fundación
Manuel Giménez Abad
de Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico

¿HACIA UNA SOCIEDAD POST-SECULAR?

LA GESTIÓN PÚBLICA DE LA NUEVA DIVERSIDAD RELIGIOSA

FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ Y
ANA LÓPEZ SALA (COORDINADORES)

fundación
Manuel Giménez Abad
de Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico
Sede: Palacio de la Aljafería
E-50071 Zaragoza
T: 976 28 97 15 / F: 976 28 96 65
E-mail: fundacion@fundacionmgimenezabad.es

www.fundacionmgimenezabad.es

faltan los créditos

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidas la reprografía y el tratamiento informático.

Zaragoza, 2011
© Fundación Manuel Giménez Abad
de Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico
ISBN: 978-84-937815-5-2
Depósito Legal: Z-2881-11
Diseño de la colección: Inés Bullich
Impresión y maquetación: Sistemas de Impresión Industrias Gráficas, S.L.

INDICE

00 **INTRODUCCIÓN**

00 **I EL DIAGNÓSTICO DE LA POST-SECULARIDAD**

00 VALERIANO ESTEBAN SÁNCHEZ: *Más allá de la secularización*

00 ÁNGEL RIVERO RODRÍGUEZ: *La vuelta de la religión a la política en Europa*

00 CARLOS ALBERTO PATIÑO VILLA: *Los fundamentalismos religiosos como síndrome antimoderno*

00 **II-LA GESTIÓN PÚBLICA DE LA NUEVA DIVERSIDAD RELIGIOSA**

00 SOLANGE LEFEBVRE: *Inmigración y religión. Balance de cuatro comisiones nacionales sobre la diversidad*

00 AVIGAIL EISENBERG: *La discriminación pública de la identidad religiosa. La criminalización de las prácticas poligámicas de los mormones en Canadá*

00 DENISE HELLY: *Formas de intolerancia religiosa*

00 FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ: *Entre el credo y la ley. Minorías etno-religiosas y fenómenos de pluralismo jurídico*

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Los cambios sociales identificados con la modernidad han sido con frecuencia interpretados como un proceso histórico a lo largo del cual los fundamentos religiosos del poder político y de las identidades colectivas se verían progresivamente sustituidos por referencias secularizadas. Los hechos no han desmentido totalmente este diagnóstico, pero durante las últimas décadas hemos sido testigos de cómo las relaciones entre la religión y la esfera pública se han convertido, una vez más, en objeto de atención y debate. Si bien es cierto que la legitimidad política ya no se evalúa primordialmente en términos trascendentes, los valores religiosos siguen desempeñando un papel político relevante en una sociedad tan desarrollada como la estadounidense y en numerosos países del llamado Tercer Mundo. Incluso en sociedades mayoritariamente secularizadas, como las europeas o la canadiense, los debates sobre el secularismo, su relación con la educación pública y la exhibición de símbolos religiosos, o sobre el significado del matrimonio, el acomodo de las minorías religiosas y el papel de la herencia cristiana, han resurgido con fuerza, a menudo ligados a cuestiones étnicas o de gestión de la diversidad cultural. La equivalencia unívoca entre *modernización* y *secularización* no resulta ya, pues, sostenible sin mayores matices. En este sentido, la experiencia europea se presenta más bien como una excepción, no como la regla, lo que tampoco significa que estemos presenciando un proceso general de *religamiento* del mundo. Las religiones constituyen una ligazón cultural y un recurso simbólico de las sociedades que no tiene visos de desaparecer, pero sus funciones están mutando hacia nuevas configuraciones. Asistimos, pues, a una profunda transformación en los parámetros sociales de la religión, un contexto en el que ésta ya no constituye el horizonte fundamental de referencia, pero tampoco ha cedido por completo su lugar a formas absolutamente

secularizadas o interiorizadas de identificación. Estos fenómenos obligan a revisar el papel del elemento religioso en las sociedades de la modernidad tardía, así como los principios necesarios para su gestión pública. Este panorama social es al que hemos dado en calificar de *post-secular.*

El Estado liberal concibió el tránsito desde la sociedad agraria tradicional a la moderna sociedad industrial como un proceso que convertía a las personas en *individuos* y los impulsaba a interactuar en un espacio económico concebido como mercado y en una esfera pública culturalmente homogeneizada. Al margen de las concepciones cívicas o étnicas de la nación, la separación institucional de la religión y la política se sustentaba sobre el supuesto de que los procesos de modernización equivalían a una secularización de las referencias de legitimidad política. Sin embargo, una de las tensiones más recurrentes en las sociedades contemporáneas ha provenido de grupos que defienden como una reclamación legítima el reconocimiento de su identidad colectiva en el espacio público y rechazan el mecanismo liberal de privatización de las diferencias culturales. Este fenómeno se ha planteado sobre todo desde concepciones étnicas, pero también religiosas. De hecho, ambas concepciones han confluido frecuentemente con el incremento de los flujos migratorios internacionales. La maduración del proceso migratorio en las sociedades del Primer Mundo, tanto como la ampliación de los horizontes culturales propiciada por la modernidad y la creciente autonomía en la determinación individual de los estilos de vida, ha provocado una transformación del panorama religioso notablemente alejado de los pronósticos clásicos de la teoría de la secularización. El incremento en número y visibilidad de los segmentos de población que se resisten a la secularización o practican credos distintos del mayoritario, con la consiguiente manifestación pública de sus filiaciones, ha generado debates de nuevo cuño sobre el lugar y la gestión de lo religioso. La pérdida de seguridades sobre la identidad y el status colectivo ha generado asimismo situaciones de *pánico moral* y reacciones etnocéntricas camufladas en ocasiones de secularismo. Al proyectarse sobre el espacio público y tratar de defender o ganar espacios de influencia, las tensiones sociales generados por la nueva diversidad religiosa son en muchos casos inevitables, pero es preciso gestionarlas desde los medios que ofrece la cultura política y jurídica de cada país. Se trata de retos que afectan a los procesos globales de cohesión social y a los que las autoridades se han enfrentado con medidas de distinto calado que afectan a la convivencia cotidiana en los espacios públicos y en los centros de trabajo y educativos.

Aprovechando la rica experiencia de un país como Canadá, caracterizado por su diversidad cultural y por el grado de apertura de sus políticas para la gestión de la misma, este volumen ofrece una amplia visión sobre la cambiante interpretación de las identificaciones religiosas en las sociedades modernas y un muestrario de las dificultades políticas y jurídicas que, en ocasiones, plantea el acomodo de la nueva diversidad religiosa. En el primer capítulo, Valeriano Esteban somete a revisión el clásico diagnóstico sobre la secularización por parte de la literatura sociológica contemporánea. En la Europa del siglo XIX, esta idea sirvió para interpretar el significado global de los nuevos cambios sociales y el papel de la religión en los mismos. De la mano de unas ciencias sociales etnocéntricas, la idea de la secularización se proyectó como destino inevitable de toda la humanidad logró mantenerse como interpretación canónica hasta verse finalmente desacreditada por la evolución del mundo extraeuropeo. En el siguiente capítulo Ángel Rivero aborda las consecuencias de ese errado diagnóstico, a saber, la reaparición de la religión como algo inesperado en la concepción occidental de la historia moderna. Según la interpretación convencional, el laicismo vendría a ser la religión secular de occidente, una visión de la historia como *progreso* y *civilización* que, frente al mesianismo trascendente cristiano, concibe la redención terrena en un futuro alcanzable. Abundando en esta idea, Rivero mantiene que el proyecto universalista occidental no escapa a las propias limitaciones culturales del hemisferio. La idea de civilización, por tanto, no ha sido el remedio para el conflicto religioso sino el desencadenante principal del mismo en muchas ocasiones. Concluye así que las instituciones políticas occidentales poseen un reconocible origen cristiano y, por ello, el conflicto con las religiones no cristianas que han propiciado la vuelta de la religión al escenario político en Europa resulta prácticamente inevitable. Carlos Patiño advierte, sin embargo, en el capítulo siguiente que no nos encontramos ante una retracción histórica o un retorno de lo mismo. El fenómeno de los fundamentalismos ilustra, en su versión extrema, cómo algunos elementos del resurgimiento religioso son esencialmente modernos por su manera de relacionarse con los medios de comunicación y ~~de~~ movilización social. El factor arcaizante viene dado por la legitimación trascendente de sus objetivos sociales y políticos, no por la manera de activarlos.

