tandis que quelques auteurs insistent dans la validité des théories de la sécularisation (soit dans sa version classique, soit dans une version plus modérée), d'autres proposent d'abandonner complètement le paradigme. Pour les tenants de ce deuxième point de vue, la Modernité et son épigone, la Postmodernité, ne comportent pas une décadence des croyances et des pratiques religieuses, mais en tout cas une transformation de celles-ci.

À notre avis, les théories de la sécularisation constituent encore une explication valable du changement de position de la religion pendant la Modernité et la Postmodernité, à condition d'admettre un concept stratifié de sécularisation. Ce concept implique l'identification de différents niveaux de sécularisation qui peuvent se développer indépendamment les uns des autres et à des degrés divers. Ces niveaux sont la privatisation de la religion, la différenciation de la sphère religieuse par rapport à d'autres sphères sociales (la politique, l'économie, l'art, la science) et la diminution des niveaux des croyances et des pratiques religieuses.

Le pluralisme religieux croissant doit aussi être mis en rapport avec les caractéristiques des sociétés postmodernes et mondialisées. Dans celles-ci, en effet, on peut vérifier l'apparition publique de traditions religieuses réprimées ou de nouveaux mouvements religieux, ainsi qu'une diversification de l'éventail religieux due aux mouvements migratoires (chapitre II). La diversité croissante des sociétés met aussi en question la place du religieux dans l'espace public. Différentes propositions théoriques (libérales, communautaristes, républicaines) suggèrent des voies d'action variées pour résoudre les tensions que cette nouvelle situation fait surgir entre l'individuel et le collectif, ainsi que entre la règle démocratique des majorités et le principe d'égalité, en particulier par rapport aux minorités (chapitre IV).

## Résumé

Pour le libéralisme classique, dont John Rawls est le représentant contemporain le plus significatif, la religion et l'identité religieuse des citoyens restent au-delà de la définition contractuelle des conditions de justice de la vie sociale. L'État doit être complètement neutre, et pour cela il doit adopter une attitude *blind to differences*. L'État garantit l'exercice de la liberté de religion, mais définit celle-ci comme un droit purement individuel et négatif, de façon à nier l'existence de droits collectifs et de prestations positives émergeant de cette liberté. D'autre part, l'accent mis sur l'uniformité de l'application de l'ordre juridique s'associe à une position restrictive sur la possibilité d'admettre des exceptions à des normes générales à partir de la liberté de religion des citoyens.

Les positions républicaines, exemplifiées par l'œuvre de Jürgen Habermas, coïncident avec le libéralisme classique dans la privatisation de la question religieuse et dans la manière de concevoir le droit à la liberté de religion. Cependant, à la différence des libéraux, ils admettent que la sphère publique, en particulier la sphère étatique, ne peut pas être complètement neutre. En effet, les compromis politiques partagés ne peuvent pas être obtenus par une voie purement procédurale : ils doivent être développés à la lumière de l'horizon des traditions historiques partagées par la communauté.

Le communautarisme questionne l'accent que les libéraux orthodoxes et les républicains mettent sur les individus dans la définition des pactes politiques. Pour des auteurs tels que Charles Taylor et Michael Walzer, l'identité des individus ne peut pas être séparée de leur appartenance communautaire. Pour cela, toute considération sur la liberté religieuse doit tenir compte des aspects collectifs, et du fait que le droit n'est pas (et ne peut pas être) complètement neutre par rapport aux formes de vie des individus et des groupes. Ainsi, il faut parfois avoir recours à des accommodements pour que l'application uniforme des règles juridiques ne nuise pas aux formes de vie des minorités.

Si l'individualisme des libéraux orthodoxes et des républicains est critiqué parce qu'il ne reconnaît pas suffisamment le poids des groupes, le communautarisme est à son tour critiqué à cause d'une emphase excessive sur ces derniers. Les auteurs critiques du communautarisme rappellent le caractère éventuellement oppressif sur l'autonomie des individus que peut avoir la reconnaissance de droits collectifs. Pour cette raison, quelques auteurs libéraux, comme Will Kymlicka, essaient de construire une théorie qui, en même temps qu'elle reconnaît les identités des individus, est aussi respectueuse que possible de l'autonomie de ces derniers.

Le point de vue défendu dans ce travail est près d'un multiculturalisme libéral, qui accepte la nécessité de développer des politiques de reconnaissance de l'identité religieuse, mais avec certaines limites. Parmi ces limites on trouve le respect de l'autonomie des individus et la neutralité de l'État.

## Résumé

Les deux autres concepts clés sont ceux de liberté de religion et de neutralité de la sphère publique. Leur compréhension actuelle exige une étude historique qui rende compte des compromis politiques sous-jacents à leur apparition comme catégorie juridique, ainsi que des différents modèles de leur implémentation, d'après les circonstances réelles dans lesquelles celle-ci s'est produite et du pouvoir effectif des acteurs qui y ont intervenu (chapitre III).

Le concept de neutralité religieuse de l'État est le résultat de la transposition, au domaine juridique, de la différenciation fonctionnelle qui a permis la distinction entre le domaine religieux, d'une part, et le domaine étatique, d'autre part. Cette différenciation fonctionnelle a signifié une nouvelle forme d'organisation des institutions politiques, mais elle a aussi eu des conséquences sur le domaine religieux. En effet, la différenciation fonctionnelle n'a pas été qu'une réorganisation du champ politique, elle a aussi été une reconfiguration du champ religieux lui-même qui a produit une nouvelle manière de concevoir la religion en tant que champ différencié d'autres champs fonctionnels.

Le fonctionnement effectif du principe de neutralité a été possible grâce à la distinction fondamentale entre les sphères publique et privée. Cette catégorisation n'était pas complètement inconnue à la pensée antérieure à la Modernité, mais elle a acquis une nouvelle dimension dans la Modernité. À partir de ce tournant, la sphère privée est celle des rapports de famille et des rapports de production. La sphère publique étatique, par contre, constitue le domaine du pouvoir public. Finalement, la sphère publique non étatique est intermédiaire entre la sphère privée et la sphère publique. Dans une justification démocratique du pouvoir public, la sphère publique non étatique constitue le champ de discussion des affaires collectives par des sujets privés.

La distinction entre la sphère publique et la sphère privée est accompagnée d'une autre distinction propre de la pensée politique moderne : la distinction entre l'éthique publique et la morale (ou morales) privées. Dans un monde politique dans lequel la religion n'a plus le monopole de la définition des critères de justice, il est nécessaire de trouver un nouveau fondement pour les décisions politiques. Ce fondement est une théorie qui distingue l'éthique publique qui régit l'espace public et qui appartient à tous les citoyens, des différentes morales privées, qui peuvent être religieuses ou non religieuses, mais qui ne sont pas le fondement des décisions politiques partagées.