La segunda parte del libro aborda una serie de aspectos y dificultades relevantes para la gestión de la nueva diversidad religiosa. Para ello se sirve, aunque no de manera exclusiva, de la experiencia canadiense como elemento de re-

frencia. Solange Lefebvre ofrece una lectura comparada de cuatro informes oficiales que han marcado respectivamente las políticas de gestión de la diversidad socio-cultural en el Reino Unido, Francia, Quebec y Bélgica. La comparación se articula en torno a tres grandes temas: las controversias en torno a la identidad colectiva, la repercusión social de las identidades religiosas y los distintos modelos ensayados nacionalmente para conciliar diversidad y unidad social. Avigail Eisenberg se centra, por el contrario, en una experiencia mucho más concreta: el tratamiento jurídico concedido en Canadá a las prácticas poligámicas de los llamados mormones *fundamentalistas.* Este caso resulta interesante porque pone de manifiesto la dificultad que entrañan los criterios para juzgar las prácticas que determinados grupos sociales reivindican en nombre de su identidad religiosa. Para circunstancias como éstas Eisenberg propone un conjunto de *buenas prácticas* que permitan orientar normativamente a los responsables de la toma de decisiones sobre formas de vida controvertidas y alejar los riesgos del prejuicio o la discrecionalidad. El prejuicio es precisamente lo que, según denuncia Denise Helly en otro capítulo, alimenta la islamofobia enmascarada de secularismo que ha aflorado en algunos sectores de la sociedad canadiense y que en Quebec dio lugar a la crisis de los *acomodos razonables.* El caso de los arbitrajes religiosos y otras formas paralegales de conciliación sirven en el último capítulo para abordar los fenómenos de pluralismo jurídico creados por la privatización de las funciones de regulación pública y por la interacción de las minorías culturales con los sistemas legales estatales. Esa interacción genera problemas políticos, pero también curiosos procesos de *internormatividad.* Tras analizar diversas experiencias en Europa y América del norte, se concluye que no es posible atribuir al pluralismo jurídico un efecto inherentemente emancipatorio o alienante sobre las minorías que lo generan. Tales efectos dependen de la inserción del fenómeno en un contexto más amplio de prácticas jurídicas y políticas. En cualquier caso, el reconocimiento de espacios jurisdiccionales diferenciados por razones de etnia o credo sólo resulta políticamente viable como una excepción bien justificada bajo el control de una esfera pública fluida y democrática.

Francisco Colom González[1] *y Ana López Sala*[2]

~~1~~ **Francisco Colom González** es profesor de Investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Centro de Ciencias Humanas y Sociales).

~~2~~ **Ana López Sala** es ~~socióloga y~~ Científica Titular del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Centro de Ciencias Humanas y Sociales).

Las ideas presentadas en este volumen fueron debatidas en un seminario monográfico celebrado en Octubre de 2010 en el Palacio de la Aljafería de Zaragoza bajo el auspicio de la Fundación Manuel Giménez Abad, la Fundación Canadá y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. El desarrollo de los trabajos contó asimismo con el apoyo del proyecto de investigación FFI2008-05931/FISO del Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

SSSS

I
EL DIAGNÓSTICO DE LA POST-SECULARIDAD

MÁS ALLÁ DE LA SECULARIZACIÓN

Valeriano Esteban Sánchez[3]

En Occidente, la relación entre los ámbitos cultural, político y religioso ha venido girando en torno a la teoría y la práctica de la laicidad y el secularismo, si bien de manera en ocasiones conflictiva, a veces incierta y nunca completamente resuelta. En todo caso, en sus diversas variantes, el movimiento secular occidental se apoyó siempre en una idea sobre el cambio religioso, la secularización, que se desarrolló con fuerza en la sociología hasta alcanzar un estatus prácticamente incuestionable. Este hecho, por sí solo, ya llama la atención. La sociología es una disciplina que se caracteriza por estar atravesada por debates entre posiciones bastante enfrentadas, bien sea sobre la desigualdad, la condición de la sociedad moderna, la metodología o incluso sobre su propia naturaleza. Esto ha llevado a menudo a caracterizar a esta disciplina como multiparadigmática, a diferencia de otras en las ciencias naturales y sociales más tendentes al consenso. Los años sesenta del siglo pasado fueron testigos de uno de los puntos álgidos de división, con un enconado enfrentamiento entre una corriente de inspiración marxista y otra corriente funcionalista. Sin embargo, curiosamente, en el ámbito de la sociología de la religión se dio una notable convergencia. Esta convergencia, que no ocultaba la presencia de importantes matices diferenciadores aquí y allá, recibió el nombre de *teoría de la secularización*. El mensaje central de esta teoría era claro y sencillo: a medida que las sociedades se modernizan, se hacen más seculares. Habría una relación directa, observada y esperada entre modernización y secularización.

3 **Valeriano Esteban Sánchez** es profesor de Sociología de la Universidad de La Laguna.

No cabe duda de que esta idea caló en el conjunto de la sociedad. El consenso respecto a la misma estaba tan extendido que incluso sociólogos creyentes la suscribieron. En España tuvo bastante influencia *El dosel sagrado,* un libro de Peter Berger, sociólogo protestante de origen austríaco afincado en Estados Unidos. Berger sostenía que la secularización no se podía reducir a una sola causa. Era un proceso complejo y de largo recorrido. En su relato, como en el de Weber anteriormente, la secularización tiene paradójicamente raíces religiosas. Todo comienza con el proceso de simplificación y racionalización religiosa que tuvo lugar en el judaísmo antiguo, caracterizado por su particular aversión a la magia y un énfasis correlativo en el monoteísmo, causa exclusiva de la que depende la realidad última. Este impulso racionalizador también se dio posteriormente en el protestantismo, con su eliminación de elementos rituales, mediadores y sacramentales, más propios del catolicismo. La Reforma protestante aceleró notablemente el proceso de reducción del ámbito de lo sagrado y sus instituciones, contribuyendo decisivamente a separarlo del ámbito profano. Cabe señalar que el concepto de secularización es bastante complejo, porque históricamente se le han ido añadiendo una serie de capas de las que no todo el mundo es consciente. Esto condena al concepto a una irremediable ambigüedad, por lo que no son infrecuentes los malentendidos, incluso entre especialistas. Uno de los primeros significados que adquirió el término está íntimamente relacionado con una particular experiencia europea: la separación y contracción de las instituciones religiosas. Según Berger, fueron estos procesos, junto con un estilo de vida más racionalista, al que tanto contribuyó la puesta en práctica de la doctrina protestante, los que ayudaron al auge de la ciencia, el capitalismo y la industria. Así se crearon las condiciones bajo las que grandes segmentos de la población empezaron a vivir sin conceder a la religión demasiada importancia. Las estructuras temporales puramente seculares fueron ganando terreno, constituyendo un verdadero territorio liberado respecto a la religión, un espacio autónomo que crecía imparable. La religión, que había sido el dosel que garantizaba la integración de la sociedad, abarcándola en su conjunto y dotándola de significado, ya no podía cumplir esta función. Pero esto, con ser importante, no lo es todo. La fragmentación de la tradición cristiana posterior a la Reforma significó una situación de pluralismo religioso. Ante el reto de la competencia y la acomodación en el mundo moderno, las diversas autoridades religiosas reaccionaron utilizando progresivamente estrategias racionalizadas

y centradas también en lo terrenal. Los individuos comenzaron a recibir con creciente escepticismo las afirmaciones de las autoridades religiosas, anteriormente sin rivales. La situación de pluralismo había devenido en una crisis de credibilidad. Así pues, la secularización habría sido fruto, primero, de una diferenciación estructural y, finalmente, habría llegado al ámbito de las conciencias y las prácticas individuales. Esto último nos remite a otra capa del concepto de secularización, mucho más cercana en el tiempo y, por tanto, más familiar. Conviene retener que, aunque relacionadas, estas dos capas, la de la contracción y separación de las instituciones religiosas y la del declive de las creencias y las prácticas, son diferentes y ocurren en momentos históricos distintos.

Otras figuras importantes de la sociología europea de la época se acercaron también a esta cuestión con aportaciones de gran calado, no todas concordantes, con mensajes y metodologías diversas. Así, para Thomas Luckman, célebre colaborador de Berger y también creyente como éste, en la sociedad moderna la religión se privatiza y cambia de significado, pero no desaparece ni pierde importancia. Nos encontramos aquí con otra dimensión del concepto de secularización: la privatización de la religión, emigrada del ámbito público al privado, pero no necesariamente desaparecida (Luckmann, 1963). Bryan Wilson, por otro lado, intentó sistematizar el estudio de la secularización en el momento presente, identificando variables, construyendo modelos y utilizando encuestas y series de estadísticas de participación religiosa. Su conclusión fue que la racionalización consustancial a la modernidad significaba que la religión habría de continuar la tendencia de marginación de la vida pública hasta quedar condenada a la indiferencia entre la mayoría de la sociedad (Wilson, 1985). Otros sociólogos, como David Martin, no se entretuvieron en pronósticos sino que intentaron explicar las variaciones de los caminos hacia la secularización en Europa utilizando un marco histórico e internacional comparativo. Martin veía una relación inversa entre el grado de pluralismo religioso en el nivel institucional y la secularización en el plano individual. Cuanto más organizada estuviera la religión de manera monopolista en un país determinado, mayor y más brusca sería la tendencia hacia la secularización. Por el contrario, un escenario religioso plural solía verse acompañado de una tendencia mucho más suave hacia la secularización (Martin, 1978).

A pesar de estas diferencias, en torno a los años sesenta, la época dorada de los estudios sobre la secularización, había una teoría, o mejor, un paradigma que, aunque no garantizaba un consenso monolítico, proporcionaba un marco conceptual común a cerca de la relación entre sociedad y religión en el mundo moderno y una serie de hipótesis que ordenaban la investigación. La idea hacia la que se convergía era la de que la religión en la sociedad moderna estaba en serios apuros. Aunque había sido en la sociedad tradicional donde se habían puesto las semillas de la secularización, ésta era todavía una sociedad consustancialmente religiosa. Por el contrario, la sociedad moderna y la religión no mezclaban bien, y para entender esta situación el mejor concepto disponible era el de secularización.[4]

Deconstruir la secularización

En torno a los años ochenta, esta idea empezó a ser crecientemente cuestionada. Como hechos que refutaban la deriva del presente hacia la secularización se citaba siempre la creciente importancia de la religión en la política internacional, la aparición de regímenes que hacían la revolución con líderes religiosos a la cabeza o el vigor de nuevos y viejos fundamentalismos en Europa y fuera de ella. Se trajo menos a colación el declive del marxismo como religión secular frente al renacer de las religiones históricas, pero posiblemente fuera igual de importante. Durante cierto tiempo algunos teóricos entretuvieron la idea de que el marxismo podía ser el mejor ejemplo de cómo las religiones históricas podían verse desplazadas por movimientos seculares carismáticos dotados de una profunda dimensión ética. Pero lo cierto es que el marxismo como movimiento colectivo no consiguió sobrevivir a su fase de rutinización, al contrario de las religiones históricas. Sea como fuere, estos hechos abrieron la puerta a una serie de críticos de la idea de la secularización, críticos que por su virulencia podemos sospechar que nunca habían quedado totalmente convencidos por ella y esperaban ansiosos su oportunidad. Esta la encontraron cuando percibieron que los tres componentes de la secularización (la separación y contracción de las instituciones religiosas, la privatización de la práctica

4 Posiblemente, el análisis teórico más completo sobre el concepto de secularización en sociología sea el de Tschannen (1991, 1992). Para una revisión en español de este análisis véase Beltrán Cely (2009). Véase también Esteban (2007).

y el declive de las creencias individuales) empezaban a verse cuestionados. El paradigma dominante podía ser exitosamente desafiado. Con ello, también la propia disciplina de la sociología, con la que tanto se había identificado, se vio puesta en cuestión. Algunos llegaron a decir que la sociología había sacralizado su compromiso con la secularización. El dominio del pensamiento secularista y secularizador de los padres fundadores de la sociología (Comte, Marx, Durkheim, Weber, Spencer, etc.) fruto del enfrentamiento entre la Europa liberal y la religión, se habría transmitido en la disciplina generación tras generación a través de una cadena ritual. Así, los sociólogos habríamos sacralizado, a veces sin darnos cuenta, como idea recibida, nuestro compromiso con la secularización y sus valores. Recordemos que el fundador de la sociología, Auguste Comte, acuñó este término a principios del siglo XIX para identificar un nuevo campo de conocimiento que reemplazase las mistificaciones religiosas como guía para la moral en el nuevo mundo industrial, turbulento y desorientado. Comte abogó incluso por el establecimiento de una flamante *religión de la humanidad* basada en los nuevos principios positivos y progresistas. No estaba solo en esto: su predecesor Saint-Simon había dicho cosas parecidas. Posteriormente, aunque de forma más moderada, también las diría Durkheim. Otras voces autorizadas de la sociología, como Marx o Spencer, a pesar de sus visiones políticas opuestas, compartían un feroz anticlericalismo y un profundo recelo ante la religión. Por eso los críticos de la teoría de la secularización pudieron afirmar que el compromiso de la sociología con la secularización había ido más allá de toda prueba empírica o teórica. Para ellos, la teoría había sido principalmente la creación de sociólogos europeos y eurocéntricos, creyentes o no, que habían romantizado el pasado religioso de sus países. Habían utilizado acríticamente un esquema evolucionista estipulando un principio, una sociedad tradicional homogéneamente creyente, y un fin, la sociedad moderna progresivamente liberada de la influencia de la religión. Bien mirada, la teoría de la secularización descansa en creencias tanto sobre el pasado como sobre el presente. Pero estas creencias ni se habían acompañado de datos suficientes, ni se habían dignado en refutar hipótesis alternativas de cambio religioso. Bien pudiera ser que el cristianismo estuviera en una fase solamente temporal de decadencia, como anteriormente había sucedido, y no ante una condena final. Sólo así, sin examinar las alternativas y sin haber estudiado realmente el pasado, se habría mantenido intacta la teoría que súbitamente aparece como menos científica e incuestionable.