L'éthique publique de la Modernité est, dans la tradition libérale, une éthique procédurale et non substantive. Si cette éthique peut suffire pour régir la vie des citoyens est une question profonde, qui oppose différentes perspectives théoriques, et dont nous nous occupons à partir de l'étude des discussions entre les libéraux, les républicains et le communautaristes.

## Résumé

L'idée de neutralité, telle que nous la défendons ici, comporte une limitation à la sphère publique étatique. Pour cela, ce qui est vraiment significatif pour déterminer l'application du principe de neutralité étatique c'est que la conduite puisse être imputée à un agent qui représente l'État. Le principe de neutralité ne s'applique pas à la sphère publique non étatique. Par conséquent, l'intervention des groupes religieux dans les débats relatifs aux politiques publiques ne devrait pas être soumise à des restrictions sur les arguments acceptables. Il faut accepter que les groupes religieux puissent présenter publiquement leurs arguments fondés sur leurs propres traditions religieuses, même si les décisions étatiques ne peuvent pas être déterminées par ces traditions.

La liberté religieuse est aussi une manifestation de la sécularisation, dans sa transposition au domaine du droit et des institutions politiques. La liberté religieuse c'est la modalité juridique de la privatisation religieuse. Cependant, le concept de privatisation doit être correctement compris pour éviter des équivoques.

La privatisation religieuse signifie, d'abord, que les croyances religieuses ne sont pas imposées par l'autorité publique de manière coactive aux individus. La religion devient, dans la Modernité, une option personnelle. Dans la Postmodernité, la privatisation religieuse acquiert une nouvelle dimension. Même si du point de vue juridique la privatisation a la même portée (reconnaître la liberté dans l'élection des propres croyances religieuses), la manière dans laquelle cette liberté est exercée montre une privatisation plus large, car maintenant l'individu ne choisit pas parmi les options religieuses disponibles, mais construit un bricolage religieux à sa mesure.

Cependant, la privatisation religieuse ne signifie pas une méconnaissance complète de la dimension religieuse de l'identité des individus et des groupes par le droit. En effet, la liberté religieuse protège les formes de vie religieuse et produit ainsi une certaine *publicisation* de la religion, dans le sens où elle est protégée par une liberté publique. Une conception restrictive de la liberté religieuse laisse cette protection dans une dimension minimale, et reconnaît donc une signification publique minimale pour la religion.

Dans ce travail plusieurs possibilités herméneutiques de la liberté religieuse sont étudiées. Ainsi, on se demande sur la possibilité de lire la liberté de religion non seulement comme un droit négatif, mais comme une source de prestations positives. En plus, les dimensions individuelles et collectives du droit sont étudiées. Finalement, on insiste sur la question de la reconnaissance d'exceptions aux règles de droit commun pour protéger la liberté de religion.

\*\*\*\*\*

La deuxième partie commence par une étude comparative des controverses autour de l'ampliation du concept de mariage aux couples homosexuels, controverses

## Résumé

qui ont eu lieu dans plusieurs pays. Ces controverses sont placées dans la ligne générale de la sécularisation de l'institution du mariage. On rend compte de l'implication des groupes religieux dans les débats qui ont précédé les réformes législatives ou les décisions judiciaires qui ont eu comme résultat une telle ampliation. De l'étude de ce cas particulier on peut extraire des conclusions plus générales. La sécularisation du droit provoque des résistances de beaucoup d'acteurs religieux, qui interviennent dans la sphère publique pour faire valoir leurs points de vue. Ces interventions sont problématiques dans un contexte de sphère publique sécularisée. Elles montrent la manière dont la sécularisation du droit peut susciter d'importantes questions de conscience pour lesquelles la protection par la liberté de religion est aussi revendiquée (chapitre V).

Parallèlement, aborder l'intervention des organisations religieuses dans des débats comme celui-ci suscite la problématique de la neutralité de l'État. Le contenu du droit n'est pas (et ne peut pas être) complètement neutre. C'est le résultat d'une évolution historique et des conditions particulières de la vie de la société dans laquelle il naît et s'applique. C'est justement à cause de cela que l'exemple étudié rappelle la question sur la nécessité d'éliminer, pour respect au principe de neutralité étatique, tout vestige religieux du contenu de la législation. Il n'y a pas une réponse unique : d'aucuns croient qu'il faut éviter toute imposition d'un contenu religieux à travers le droit, tandis que d'autres pensent que le droit doit refléter les formes de vie de la société, même si celles-ci coïncident ou sont fortement influencées par une tradition religieuse.

Le deuxième cas analysé continue dans le chemin de la sécularisation des institutions publiques, à travers l'exemple de la présence de symboles religieux dans les écoles. L'ouverture d'une perspective théorique au-delà de l'exemple particulier met en relief que ce conflit est placé dans la ligne de la disparition du caractère obligatoire de la religion, c'est-à-dire, du changement de son statut d'institution publique obligatoire à association privée. En même temps, le conflit est lié au problème classique de la légitimité du pouvoir de l'État, et son rapport aux croyances et valeurs religieuses (chapitre VI).

Le cas conflictuel concerne le principe de neutralité de la sphère publique étatique. La neutralité de l'État n'a pas une seule interprétation possible : elle dépend des présupposés historiques et politiques sous lesquels elle se réalise. Pour cela, dans l'exemple que nous analysons, une interprétation séculariste forte promeut l'élimination de tous les symboles religieux de la sphère publique étatique, tandis qu'une interprétation séculariste faible croit que sa subsistance n'est pas contraire au principe de neutralité.

Le troisième cas étudié correspond aussi au domaine éducatif, et il est en rapport avec la réforme des contenus de certaines matières. La réforme des contenus de l'enseignement public est liée à la sécularisation de cette institution et à son ouverture à

## Résumé

une croissante diversité (pas seulement religieuse) des sociétés contemporaines. Dans ce contexte, il se suscite un important point théorique sur la légitimité de certains acteurs (l'État, les parents, les communautés religieuses) pour intervenir dans la socialisation des nouvelles générations. De la même manière, il se pose le problème de la protection de la conscience religieuse des minorités, en particulier des anciens groupes religieux hégémoniques qui restent en situation de minorités comme conséquence des processus de sécularisation (chapitre VII).