Las dudas se extienden a la situación de la secularización en el presente. En principio, si reducimos la teoría de la secularización a sus componentes más empiristas e inmediatamente verificables, deberíamos encontrar una relación positiva entre indicadores de modernización y de secularización en las prácticas y en las creencias. Pero las variaciones dentro del mundo occidental no validan de manera clara estas afirmaciones. Estados Unidos mantiene tasas sorprendentemente altas de participación religiosa si se compara con las de Europa. Dentro de la propia Europa, Alemania occidental es más moderna pero menos secular que Alemania del Este. Fuera de Occidente, ni Japón ni otros países de industrialización tardía, como Corea del Sur, están acompañados de un proceso de secularización. Quizá la secularización no sea una teoría de alcance general y sólo sea válida para un período muy determinado de la historia europea. Esta parece ser la posición actual de Berger. Después de haber sido una de las figuras de referencia de la teoría de la secularización, ha abjurado de ella. Es hora de admitir, nos dice, que aunque la modernización ha tenido efectos secularizadores, más en algunos sitios que en otros, también ha provocado poderosos movimientos de contra-secularización. Por ello no hay razón para concentrarse en un supuesto general ~~de secularización,~~ sino en la singular secularidad europea, donde la creencia no ha desaparecido, pero la participación es muy baja. Europa sería una excepción dentro de la nueva tesis de la desecularización del mundo. Quebec, por su historia, sería una prolongación de la Europa secularista, una cabeza de puente en América, de la misma manera que lo son a veces los medios de comunicación y los campus universitarios, especialmente los de ciencias sociales, donde los porcentajes de creyentes son~~,~~ significativamente~~,~~ menores incluso que en los de ciencias naturales (Berger, 1999).

Otros sociólogos han ido más allá y han tratado de construir un paradigma rival al de la secularización. En esta empresa destaca ante todo Rodney Stark, quien junto a una serie de colaboradores ha desarrollado una ingeniosa *teoría económica de la religión* o del *mercado religioso* en torno a los conceptos de demanda religiosa –la práctica y la creencia individual– y oferta religiosa –las distintas iglesias y organizaciones que intentan satisfacer esta demanda (Stark, 2006). En el caso europeo la verdadera pregunta sería por qué a pesar de las altas tasas de creyentes que las encuestas indican, éstos no ven necesidad de participar con regularidad en las instituciones

religiosas. Stark plantea resolver esta incógnita con una serie de axiomas y razonamientos. Para ello parte de la idea de que la variable realmente importante, aquélla que explica las variaciones en el compromiso religioso, es la oferta, la actividad de las organizaciones. Según él, la demanda religiosa agregada se mantiene más o menos constante a través del tiempo y el espacio, aunque a veces sea latente. Los individuos, sin embargo, varían en necesidades y gustos, en religión como en lo demás, por lo que unos demandan mucho compromiso y otros menos. Consecuentemente, no puede haber una única empresa religiosa que pueda dar entera satisfacción a tanta diversidad individual. De lo que se sigue que el estado natural de la religión en todo tiempo y lugar es el de pluralismo religioso, el de diversidad de organizaciones que compiten por creyentes o demandantes religiosos. Históricamente, sin embargo, este estado natural pluralista se ha visto suprimido a menudo en favor de religiones oficiales, que hacían las veces de monopolios religiosos. Ante situaciones de mercado religioso intervenido, los monopolios no tendrían incentivos para atraer a su congregación, cautiva después de todo, y podían descuidar sus labores religiosas sin verse expulsados del mercado. Esto es lo que finalmente explica la situación de apatía religiosa a pesar de que la demanda y la creencia sigan presentes, como los estudios revelan. Su latente demanda religiosa no puede ser satisfecha por unas organizaciones acomodadas. Así podemos explicar que haya tantos creyentes sin pertenencia.[5] Como el mercado religioso ha estado tradicionalmente intervenido, muchos nichos religiosos con demandas específicas han dejado de cubrirse. La apatía religiosa es consecuencia de siglos de regulación religiosa. No es casualidad, nos dice Stark, que donde el clero está mejor pagado por el Estado, como en Alemania y Escandinavia, sea donde podemos esperar tasas más altas de secularización. Contrariamente a lo que Berger creía en un principio, la mejor garantía de vitalidad religiosa la proporcionan situaciones de sano pluralismo competitivo, como lo demuestran tanto la pujanza que el Islam recibe gracias a la pugna entre distintas corrientes como el renacimiento religioso de América Latina, que debemos atribuir a un emprendedor movimiento evangélico que ha conseguido entrar en un mercado previamente atendido por un adormecido monopolio católico (Stark, 2006)

5 Según la famosa expresión de Davie (1990).

Aunque esta teoría económica de la religión haya recibido fuertes críticas, lo cierto es que ha estimulado la defensa del paradigma de la secularización a través de nuevos trabajos empíricos y nuevos modelos de secularización. En este capítulo destacan los recientes trabajos de Ronald Inglehart y Pippa Norris, quienes utilizando datos de encuesta de más de sesenta países en distintos niveles de modernización, han llegado a la conclusión de que hay pruebas suficientes para hablar de un proceso de secularización de las creencias, pero solamente en aquellas sociedades que además de ser ricas dotan a sus miembros de la suficiente sensación de seguridad personal y social. Es la ausencia de suficiente protección social en Estados Unidos lo que ayudaría a explicar su particular vitalidad religiosa. La religión prospera con la incertidumbre y la vulnerabilidad, no necesariamente con el pluralismo (Inglehart y Norris, 2004). Pero los desafíos de Stark han contribuido ante todo a reformular en términos mucho más estrictos la visión ortodoxa de la secularización. El guante ha sido recogido por el sociólogo británico Steve Bruce (Bruce 2002, 2006). No cree éste que la comparación internacional avale las conclusiones a las que llega Stark, porque en Europa la identificación religiosa es mucho mayor en países monopolizados por una iglesia, como Irlanda y Polonia, que en países más diversos, como Gran Bretaña. Bruce sigue sosteniendo que la estrategia correcta para encarar el problema consiste en utilizar estudios diacrónicos para un país concreto. Lo que se percibe ateniéndonos a ellos, nos dice, es que en la medida en que las sociedades se hacen más diversas, devienen más seculares, fundamentalmente porque el individuo se autonomiza y, con ello, se empieza a perder el vínculo religioso. No cree que Estados Unidos escape a esta tendencia. Allí lo que ocurre, sostiene Bruce, es que pese al individualismo reinante, condiciones como la estructura federal y difusa de la administración, la enormidad del país y la libertad de los medios de comunicación, permiten a los conservadores cristianos construir subculturas separadas que pueden permanecer relativamente aisladas de culturas alternativas, inmunizando al individuo de los efectos disolventes de la diversidad. A través de todo un mundo paralelo de escuelas, universidades, empresas, periódicos, cadenas de televisión, agencias de viaje, etc., los conservadores cristianos retienen buena parte de la hegemonía de la que gozaba el cristianismo en la Europa preindustrial. En el plano conceptual, la teoría económica le parece a Bruce un mal planteamiento para acercarse a la religión, ya que ésta nunca ha sido una preferencia más, sino

una identidad social heredada: uno solo puede cambiar de religión tras pagar un alto coste personal. La teoría económica puede servir muy bien para explicar la compra de determinados productos, pero no para transformaciones identitarias profundas, que son precisamente la base sobre la que se ordenan las preferencias.

Llegamos así a una paradoja: solamente en sociedades muy secularizadas en el plano estructural se puede cambiar de religión como se cambia de mobiliario. El ataque por parte de la teoría económica de la religión a la teoría de la secularización solamente puede tener plausibilidad en un estado de secularización avanzada, donde el cambio religioso no tiene consecuencias sociales profundas. Así pues, no hay razón para desechar completamente la vieja teoría de la secularización. Frente a las malas interpretaciones de algunos de sus críticos, ha llegado el momento de reformularla de la manera más precisa y vigorosa posible. Esto implica dejar claro que la teoría de la secularización siempre se ha restringido de manera implícita al mundo occidental. También admitir que en el desarrollo del proceso pueden darse ocasional o localmente contratendencias que lo retrasen, relacionadas con la emigración o el nacionalismo, por ejemplo. Finalmente, hay que puntualizar que esta teoría no sostiene que la secularización sea inevitable, pero sí que, una vez extendida, es irreversible, a menos que podamos imaginar un giro en la creciente autonomía cultural del individuo. Ello no significará necesariamente un ateísmo generalizado, sino más bien la relegación de la religión a la indiferencia pública, en línea con lo que antes había dicho Wilson. El paradigma de la secularización, por manido y aburrido que sea, es la manera más fiel y menos partidista de representar la realidad (Bruce, 2006).

La situación en la que nos deja este apasionado enfrentamiento es mucho más típica dentro de la sociología: dos interpretaciones del cambio religioso, la teoría de la secularización y la teoría económica de la religión, retadas de manera resuelta y decidida. La teoría de la secularización trabaja con materiales fundamentalmente europeos y considera a Estados Unidos una excepción temporal. La teoría del mercado religioso universaliza el modelo estadounidense y trata a Europa como una anomalía antinatural en curso de ser reparada. Pese a que se ha centrado principalmente en estos términos, el debate difícilmente se resolverá de manera empírica, por-

que como señala José Casanova, uno de los sociólogos de la religión más perceptivos, esconde un profundo y arraigado malentendido derivado de la distinta experiencia de europeos y norteamericanos (Casanova, 2003). En Europa, la experiencia de la secularización es anterior a la contracción del tamaño, poder y funciones de las iglesias frente a las instituciones seculares. La secularización como declive de prácticas y creencias religiosas es posterior y derivada de la primera. Los Estados Unidos nacieron promulgando la ausencia de una religión oficial establecida, así como la separación de iglesia y estado. Por ello la secularización estructural se da por descontada y no se percibe que esta separación haya conducido al declive de las prácticas y creencias, sino más bien al contrario. La separación de iglesia y Estado no significa la eliminación de la religión del debate público. Causas políticas dentro del campo progresista, desde las luchas por los derechos civiles hasta la elección del presidente Obama, han contado siempre con formas de apoyo y expresión religiosas (Davie, 2010).

Quizá una de las maneras de empezar a salir de esta situación de punto muerto, en la que ninguna de las dos teorías en liza puede reclamar la hegemonía dentro de los estudios de la sociología de la religión, sería analizar con más detalle la evolución de otras sociedades occidentales fuera de Europa y ~~de~~ los Estados Unidos. Entre ellas, Canadá se encuentra situada en una situación inmejorable, ya que comparte con Estados Unidos un estilo de vida progresivamente asimilable (aunque la ambivalencia canadiense ante la influencia de su pujante vecino del sur es notable), al mismo tiempo que sus instituciones se han conformado basándose en referencias británicas y francesas, ~~a lo que~~ hay que sumar diversas inmigraciones europeas y, posteriormente, de todo el mundo. En términos socio-religiosos, David Martin sitúa al Canadá contemporáneo a mitad de camino entre Estados Unidos, con alta participación y sin religión oficial, y Gran Bretaña, con baja participación y una religión oficial que, aunque residual, todavía goza de privilegios y reconocimiento. En otro sitio he concluido que el caso canadiense es un severo correctivo para los teóricos del mercado religioso y su deseo de expandir más allá de Estados Unidos la validez de su teoría, puesto que en Canadá la desoficialización de la religión y su correspondiente liberalización han tenido un efecto de disminución de la participación religiosa. Aun así, la participación religiosa canadiense en su conjunto es notablemente superior a la de sociedades europeas con un

nivel de desarrollo parecido. El veredicto del caso canadiense no es suficiente para desbloquear la situación (Esteban, 2007).

Las investigaciones particularistas de los estudios de caso nos inducen a subrayar las contingencias históricas del proceso de secularización y a huir de tentaciones generalizadoras, pero poco nos ayuda eso a la hora de construir una visión de conjunto que nos permita orientarnos. Creo que tiene razón Casanova cuando aboga por resituar el problema adoptando una perspectiva todavía más global. Esto se podría conseguir esforzándonos por alcanzar una visión más amplia de las relaciones entre religión y modernidad, lo que nos permitiría también definir mejor las categorías y las ideas con las que hasta ahora hemos entendido esta relación (Casanova, 2006). Empecemos con que quizá no necesitemos desechar por completo el concepto de secularización, como se ha pedido desde algunos sectores, sino reservarlo para describir un proceso histórico particular de transformación de la cristiandad europea. Ciertamente, este concepto pierde relevancia fuera de Europa. Como hemos visto, es problemático para Estados Unidos y todavía más para otras áreas religiosas. No tiene demasiado sentido para religiones que siempre han sido mundanas y laicas, como el área confuciana en general. Todo esto nos lleva a preguntarnos hasta qué punto es útil seguir equiparando secularización con modernidad. Esta visión, que ha sido dominante en Europa durante mucho tiempo, nos impide contemplar la posibilidad de una modernidad no secular y no occidental: el prejuicio provinciano europeo y etnocéntrico es evidente. Así pues, cabe la posibilidad de que seamos incapaces de entender el mundo fuera de Europa y, paradójicamente, lo que de específico tiene la propia experiencia histórica de secularización europea. Fenómenos tan particulares e interesantes como las pautas de fusión y fisión de iglesias, Estados, naciones y visiones no religiosas han quedado oscurecidos tras la búsqueda de tendencias unidimensionales. Probablemente sean estas dinámicas las que expliquen la particularidad europea respecto a la religión. Aunque las causas exactas distan de estar claras, lo cierto es que en Europa, una vez que el Estado nacional asumió las funciones de mantener y fomentar la identidad colectiva, las religiones fueron perdiendo la capacidad de funcionar como religiones de salvación individual para amplios sectores de la población. Pero esto no implicó la desaparición de las iglesias nacionales ni su puesta en cuestión