Les trois courants théoriques que nous avons mentionnés soulignent un sujet différent de la relation établie, dans le champ de l'éducation, entre les élèves, leurs familles et l'État. La position libérale met l'accent sur l'élève, le respect à sa liberté et au développement de son autonomie. La perspective républicaine, par contre, met l'accent sur l'État. D'une certaine façon, c'est la manière de garantir la cohésion sociale à travers la promotion des valeurs du consensus constitutionnel. La perspective communautariste, finalement, met l'accent sur les familles et le respect de leurs traditions religieuses.

Finalement, le quatrième exemple est associé aux controverses sur l'utilisation dans le domaine public de certains vêtements, par des membres de groupes religieux minoritaires. L'exemple montre la manière dont la neutralité de l'espace public peut se heurter aux revendications des groupes religieux minoritaires. En même temps, il permet d'étudier les modalités d'inclusion de l'identité religieuse dans les différents modèles d'intégration des minorités qui correspondent à une société démocratique (chapitre VIII).

Ce conflit ne concerne pas directement une question de sécularisation : il a à voir plutôt avec les dynamiques du pluralisme des sociétés. L'exemple met en évidence la logique du conflit religieux associé à la reconnaissance des identités. Même si la persistance d'une identification religieuse forte peut être lue comme une résistance à la sécularisation des pratiques sociales, elle ne met pas en cause la théorie de la sécularisation elle-même, si cette dernière est comprise d'une manière stratifiée.

Le travail de recherche est fermé avec un retour sur l'arène théorique, qui cherche à enrichir les perspectives du cadre théorique à travers les conclusions obtenues de l'analyse des cas. En premier lieu, une perspective transversale à tous peut montrer les différentes dynamiques associées au conflit religieux dans les sociétés contemporaines. En deuxième lieu, une analyse détaillée des interventions des acteurs religieux montre les coïncidences et les contradictions des discours religieux avec les présupposés qui structurent l'espace public démocratique. En troisième lieu, le rôle complexe du droit est signalé, pour montrer que le principe de neutralité de l'État en matière de religion et la liberté de religion peuvent être articulés de manières diverses, qui visent à faire une application, avec plus ou moins de succès, du principe d'égalité entre les citoyens.



## ***Conclusions***





## Conclusions

Ces conclusions seront présentées en deux parties. D'abord, nous allons exposer une courte synthèse des points les plus saillants du travail de recherche. Puis, nous allons emphatiser les apports les plus personnels de notre approche.

Nous avons développé, dans les chapitres de ce travail, une analyse interdisciplinaire qui, même si elle a inclus une dimension de sociologie et une dimension de dogmatique juridique, s'est appuyée principalement sur une perspective de philosophie juridique et politique. Cette analyse s'est référée aux relations, dans les sociétés contemporaines, entre les catégories de liberté religieuse, neutralité religieuse de la sphère publique étatique, neutralité religieuse de la sphère publique non étatique, sécularisation et pluralisme religieux.

Notre travail est parti d'une perspective théorique générale (les quatre premiers chapitres), a mis en relation cette perspective théorique avec l'étude de quelques exemples (chapitres cinq à huit) et est finalement revenu sur la perspective théorique, enrichie à partir de l'analyse des cas (chapitre neuf). De cette façon, le dernier chapitre a approfondi la perspective initiale à partir des conclusions obtenues des cas.

Le travail commence avec une révision des *théories de la sécularisation*, qui constituent dans leur ensemble un paradigme dominant dans la théorie sociologique pendant une grande partie du XXe siècle et qui rendent compte du changement radical du statut social de la religion supposé par l'entrée dans la Modernité. En effet, pendant longtemps, la manière canonique d'expliquer les rapports entre religion et Modernité a été ce paradigme qui, grosso modo, est basé sur l'idée que la Modernité a produit, et continue à produire, un affaiblissement de l'influence sociale de la religion.

Le paradigme a vécu son apogée à travers les œuvres d'auteurs tels que Brian Wilson et Peter Berger, qui se sont appuyés sur les traditions durkheimienne et weberienne pour développer de complexes explications sur la religion dans la Modernité. En général, ces explications signalaient que la Modernité supposait la décadence de la religion. Wilson expliquait cela comme une conséquence des processus de rationalisation. Berger, pour sa part, faisait aussi référence à la rationalisation, et insistait sur le rôle joué par la propre tradition judéo-chrétienne. En effet, même si cela semble paradoxal, la tradition judéo-chrétienne aurait miné les conditions de possibilité des formes de vie religieuse et, de cette façon, aurait creusé son tombeau.

Même si la sécularisation a été le paradigme dominant pendant presque tout le XXe siècle, il n'a pas été libre de critiques. Une première critique est celle des auteurs, tels que Thomas Luckmann, qui croient que la Modernité n'affaiblit pas forcément les croyances et les pratiques religieuses, mais produit leur transformation. Ainsi, la religion continue à exister, mais comme conséquence de l'individualisme moderne elle devient une religion diffuse et privatisée ou, comme Luckmann l'appelle, une *religion invisible*. La deuxième critique n'est pas adressée au paradigme lui-même, mais à la portée générale qu'il acquiert dans les œuvres de plusieurs théoriciens. Il s'agit du *cas d'exception* qui ont toujours supposé les Etats-Unis face à une théorie générale de la

## Conclusions

sécularisation. En effet, l'élément fondamental du paradigme de la sécularisation c'est l'association entre la Modernité et la décadence de la religion. Cependant, des études empiriques montrent qu'aux États-Unis (le pays le plus industrialisé et technologiquement plus avancé de la planète) les niveaux de croyance et de pratique religieuses ne décroissent pas. Cette deuxième critique peut aussi être étendue à d'autres régions géographiques. Ainsi, même si pendant les dernières décennies l'Amérique Latine a subi des changements qui ont signifié une certaine modernisation des sociétés, d'aucuns pensent que la thèse de la sécularisation ne s'est pas vérifiée.

Si les théories de la sécularisation étaient déjà mises en question par rapport aux sociétés modernes, les critiques s'accroissent quand on les met en rapport avec les caractéristiques propres de la Postmodernité. Dans ce contexte, tandis que certains auteurs insistent dans leur affirmation de la validité des théories de la sécularisation (soit dans sa version classique, soit dans une version plus modérée), d'autres proposent d'abandonner complètement le paradigme.

À notre avis, et comme nous l'expliquerons avec plus de détail dans la deuxième partie de ces conclusions, les théories de la sécularisation valent encore comme une explication du changement de position de la religion pendant la Modernité et la Postmodernité, à condition d'admettre un concept stratifié de sécularisation. Ce concept exige d'identifier différents niveaux de sécularisation qui peuvent apparaître indépendamment les uns des autres, et qui peuvent avancer à des rythmes différents.