existencial, sino más bien su prolongación como entidades tradicionales. Ello nos permitiría explicar también la *pertenencia sin creencia* de tantos sectores de la sociedad, complementaria de la *creencia sin pertenencia*. Si una vez perdida la fe ~~para~~ a amplios sectores de la población~~,~~ no hay gran demanda de otra nueva, en parte se debe a que estas iglesias nacionales siguen estando ahí como bienes tradicionales de utilidad pública, a cuyos servicios se tiene derecho y se puede recurrir cuando se necesiten: ritos de paso, crisis nacionales, identificación colectiva, etc. La necesidad de situar los procesos de secularización y contrasecularización en marcos de conflictos sociopolíticos, antes que económicos, y de relacionarlos con la actividad de movimientos nacionalistas ha sido recientemente subrayada desde distintas corrientes (Gorski, 2003; Spohn, 2010).

Reformular los secularismos

Como consecuencia de que la teoría de la secularización haya perdido su estatus de teoría global de la religión en la modernidad y de que la experiencia europea no sea generalizable, emerge la cuestión del triunfo innegable de lo que se ha dado en llamar el régimen secular o secularista en Europa. Según José Casanova, lo que hay que explicar no es tanto el triunfo de la secularización en Europa~~,~~ sino que este cambio ~~secular~~ se haya interpretado como algo *normal y progresista*, como consecuencia casi normativa de ser un europeo moderno e ilustrado que ha superado la religión. A pesar de nuestra inveterada tendencia, la explicación no se puede hallar ya en procesos de modernización generales sino en desarrollos europeos particulares. La teoría de la secularización, inadvertidamente o no, ha cumplido y puede cumplir todavía un papel ideológico: ha funcionado como una profecía autocumplida. El estudio de la ideología secular moderna, como cosmovisión generalizada, como movimiento social, como autopercepción de la modernidad y de las propias ciencias sociales, es para este sociólogo una de las tareas más importantes de la disciplina hoy en día. A propósito de esto, se sorprendía no hace mucho de que en una academia que se ha dedicado en las últimas décadas a deconstruir casi todo, el secularismo permaneciera intocable y su genealogía inabordada (Casanova, 2006a).

Un primer intento en este sentido lo ha trazado el filósofo quebequés Charles Taylor con su monumental libro *A Secular Age*, en el que merece la pena detenerse (Taylor, 2007). En este libro se intentan explorar ante todo los caminos del secularismo contemporáneo. Su punto de partida es la insatisfacción con las definiciones al uso de secularización. No se muestra convencido por las definiciones de secularidad como declive de la creencia. En su opinión, nos encontramos más bien en una situación de gran pluralidad de creencias, antes que de declive. La desafiliación religiosa no tiene por qué implicar ausencia de creencia. Tampoco se muestra completamente convencido de la retirada de lo religioso del ámbito público. La pérdida del carácter oficial de las religiones mayoritarias no significa que el papel público de las religiones haya desaparecido obligatoriamente, sino su transformación. El retorno de la religión al ámbito público y su compatibilidad con la condición secular lleva años siendo advertido por Casanova (Casanova, 1994). En cambio, según Taylor, el aspecto más sobresaliente de vivir en una época secular se encuentra en que la adhesión a la creencia religiosa es problemática desde varios frentes. Para aquellos que son creyentes, su creencia aparece rodeada de otras que parecen razonables y posiblemente alternativas. Para tratar de comprender la situación actual, Taylor lleva a cabo una investigación histórica que nos revela lo que ha cambiado desde un momento en que la creencia en Dios era parte indispensable del entramado de significados a otro donde esta creencia es opcional o se encuentra disputada. Taylor identifica el ascenso del *humanismo excluyente* como máximo responsable de esta evolución. El *humanismo excluyente* es el punto de vista moral y espiritual que interpreta todo lo humano exclusivamente en términos mundanos. La puesta en cuestión de la religión y la situación que define nuestra condición no es más que una función del triunfo narrativo de este humanismo excluyente, que puede ser explicado históricamente. Solamente podemos interpretar este proceso como *progreso* o como *natural* en la medida en que nos vinculemos a esta narrativa. El hombre ilustrado no emerge, según Taylor, despojándose simplemente de las vendas que tenía en los ojos y mirando por primera vez limpia y serenamente a la naturaleza y a la sociedad, libre por fin de ensoñaciones, mistificaciones y ansiedades. Por el contrario, es el resultado de un proceso mucho más complicado y tortuoso en el que, irónica y sorprendentemente, son los motivos y aspiraciones religiosas los que proporcionaron el impulso inicial. Hay otros factores que intervinieron en el proceso y no es cuestión de minusvalorarlos, pero sí de señalar cómo la puesta en

marcha del proceso obedece a causas religiosas. Weber situó este impulso en el protestantismo, pero Taylor nos recuerda la importancia de los movimientos de reforma dentro del propio catolicismo medieval. Estos movimientos reformistas cristianos –protestantes y católicos– contribuyeron a disciplinar, pacificar y reordenar la vida social salida del desbarajuste feudal. Su objetivo no era simplemente la reforma de la conducta personal, sino la transformación y reconstrucción de las sociedades para hacerlas más pacíficas, más ordenadas y más productivas. Gracias a este proceso racionalizador la sociedad llegó finalmente a concebirse como un sistema, como un conjunto de individuos, sujetos activos de un orden moral nuevo. La creación de este nuevo sistema antropocéntrico se refleja en la emergencia de nuevos órdenes imaginados de individuos asociados en el ámbito económico, social y político, expandiéndose hasta los campos cruciales del conocimiento y la moral.

Así pues, la concepción que muchos secularistas tienen del estado de cosas, la mirada secular como la visión espontánea y natural de las cosas, alcanzada una vez retirada o sustraída la religión, es errónea e ideológica. Es producto de un razonamiento circular que no se compadece con los hechos históricos. Pero solamente cuando impera este tipo de razonamiento es cuando podemos contemplar la contracción de la creencia o la práctica religiosa como un proceso natural o progresista. Esto no significa que se pueda estructurar el escenario actual en términos de una simple oposición binaria entre creyentes y no creyentes. El humanismo excluyente no reina sin contestación. La contestación no es menor desde lo que Taylor, con cierta gracia, llama la *contrailustración inmanente:* movimientos como el posmodernismo, el relativismo, el ecologismo o el expresivismo, que cuestionan desde diferentes ángulos el antropocentrismo y el racionalismo moderno. Ninguno de los tres grandes grupos en liza puede reclamar victoria y, a veces, las alianzas entre los contendientes son de lo más insospechadas. Según Taylor, la modernidad no es tan refractaria a la religión como cierto secularismo nos quiere hacer creer. La experiencia europea no es universalizable. La religión no solo no es incompatible con la ciencia moderna sino que puede en cambio aportar a la modernidad esquemas de pensamiento y de valores que nos ayuden a escapar de la anomia, la vaciedad del materialismo y la completa ausencia de trascendencia que mucha gente encuentra difícil de soportar. El malestar con la modernidad tiene mucho

que ver con esto. Como ya hemos dicho, lo que caracteriza la era secular es una profusión de diferentes posiciones religiosas y espirituales. Muchas de ellas han sido creadas en la modernidad y mucha gente transita de una a otra. Según Taylor, la era secular cierra antiguas avenidas de la fe, pero abre otras formas de relación con la trascendencia. Taylor pronostica que si bien la secularización, entendida como él lo hace, está aquí para quedarse, el secularismo va a ser crecientemente retado y posiblemente transformado. De hecho, convendría hablar de secularismos, en plural, ya que en función del momento histórico y de las condiciones sociales, la interpretación del principio secular en distintos regímenes sociopolíticos ha sido bastante diversa. Algunos secularismos, como el francés o el turco, imponen límites muy estrictos sobre la libertad de expresión religiosa. Por ello, en su intento de acomodar e integrar a las minorías culturales, Taylor ha abogado por un *secularismo abierto* para Quebec que no busque relegar las expresiones religiosas exclusivamente al ámbito de lo privado y que, al mismo tiempo, garantice la neutralidad del Estado, vaciando las instituciones públicas de cualquier color religioso (Esteban y López Sala, 2009).

Estamos viviendo una modernidad inesperada de la que el retroceso de la secularización forma parte importante. Las expectativas acerca de cómo iba a ser el presente y qué cabía esperar del futuro las cimentó durante décadas la idea de que todas las sociedades irían convergiendo y pareciéndose en último término a las occidentales. Este esquema de cambio social fue el principal aliado de la idea de la secularización. Pero la idea de que hay un modelo maestro de sociedad moderna ha ido progresivamente cayendo en descrédito. En torno al recientemente fallecido Samuel Eisenstadt ha ido emergiendo en los últimos años la alternativa de las *modernidades múltiples* (Eisenstadt, 2000, 2010), un esquema que entiende que las modernidades actuales dependen íntimamente de la particular trayectoria seguida y que, por tanto, diferentes sociedades desarrollan diferentes tipos de modernidad. Este parece mejor punto de partida para el análisis de las relaciones entre religión y modernidad, ya que nos libera de la carga teleológica, de la idea de un principio y de un fin prefijado, que tanto subyace a la teoría de la secularización. Así nos podríamos aproximar mejor al estudio de las nuevas formas que las religiones están adoptando bajo el impacto de la globalización. Estudiarlas desde la pregunta de cómo se están transformando y adaptando a las nuevas realidades de la globalización es mucho más rico

y flexible que preguntarnos simplemente si están desapareciendo o no. Las modernidades múltiples permiten pensar en un mundo moderno donde la globalización y sus procesos, con las migraciones a la cabeza, plantean amenazas a las religiones universales, en la medida en que las relaciones tradicionales que estas religiones han mantenido entre historia, pueblos y territorios se van disolviendo. Cada una de estas religiones se ve retada de manera distinta y pueden responder en consecuencia. Pero también, por otro lado, los nuevos medios y procesos globalizadores presentan una gran oportunidad para las religiones en la medida en que pueden liberarse de los límites territoriales del Estado-nación y recuperar las dimensiones transnacionales que siempre formaron parte del carácter de las religiones universales. Las nuevas constelaciones de lo religioso suponen nuevos espacios de conexión y de disputa para los que necesitamos un nuevo arsenal conceptual y político.

Contra los pronósticos de hace unas décadas, la cuestión religiosa no parece, pues, dar signos de agotarse. En los últimos años hemos asistido a una revitalización del pensamiento ateo militante, del cual son testigo los grandes éxitos de ventas de Richard Dawkins y Daniel Dennet, entre otros. Al mismo tiempo, se ha venido produciendo una inundación sobre las aportaciones de la religión a la evolución de la sociedad humana, con Karen Armstrong como principal popularizadora. En el apartado menos militante han destacado una serie de reflexiones en torno al proceso de secularización. Quizá lo más significativo es que implican la imposibilidad de volver a alcanzar un consenso sobre el mismo, su alcance y naturaleza. La narrativa maestra de la secularización, que previamente había alcanzado un estatuto casi sagrado, está en crisis. De momento sólo podemos consignar los desacuerdos sobre qué significa e implica el concepto de secularización, desde cuándo podemos hablar históricamente de ella, sobre si es reversible o no, si es más importante hablar de la privatización o del declive de las creencias, si es un fenómeno estrictamente europeo o mundial, si es en realidad el resultado de una profecía autocumplida, si está producido por la ciencia y la industrialización, si se va a exportar a otras partes del mundo desde Europa a medida que se complete la industrialización, si es un fenómeno específicamente cristiano y post-cristiano, si es consustancial a la propia modernidad o si solamente el Islam plantea una respuesta real. El caso se ha reabierto. Las pruebas y teorías tenidas por

válidas están en tela de juicio. La sociedad europea posterior a las grandes revoluciones reflexionó sobre los cambios sociales y sobre el papel de la religión utilizando principalmente la idea de secularización. Con la ayuda de unas ciencias sociales etnocéntricas, la idea se reforzó y se proyectó como destino inevitable del desarrollo de toda la humanidad. Esta idea pudo mantenerse durante cierto tiempo, pero a medida que se vio desacreditada para el mundo extra-europeo, también ha empezado a ponerse en cuestión su idea central, la de ser un proceso natural. Proyectar sobre otros nuestra experiencia particular con la religión es cuestionable. Por difícil y arduo que sea, superar determinadas preconcepciones de la realidad permitiría empezar a salir de las perplejidades a las que muchos europeos nos enfrentamos cuando tratamos de la religión en el mundo moderno. Los valores tolerantes y las prácticas del secularismo democrático han de ser actualizados en vista de las nuevas situaciones de multiculturalismo *de facto,* más allá de un etnocentrismo revestido de secularismo reactivo.

sangrar espacios por arriba y por abajo

REFERENCIAS

Beltrán Cely, W., (2009). Secularización: ¿teoría o paradigma? En *Revista Colombiana de Sociología*, 31, ~~págs.~~ 41-81.

Berger, P. L., (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Nueva York, Doubleday.

Berger, P. L., (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, Ethics and Public Policy Center.

Bruce, S., (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. London, Blackwell.

Bruce, S., (2006). Secularization. En R. Segal (Comp.). *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Malden MA, Blackwell. ~~págs.~~ 413-429.

Casanova, J., (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press.

Casanova, J., (2003). Beyond European and American Excepcionalisms: towards a Global Perspective. En G. Davie y otros (Comps.), *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*. Aldershot, Ashgate, ~~págs.~~ 17-29.

Casanova, J., (2006a). Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad. En Charles Hirschkind (Ed.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Palo Alto, Standford University Press, ~~págs.~~ 12-30.

Casanova, J., (2006b). Rethinking secularization: a global comparative perspective. En *The Hedgehog Review,* Spring and Summer, 8 (1 y 2), págs. 7-22.

Davie, G., (1990). Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain? En *Social Compass,* 37, págs. 455-69.

Davie, G., (2010). Religious America, Secular Europe: Framing the Debate. En Eliezer Ben-Rafael and Yitzhak Sternberg (Comps.), *World Religions and Multiculturalism.* Leiden: Brill Academic Publishers. págs. 41-62.

Eisenstadt, S., (2000). Multiple Modernities, En *Daedalus,* 129 (1), págs. 1-29.