Les transformations sociales associées à la sécularisation et décrites dans les deux premiers chapitres de ce travail ont été liées à des transformations politiques d'une grande signification. Celles-ci ont signifié la redéfinition moderne de la distinction entre la sphère publique et la sphère privée. Cette catégorisation n'était pas totalement inconnue de la pensée antérieure à la Modernité, mais elle a acquis une nouvelle dimension dans la Modernité. Ainsi, à partir de la Modernité, la sphère privée est celle des rapports de famille et des rapports de production. La sphère publique étatique, par contre, constitue le domaine du pouvoir politique. Finalement, la sphère publique non étatique est intermédiaire entre la sphère privée et la sphère publique. Dans une justification démocratique du pouvoir public, la sphère publique non étatique est le champ de discussion des affaires collectives par des sujets privés.

La distinction entre la sphère publique et la sphère privée est accompagnée par une autre distinction consacrée par la pensée politique moderne : la distinction entre l'éthique publique et la morale (ou les morales) privées. Dans un monde politique dans lequel la religion n'a plus le monopole de la définition des critères de justice, il est nécessaire de trouver un nouveau fondement pour les décisions politiques. Ce fondement est une théorie qui distingue l'éthique publique qui régit l'espace public et qui appartient à tous les citoyens, des morales privées, religieuses ou non religieuses, qui n'inspirent pas les décisions politiques partagées.

## Conclusions

La Postmodernité, même si elle rend plus confuses les limites entre le public et le privé telles qu'elles avaient été originellement conçues, ne fait pas disparaître complètement la distinction entre les deux champs. En plus, comme nous avons vu tout au long de ce travail, l'espace public et l'espace privé ne sont pas de compartiments étanches : ils partagent des dynamiques qui les lient réciproquement.

Un des traits propres des sociétés postmodernes c'est la visibilité croissante du pluralisme religieux. Dans les sociétés postmodernes et globalisées on peut vérifier l'émergence de demandes publiques de reconnaissance provenant de traditions religieuses réprimées ou de nouveaux mouvements religieux, ainsi que d'une diversification du spectre religieux en raison des mouvements migratoires.

Les deux phénomènes mentionnés (la sécularisation et le pluralisme religieux) suscitent d'importantes questions politiques. Différentes propositions théoriques (libérales, communautaristes, républicaines) suggèrent des cours d'action différents pour résoudre les tensions que ce scénario fait surgir entre l'individuel et le collectif, ainsi qu'entre la règle démocratique des majorités et le principe d'égalité dans ses implications par rapport aux minorités.

Pour le libéralisme classique, la religion et l'identité religieuse des citoyens restent hors de la définition contractuelle des conditions de justice de la vie sociale. L'État doit être complètement neutre, et la neutralité s'obtient par une attitude *blind to differences*. L'État doit protéger la libre option religieuse par la liberté de religion en tant que droit négatif, individuel et uniforme. Les positions républicaines coïncident avec le libéralisme classique dans la privatisation absolue de la religion et dans la conception du droit à la liberté de religion. Cependant, à la différence des libéraux, admettent que la sphère publique, en particulier l'étatique, ne peut pas être complètement neutre. En effet, les compromis politiques partagés ne peuvent pas être obtenus par une voie purement procédurale : il doivent être construits à la lumière de l'horizon des traditions historiques partagées par la communauté politique dans son ensemble.

Le communautarisme met en question l'accent que libéraux orthodoxes et républicains mettent sur les individus pour la définition des pactes politiques : l'identité des individus ne peut pas être séparée de toute appartenance communautaire. Il faut tenir compte des aspects collectifs de la liberté de religion, et reconnaître que le droit et les institutions politiques ne sont pas, et ne peuvent pas être, complètement neutres face aux formes de vie des individus et des groupes, et qu'il faut introduire des accommodements pour que l'application uniforme des règles juridiques ne nuit pas aux formes de vie des minorités. Quelques auteurs libéraux, qui se différencient ainsi du libéralisme orthodoxe, acceptent la possibilité d'une théorie qui reconnaisse les appartenances identitaires des individus. Cependant, à la différence du

## Conclusions

communautarisme, ils essaient de protéger l'autonomie des individus face à une éventuelle oppression de la part du groupe.

Dans le cadre théorique nous avons fait référence aux concepts de liberté religieuse, neutralité de la sphère publique étatique et neutralité de la sphère publique non étatique. Nous avons consacré tout un chapitre à l'étude de l'origine et de l'évolution des deux premiers. Là nous avons signalé que les deux concepts sont le résultat de compromis politiques et que leur réalisation effective a eu d'importantes variations selon les circonstances historiques où elle s'est produite.

La liberté religieuse est une manifestation de la sécularisation, dans sa transposition au domaine du droit et des institutions publiques. Comme nous allons insister plus bas, une des dimensions de la sécularisation en tant que concept stratifié c'est la privatisation de la religion. La liberté de religion c'est la modalité juridique de la privatisation religieuse.

La privatisation religieuse ne signifie pas pour autant une complète méconnaissance de la dimension religieuse dans l'identité des individus et des groupes de la part du droit. En effet, la liberté religieuse protège les formes de vie religieuse et produit ainsi une certaine *publicisation* de la religion, dans la mesure où celle-ci est protégée par une liberté publique.

La religion devient, à partir de la Modernité, une option personnelle. Dans la Postmodernité, la privatisation religieuse acquiert une nouvelle dimension. Même si du point de vue juridique la privatisation continue à avoir la même portée (liberté pour choisir les propres croyances religieuses), la manière dont cette liberté est exercée montre une privatisation plus grande, car l'individu non seulement choisit parmi les options religieuses disponibles, mais construit lui-même son propre bricolage religieux.

Parallèlement, le concept de neutralité religieuse de l'État c'est le résultat de la transposition, au plan juridique, d'un autre aspect de la sécularisation : la différenciation fonctionnelle qui a permis la distinction entre le champ religieux, d'une part, et le champ étatique, d'autre part. Le fonctionnement effectif du principe de neutralité a été possible à cause de la distinction fondamentale entre les sphères du public et du privé, dont nous avons déjà parlé.

La deuxième partie du travail met en relation le cadre théorique et un ensemble d'exemples qui sont analysés. Cette partie commence avec l'étude comparative des controverses qui ont eu lieu dans différents pays autour de l'élargissement du concept de mariage pour inclure les couples homosexuels. Ces controverses sont placées dans la ligne générale de la sécularisation de l'institution du mariage. Cette sécularisation est cependant conflictuelle : elle produit la résistance de plusieurs acteurs religieux, qui interviennent dans la sphère publique non étatique pour obtenir une décision du pouvoir public étatique d'accord avec leurs points de vue et leurs intérêts. Ces interventions sont problématiques dans un contexte de sphère publique sécularisée, et elles mettent en évidence la manière dont la sécularisation du droit peut susciter d'importants problèmes

## Conclusions

de conscience. En même temps, traiter de l'intervention des organisations religieuses dans des débats comme celui-ci suscite la question de la neutralité de l'État. Le contenu du droit est le résultat d'une évolution historique et des conditions de vie particulières de la société dans laquelle il naît. C'est justement à cause de cela que l'exemple étudié rappelle la question sur la nécessité d'éliminer, pour garantir la neutralité de l'État, tout vestige religieux du contenu de la législation.

Le deuxième cas étudié suit la ligne de la sécularisation des institutions publiques, à travers l'exemple de la présence des symboles religieux dans les écoles. Le conflit sert à analyser la disparition du caractère obligatoire de la religion, c'est-à-dire, le changement de son statut d'institution publique obligatoire à association privée et volontaire. En même temps, il fait surgir la discussion sur la neutralité de la sphère publique étatique et les différentes interprétations de ce principe. La question de la neutralité apparaît à partir du moment où le conflit implique des agents de l'État (et non seulement parce qu'il a lieu dans un contexte physique qui appartient à l'État). Comme nous avons dit, la neutralité de l'État n'a pas qu'une interprétation possible : elle dépend des présupposés historiques et politiques sous lesquels elle se développe.

Le troisième exemple abordé appartient aussi au domaine éducatif, et il s'associe aux conflits autour du contenu de certaines matières. La réforme des contenus de l'enseignement public montre non seulement la sécularisation de cette institution, mais aussi son ouverture à une diversité croissante (qui n'est pas que religieuse) des sociétés contemporaines. Dans ce contexte, des questions théoriques sur la légitimité de certains acteurs (l'État, les parents, les communautés religieuses) se suscitent. Également, il y a des interrogations sur la protection juridique de la conscience des minorités, en particulier des groupes religieux qui avaient été hégémoniques et qui sont maintenant en situation de minorité comme conséquence des processus de sécularisation sociale. Cet exemple montre aussi le caractère graduable du principe de neutralité étatique.

Finalement, le quatrième cas abordé concerne les controverses sur l'utilisation, dans des espaces publics, de certains vêtements par des individus appartenant à des groupes religieux minoritaires. L'exemple met en relief la manière dont les prétentions assimilationnistes des décisions publiques peuvent heurter les revendications des groupes religieux minoritaires. En même temps, il permet d'étudier les modalités d'inclusion de l'identité religieuse dans les différents modèles d'intégration des minorités dans le fonctionnement d'une société démocratique. Comme dans le cas des symboles religieux fixes dans les écoles publiques, il s'agit ici de conflits autour des symboles religieux. Cependant, comme les sujets impliqués ne sont pas des agents de l'État, mais des sujets particuliers, la logique du conflit n'est pas celle de la sécularisation (même si la persistance d'une identité religieuse communautaire forte peut être lue comme la résistance à la sécularisation des pratiques sociales), mais plutôt celle du pluralisme religieux. Pour cela, la question des symboles religieux dans les

## Conclusions

écoles peut être étudiée d'abord sous le point de vue de la neutralité de l'État (et en deuxième lieu sous le point de vue de la liberté de religion), et la question des symboles religieux portés par des sujets privés peut être étudiée d'abord sous le point de vue de la liberté de religion (et en deuxième lieu sous le point de vue de la neutralité de l'État).

Dans le dernier chapitre du travail, on revient au champ théorique, pour contraster les perspectives de la première partie avec les conclusions obtenues de l'analyse des cas. Une perspective transversale à tous les exemples étudiés peut montrer les différentes dynamiques du conflit religieux dans les sociétés contemporaines. D'autre part, une analyse détaillée des interventions des acteurs religieux montre les coïncidences et les contradictions des discours religieux avec les présupposés qui structurent l'espace public démocratique. Finalement, on signale le rôle complexe du droit, et on montre que le principe de neutralité de l'État en matière de religion et le droit fondamental à la liberté de religion peuvent être articulés de manières diverses, qui sont à leur tour différentes manières de rendre effectif, avec plus ou moins de succès, le principe d'égalité des citoyens.

\*\*\*\*\*

À partir de l'exposition des principaux points du travail, telle que nous venons de la réaliser, on peut signaler les éléments suivants comme les apports les plus originaux de notre recherche. Dans ce qui suit, nous indiquons ce que nous croyons sont les contributions les plus significatives aux disciplines concernées.

Tout au long du travail nous avons eu recours à cinq concepts fondamentaux : sécularisation, pluralisme religieux, neutralité de la sphère publique étatique, neutralité de la sphère publique non étatique et liberté religieuse. Parmi ces cinq concepts il y en a deux qu'on peut appeler descriptifs et trois autres qu'on peut dire normatifs. Les concepts descriptifs sont ceux de sécularisation et pluralisme. Les normatifs, ceux de liberté de religion, neutralité de la sphère publique étatique et neutralité de la sphère publique non étatique.

Les deux concepts descriptifs sont des constructions théoriques utilisées dans le but de rendre compte de certains processus sociaux propres à la Modernité et à la Postmodernité. Dans ce sens, le concept de pluralisme religieux paraît beaucoup moins controversé que le concept de sécularisation. Les concepts normatifs, de leur part, sont le résultat de constructions politiques en rapport avec les deux processus sociaux signifiés par les concepts descriptifs. Ils ont été, dans une plus ou moins large mesure, positivés dans les ordres juridiques. Pour cela, on peut dire qu'ils sont, en même temps que concepts normatifs et dans la mesure de cette positivation juridique, la description d'une réalité juridique positive.

## Conclusions

Voyons le premier concept. Après avoir exposé les théories qui font partie du *paradigme de la sécularisation*, leurs critiques et leurs reformulations, il est possible de dire qu'une grande partie des discussions est due à une confusion terminologique. En effet, souvent les débats sur l'existence et l'extension de la sécularisation sont basés dans une équivoque produite par le fait que les auteurs ne donnent pas la même portée au concept de sécularisation. Parler d'*affaiblissement de la religion*, *décadence de la religion* ou *retrait de la religion* peut aider comme métaphore générale, mais cela ne précise pas les processus compris dans le discours.

Dans ce sens, la première tâche consiste à signaler les processus inclus dans le concept de sécularisation. Nous croyons qu'une lecture stratifiée de la sécularisation peut être utile. Ceci implique d'admettre que la sécularisation n'est pas un processus unique et uniforme, mais qu'il y a différents niveaux de sécularisation, qui peuvent exister d'une façon plus ou moins indépendante les uns des autres. Ainsi, la sécularisation implique, en premier lieu, une privatisation de la religion. Ce qui était une affaire de toute la société devient une libre option individuelle. En deuxième lieu, la sécularisation signifie une différenciation fonctionnelle entre le champ de la religion et d'autres champs sociaux qui sont désormais indépendants du premier. La science, l'art, la politique, le droit, l'économie, etc. deviennent autonomes par rapport à un champ religieux qui perd de plus en plus sa force. Finalement, la sécularisation entraîne une décadence des niveaux empiriques de croyance et pratique religieuse.

L'adoption d'une perspective stratifiée permet de comprendre, par exemple, pourquoi il est possible de dire que les États-Unis sont un pays hautement sécularisé dans un sens (la religion est hautement privatisée et les sphères de l'art et de la science sont séparées de celle-là) mais pas dans un autre sens (les niveaux de croyance et de pratique religieuses sont assez élevés). Contrairement, beaucoup de pays européens sont hautement sécularisés dans le sens que les niveaux de croyance et de pratique religieuses sont relativement bas, mais l'État et la religion ne sont pas suffisamment autonomes l'un de l'autre (par exemple dans les pays où il y a une religion établie comme en Angleterre ou dans les pays nordiques).

Cette conceptualisation par niveaux est utile aussi pour expliquer l'incidence de la sécularisation dans le droit et dans les institutions politiques. En effet, la sécularisation a agi sur le droit et a produit l'éloignement de celui-ci des patrons de légitimité religieuse, de la même façon que les institutions politiques se sont détachées des autorités et des formes de légitimité religieuses. Le principe de neutralité religieuse de l'État c'est la modalité juridique de la distinction fonctionnelle entre la sphère de la religion, d'une part, et le droit et les institutions politiques, d'autre part. Parallèlement, la liberté de religion c'est la forme juridique qui résulte de, et qui en même temps permet, la privatisation religieuse.

En synthèse, nous croyons que le paradigme de la sécularisation, défini de la manière stratifiée que nous avons présentée, est un instrument utile pour établir les



## Conclusions

relations entre Modernité et religion. En même temps, et dans la mesure que la Postmodernité peut être considérée comme la radicalisation des tendances des sociétés modernes, on peut dire que les processus de sécularisation associés à la Modernité continuent à avoir lieu dans les sociétés postmodernes.

Le deuxième concept mentionné est celui de pluralisme religieux. Aucune unité politique moderne est complètement uniforme du point de vue culturel et religieux. En fait, un des événements qui est à l'origine des transformations qui ont donné naissance aux sociétés modernes a été, justement, les guerres de religion produites par la diversité religieuse européenne. Cependant, les États modernes se sont basés sur la fiction de l'unité. La réapparition de la *question identitaire* dans la Postmodernité fait que le pluralisme religieux devienne une réalité plus pressante.

La Postmodernité est caractérisée par une résurgence des revendications identitaires longtemps passées sous silence par les tendances à l'uniformisation de l'État nation. L'utilisation d'un paradigme théorique de sécularisation sur une base stratifiée, comme nous l'avons proposé, permet d'affirmer que le pluralisme religieux et ses revendications publiques ne supposent pas un défi radical au paradigme. Ni le premier ni les seconds ne mettent en question radicalement la séparation fonctionnelle des sphères juridique et politique par rapport au religieux ; ils ne mettent en question non plus la privatisation de la religion, même s'il peut être nécessaire d'adopter de mesures de protection, par le biais d'une liberté publique, des formes de vie privées. C'est vrai que la persistance, et même la croissance, de certaines pratiques religieuses peut mettre en question la sécularisation en tant que décadence des niveaux des croyances et des pratiques religieuses. Mais il s'agit d'un aspect de la sécularisation qui peut être séparé des deux autres et qui, en plus, n'est pas incompatible avec la décadence des croyances et des pratiques religieuses dans d'autres secteurs de la population.

Quand on passe d'un point de vue descriptif à un point de vue normatif, il est possible de voir que les deux phénomènes que nous avons décrits montrent d'importantes questions politiques à résoudre. La sécularisation met en relief la question sur le statut politique de la religion (c'est une affaire privée ?, dans quelle mesure ?, est-elle complètement séparée du droit et des institutions politiques ?, etc.). Le pluralisme religieux suscite la question sur la manière de protéger la diversité religieuse ou, en d'autres termes, la libre option religieuse des citoyens (quelle est la limite de la libre option religieuse ?, la libre option correspond-elle aux individus ou aux groupes ?, etc.).

Les questions présentées peuvent, à leur tour, être identifiées dans deux niveaux d'analyse. Le premier niveau est celui des instruments juridiques et politiques qui ont permis les transformations mentionnées. Ainsi, si la sécularisation a signifié une privatisation de la religion et sa différenciation par rapport au droit et aux institutions politiques, quel a été l'instrument qui a rendu cela possible ? D'autre part, si le pluralisme religieux est le résultat de la libre option en matière religieuse, quel est le mécanisme qui protège cette libre option ?

## Conclusions

Le deuxième niveau fait référence non à la présentation des instruments juridiques et politiques qui accompagnent les processus de sécularisation et de pluralisation religieuse des sociétés, mais à la discussion proprement politique sur la convenance de mettre en pratique de tels instruments et, si c'est le cas, dans quelle mesure. C'est la dimension proprement normative du sujet discuté : est-il politiquement convenable que la religion soit une affaire privée ?, est-il politiquement convenable qu'elle soit clairement différenciée du droit et des institutions politiques ?, est-il politiquement convenable de protéger la diversité religieuse ?

Les réponses à donner à ce deuxième ensemble de questions seront en rapport avec les différents courants théoriques qui s'occupent de la place de la religion dans les sociétés contemporaines et des formes de protection et de reconnaissance qu'il faut donner, ou pas donner, aux identités religieuses des citoyens. Tout au long de ce travail nous avons utilisé trois catégories théoriques (libéralisme, communautarisme et républicanisme) qui, même un peu idéalisées, ont servi à systématiser les réponses possibles aux questions présentées.

Nous avons soutenu une position proche à un multiculturalisme libéral qui, en même temps qui donne une base théorique pour la reconnaissance des identités des citoyens, est respectueux de l'autonomie des individus. En plus, une telle position libérale est cohérente avec une distinction entre la sphère étatique et la religion, mais ne nie pas l'importance des contributions religieuses à la sphère publique non étatique.

Les deux séries de questions que nous avons présentées (sur les instruments et sur la convenance de l'utilisation de ces instruments) peuvent être répondues simultanément à partir des trois concepts normatifs que nous avons déjà signalés : neutralité de la sphère publique étatique, neutralité de la sphère publique non étatique et liberté religieuse.

La neutralité de l'État est une conséquence de la sécularisation. Celle-ci implique une progressive différenciation fonctionnelle entre diverses sphères sociales. Dans ce cas, la neutralité de l'État c'est le concept juridique résultant de la différenciation entre la sphère de la religion et la sphère étatique. La sécularisation atteint l'État en général et le droit en particulier, et se traduit juridiquement en un principe d'action de l'État, le principe de neutralité, qui apparaît en général positif dans les textes constitutionnels.

La neutralité étatique se manifeste d'une triple façon : comme séparation formelle entre les autorités religieuses et les autorités étatiques ; comme impartialité de l'État, c'est-à-dire, comme différenciation des questions de morale privée et d'éthique publique ; et comme égalité de traitement à tous les citoyens, indépendamment de leurs croyances religieuses. Cependant, comme dans le cas du concept de sécularisation, les différentes dimensions de la neutralité étatique peuvent se présenter de manière séparée et dans une plus ou moins large mesure. Par exemple : quelques États continuent à maintenir un rapport symbolique avec une tradition religieuse, mais mettent en

## Conclusions

fonctionnement des mécanismes qui adoucissent ce rapport de façon à éviter qu'il soit discriminatoire pour ceux qui ne participent pas à cette tradition.

L'interprétation du principe de neutralité de l'État n'est pas pacifique. En fait, déterminer concrètement le contenu de ce principe juridique dépend de plusieurs facteurs, tels que la tradition constitutionnelle dans laquelle cette interprétation est encadrée et les circonstances historiques dans lesquelles elle est faite. Cependant, malgré la nécessité de connaître les caractéristiques élémentaires du contexte juridique dans lequel le principe doit être appliqué, nous avons présenté quelques considérations générales sur ce qui signifie, de notre point de vue, le principe de neutralité. Bien sûr, il ne s'agit pas d'une *recette interprétative* qui puisse être utilisée automatiquement, mais de quelques guides générales qui aident à comprendre le fonctionnement du principe de neutralité à partir de la considération de la manière dont il a été construit.

En premier lieu, le principe de neutralité empêche l'État de s'identifier avec une tradition religieuse au détriment d'une autre tradition, avec la religion au détriment de la non religion ou avec la non religion au détriment de la religion. Mais il n'empêche pas l'État de soutenir et de promouvoir une position séculière dans les champs de sa compétence. Ceci parce que le principe de neutralité signifie une abstention de l'État en matière de religion, mais non l'absence de toute dimension axiologique de l'activité étatique.

Une telle absence, d'autre part, est impossible, car toute l'activité étatique implique une prise de position axiologique. Ceci exige reconnaître que les courants critiques du libéralisme orthodoxe ont raison quand ils affirment que la neutralité totale de l'État est impossible. Nous croyons que la neutralité religieuse est possible, même s'il ne s'agit pas d'une neutralité totale. Pour cette raison, il peut être parfois nécessaire, pour protéger les formes de vie de groupes religieux, en particulier des groupes minoritaires, de reconnaître des exceptions au droit commun pour l'ajuster à ces formes de vie.

En deuxième lieu, le principe de neutralité doit être interprété dans le sens d'interdire une identification de l'État avec une tradition religieuse ou non religieuse. L'État ne peut pas transmettre le message qu'il appuie une tradition religieuse au détriment des autres, parce que s'il le fait il admet qu'il y a des citoyens de première et de deuxième classes. Finalement, et revenant sur ce qu'on disait plus haut, l'interprétation définitive du principe de neutralité ne peut se faire qu'à partir du contexte.

Nous passons maintenant à une autre dimension de la sphère publique. Comme nous l'avons dit, le domaine étatique n'épuise pas la sphère publique. Celle-ci comprend aussi une dimension non étatique. Quelques courants de philosophie politique ont énoncé un principe connu comme *religious restraint* qui empêcherait que les argumentations publiques (c'est-à-dire, dans la sphère publique non étatique, de manière préalable à sa concrétion normative par l'État) soit faites en termes religieux. Il

## Conclusions

s'agirait, d'une certaine manière, de transposer à la sphère publique non étatique le principe de neutralité de l'État.

À la différence de la neutralité de l'État, cette forme de neutralité n'a pas de réalisation dans le droit positif, et elle reste au niveau d'une proposition théorique au plan conceptuel (c'est-à-dire que personne ne songe à limiter la liberté d'expression des personnes religieuses : il s'agirait juste d'un principe d'éthique politique). Nous avons signalé qu'il n'est pas convenable d'élargir le concept de neutralité de l'État à la sphère publique non étatique, car l'idée même de la neutralité fonctionne comme une limite à l'activité de coaction exercée par l'État, et non comme une limite aux particuliers.

Pour cela nous avons défendu, au moment d'étudier les interventions religieuses dans les débats publics, que la sphère publique non étatique doit être ouverte à tous types d'arguments, même ce qui ont été énoncés en termes explicitement religieux. Le principe de neutralité doit être appliqué à la sphère étatique, mais non à la sphère publique non étatique. Bien sûr, il s'agit ici du débat public. Quand il s'agit de justifier effectivement les décisions politiques de l'État, de la perspective de l'État lui-même, seules les considérations séculières doivent être tenues en compte, car le principe de neutralité de l'État devient opératif.

Nous entrons maintenant au dernier concept : la liberté religieuse. Le concept de sécularisation, nous l'avons déjà dit, décrit correctement les transformations de la religion dans la Modernité et dans la Postmodernité. Parmi les transformations fondamentales de la Modernité il faut compter aussi la redéfinition des limites entre le domaine public et le domaine privé. Or, comme un des aspects de la sécularisation c'est la privatisation de la religion, à partir de la Modernité on peut dire que la religion entre dans la sphère privée.

Cependant, dire que la religion est une affaire privée ne veut pas dire qu'elle est complètement insignifiante du point de vue public. En fait, si la religion peut être considérée comme une affaire privée c'est parce qu'elle est protégée par une liberté *publique* : la liberté religieuse permet, d'une manière paradoxale, que la religion soit une option privée.

La liberté religieuse a été l'instrument juridique mis en œuvre en Europe après les guerres de religion du début de la Modernité pour mettre fin aux disputes religieuses. Face à l'impossibilité de résoudre les graves questions théologiques et politiques qui opposaient les deux groupes en lutte, la solution a été de privatiser la religion. De cette façon, on évitait de décider quel groupe religieux avait raison dans les disputes, et la pacification était obtenue par la conversion de la religion en matière d'option personnelle.

Dans ce travail nous avons essayé une construction personnelle du droit à la liberté de religion qui prend en compte le principe d'égalité. Cette problématisation peut être abordée à partir d'un ensemble de paires binaires, que nous simplifions ainsi : droit

## Conclusions

négatif / prestations positives ; droit individuel / droit collectif ; droit universel / droit différencié.

La première paire binaire fait référence à la possibilité de reconnaître, comme dérivation de la liberté de religion, l'obligation étatique d'octroyer des prestations positives pour rendre effectif le droit. Par exemple, l'État doit-il financer l'éducation religieuse ? Nous avons manifesté notre avis favorable à ces prestations, mais avec d'importantes restrictions. En premier lieu, nous avons signalé qu'elles doivent avoir un critère redistributif, c'est-à-dire, doivent être orientées à améliorer la situation des individus et des groupes les moins favorisés. Ceci ne veut pas dire que les groupes majoritaires et dans une meilleure situation n'aient pas droit à recevoir des prestations. Cependant, celles-ci doivent se faire de façon qu'elles ne soient pas orientées à maintenir les situations d'inégalité dans l'accès aux ressources mais à améliorer leur distribution. En deuxième lieu, les prestations positives sont soumises à d'importantes limites. Une limite claire c'est que les prestations ne peuvent pas financer des activités à but lucratif. Cette limitation paraît évidente. La deuxième limite c'est que l'argent public doit être géré selon des critères publics d'impartialité et transparence. Ainsi, par exemple, si l'État paie les salaires des professeurs d'une école dirigée par un groupe religieux, l'embauche de ces personnes doit être faite à travers un système de concours. La troisième limite est la plus délicate : le financement public ne peut pas signifier la méconnaissance du principe de neutralité de l'État. L'État peut financer des hôpitaux gérés par des organisations religieuses, mais ne devrait pas payer les salaires des aumôniers. L'État peut financer des écoles religieuses, si cela implique qu'il paye les salaires des professeurs de mathématiques mais non ceux de religion.

La deuxième paire binaire peut être résumée dans une question : suffit-il avec une reconnaissance de la liberté de religion des individus ou il est nécessaire, en plus de cela, admettre que les groupes ont, eux aussi, le droit à la liberté de religion ? En d'autres mots, il faut se demander si la liberté de religion est un droit purement individuel ou s'il est en même temps individuel et collectif.

À partir de la perspective libérale que nous défendons dans ce travail, nous avons dit qu'il est convenable de reconnaître les droits des groupes, dans la mesure où cette reconnaissance n'implique pas une violation de l'autonomie des individus. Ainsi, par exemple, il est légitime et convenable de permettre que les groupes religieux puissent régler, selon leurs normes traditionnelles, le mariage de leurs membres. Mais ceci ne peut se faire que si le choix de cette régulation est volontaire, et donc aucun individu ne reste attrapé dans les normes de son groupe, et il y a une forme alternative et non religieuse de régulation disponible pour tous ceux qui ne veulent pas se marier selon les règles religieuses traditionnelles.

Cette manière de concevoir les rapports entre les individus et les groupes implique refuser la possibilité que ces derniers puissent exercer une contrainte sur leurs membres. Cependant, il n'y a pas de raison pour empêcher les formes diffuses de

## Conclusions

pression des groupes sur les individus, d'abord parce qu'empêcher cette pression est impossible. La seule appartenance aux groupes multiples qui traverse les identités des individus implique recevoir des influences plus ou moins forte de l'ambiance. Ceci ne peut être empêché que par un isolement social total.

La troisième opposition binaire est celle qui se demande si le droit à la liberté religieuse permet des exceptions face à des normes générales semblablement neutres. Nous avons dit que nous sommes pour cette reconnaissance, mais avec trois limites essentielles. La première limite c'est le respect à l'autonomie des individus. En réalité, il s'agit de la limite applicable aux droits collectifs, et donc quand la reconnaissance d'une exception implique simultanément la reconnaissance d'un droit collectif il faudra protéger l'autonomie des membres du groupe. La seconde limite c'est la protection des droits des tiers. Quand l'exception puisse nuire aux droits des tiers (par exemple, d'un employeur qui doit permettre que le travailleur s'absente de son poste pour accomplir ses devoirs religieux) il faudra considérer le préjudice que cette reconnaissance peut produire. Ceci ne veut pas dire que l'exception doit être niée automatiquement, mais si qu'il faut pondérer les intérêts en jeu à partir de critères tels que celui de la protection du noyau dur de la liberté religieuse et celui du *undue hardship*. Dans les cas où il ne s'agit pas des droits des tiers mais d'un intérêt de l'État, il faut se demander si cet intérêt doit prévaloir. C'est ce que dans le monde anglo-saxon on connaît comme test du *compelling state interest*. La troisième limite, finalement, c'est que la reconnaissance de l'exception ne doit pas signifier une violation de la neutralité de l'État en matière de religion. Pour cela, il est nécessaire que les exceptions reconnues sur une base religieuse soient aussi reconnues pour protéger les convictions séculières.

\*\*\*\*\*

Dans notre travail de recherche nous sommes partis d'un point de vue théorique qui associait les perspectives de la théorie sociologique et de la dogmatique juridique avec celles de la philosophie juridique et politique, autour des concepts fondamentaux que nous avons mentionnés tout au long du travail. Après, nous avons contrasté cette perspective théorique avec des exemples, ce qui nous a permis d'enrichir la théorie avec des apports plus personnels. Ainsi, nous avons signalé les atouts et les faiblesses des théories de la sécularisation, et aussi le rapport de ceux-ci avec la liberté religieuse et la neutralité de l'espace public. D'autre part, nous avons évalué l'incidence du pluralisme religieux tantôt sur les théories de la sécularisation tantôt sur la liberté religieuse et la neutralité de l'espace public. Tout au long du travail, nous avons soutenu un point de vue libéral, respectueux des libertés fondamentales des individus et d'un minimum de neutralité étatique, mais qui donne en même temps une base suffisante pour la reconnaissance des identités religieuses des citoyens comme une forme de rendre effectif le principe d'égalité. Notre principal objectif a été de montrer que, dans

## **Conclusions**

un contexte de Modernité et de Postmodernité sécularisées et plurielles du point de vue religieux, les trois éléments ne sont pas incompatibles : il est possible d'harmoniser la neutralité de l'État, la liberté des individus et la reconnaissance des identités collectives.

---

Zaragoza, junio de 2012.

---