Eisenstadt, S., (2010). The new religious constellations in the frameworks of contemporary globalization and civilizational transformation. En Eliezer Ben-Rafael and Yitzhak Sternberg (Comps.), *World Religions and Multiculturalism.* Leiden, Brill Academic Publishers, págs. 21-40

Esteban, V., (2007). Cambio religioso en Canadá: historia de dos sensibilidades. En *Canadaria,* 2, 7-19.

Esteban, V., (2007). La secularización en entredicho: la revisión de un debate clásico de la sociología. En E. Bericat (Coord.), *El fenómeno religioso.* Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, pp. 299-316.

Esteban, V., & López Sala, A., (2009). La crisis de los acomodos razonables en Quebec: La comisión Bouchard-Taylor. En *Revista Internacional de Filosofía Política,* 33, págs. 191-209.

Gorski, P., (2003). Historicizing the Secularization Debate: A Program for Research. En M. Dillon (Comp.), *Cambridge Handbook for the Sociology of Religion.* Cambridge, Cambridge University Press, págs. 110-22.

Inglehart, R., & Norris, P., (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide.* Cambridge, Cambridge University Press.

Luckmann, T., (1963). *Das problem der Religion in der modernen Gesellschaft.* Friburgo, Rombach.

Martin, D., (1978). *A General Theory of Secularization.* Oxford, Blackwell.

Spohn, W., (2010). Globalization, Nationalism and Religion: A Multiple Modernities Perspective on Imperial and Peripheral Nations in Post-Communist Europe. En Eliezer Ben-Rafael and Yitzhak Sternberg (Comps.), *World Religions and Multiculturalism.* Leiden: Brill Academic Publishers, págs. 63-81

Stark, R., (2006). An Economics of Religion. En R. Segal (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religio* . Malden MA: Blackwell, págs. 47-68

Taylor, C., (2007). *A Secular Age.* Harvard, Harvard University Press.

Tschannen, O., (1991). The Secularization Paradigm: a Systematization. En *Journal for the Scientific Study of Religion,* 30 (4), págs. 395-415.

Tschannen, O., (1992). *Les théories de la sécularization.* Ginebra, Droz.

Wilson, B., (1985). Secularization: The Inherited Model. En Phillip E. Hammond (Comp.), *The Sacred in a Secular Age.* Berkeley:, University of California Press. págs. 9-20

LA VUELTA DE LA RELIGIÓN A LA POLÍTICA EN EUROPA

Ángel Rivero[6]

sustituir índice por símbolo y comenzar las notas desde 1

quedaría
esta cita de
da con
rado y tamaño
ra más
eño

"El crepúsculo de los ídolos ha sido pospuesto. Durante más de dos siglos, desde las revoluciones americana y francesa hasta el colapso del comunismo soviético, la política mundial giró en torno a problemas eminentemente políticos. Guerra y revolución, justicia social y de clase, raza e identidad nacional, esas eran las cuestiones que nos dividían. Hoy en día hemos progresado hasta el punto de que nuestros problemas se asemejan de nuevo a los del siglo XVI, ya que nos encontramos enredados en conflictos sobre revelaciones rivales, pureza dogmática y obligación divina. En occidente estamos inquietos y confusos. Aunque tenemos nuestros propios fundamentalistas, juzgamos incomprensible que las ideas teológicas todavía exciten pasiones mesiánicas que dejan a las sociedades en ruinas. Creíamos que eso no era ya posible, que los seres humanos habían aprendido a separar las cuestiones religiosas de las políticas, que el fanatismo había muerto. Estábamos equivocados". Mark Lilla

Esta cita refleja de manera ejemplar el estupor en occidente y, en particular, en el occidente europeo, por la vuelta de la religión a la política. Las líneas de Lilla son paradigmáticas, porque muestran cómo la religión se asocia de forma instintiva al conflicto y a algo anacrónico que, por ambos motivos, debía formar parte de un pasado clausurado. En este texto quiero mostrar cómo y por qué ha vuelto la religión a la política en Europa. También quiero señalar por qué no la esperábamos. La religión es considerada una visita inoportuna. Exploraré así esta idea de la religión como algo inesperado en relación con la concepción occi-

6 **Ángel Rivero Rodríguez** es profesor titular de Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Madrid.

dental de la historia y del progreso. En esta concepción, la religión debía desaparecer y sus funciones sociales debían ser ocupadas por la razón. Según la noción occidental de la historia, se debía producir un proceso de laicización por el que las funciones sociales realizadas por la religión serían asumidas por instituciones seculares. Esta concepción, en sí misma una mera reorganización funcional, una vez ideologizada dio paso al laicismo, esto es, a la idea de que la religión da lugar al conflicto y que, por tanto, su sustitución funcional por instituciones seglares se realizaría naturalmente. Sin embargo, en caso necesario, la sustitución podía realizarse de forma autoritaria o coactiva en favor del progreso y, por tanto, de la eliminación del conflicto social alimentado por la religión. Como mostraré en este texto aludiendo a la obra de John Gray, el laicismo es parte de la religión secular de occidente, el progresismo, que frente al mesianismo trascendente cristiano sostiene la redención y la salvación terrenas en un futuro alcanzable. Esta constatación tiene su importancia en relación con la capacidad de occidente, y en particular de Europa, para gestionar el nuevo pluralismo religioso. Si la neutralidad religiosa proclamada por el Estado laico es una forma velada de cristianismo, la capacidad para integrar otras religiones puede ser limitada. En relación con este punto mostraré cómo el discurso de la tolerancia forjado en Europa a finales del siglo XVII, y en particular durante el siglo XVIII, ~~en~~ las obras de Locke o de Voltaire, arrastra el lastre de ser un mecanismo que admite un pluralismo cristiano limitado, pero no está preparado para acomodar un verdadero pluralismo religioso. Abundando en esta idea exploraré cómo el proyecto universalista de occidente no escapa a las propias limitaciones culturales occidentales y, por tanto, la *civilización* no es el remedio para el conflicto religioso sino, en muchas ocasiones, el desencadenante principal del conflicto. Mostraré así cómo las instituciones políticas occidentales tienen un indudable origen cristiano y, por tanto, el conflicto global de occidente con las religiones no cristianas y con las que han propiciado la vuelta de la religión a la política en Europa es prácticamente inevitable.

¿En qué nos hemos equivocado? ¿Qué ha ocurrido que no esperábamos?

Los países occidentales se encuentran en un momento de perplejidad en relación a la religión. En la autocomprensión de occidente, la religión había quedado desplazada del espacio público al menos por dos razones: en primer lugar, porque desde el inicio de la edad moderna había dejado de constituir el fundamento del orden político. En segundo lugar, porque el pluralismo religioso había motivado no sólo la secularización del Estado sino la privatización de la práctica religiosa en la sociedad. Por ello, en la historia de occidente, entendida como un proceso de cambio positivo, de progreso, la vuelta de la religión al espacio público resulta desconcertante. Esta vuelta de la religión ha tenido tres manifestaciones principales. La primera ha sido la aparición de un *nuevo* terrorismo de tipo religioso, *fundamentalista,* sobre todo islamista, pero también vinculado a otras religiones. El 11 de septiembre de 2001, con los ataques contra las Torres Gemelas y el Pentágono utilizando aviones civiles, que causaron casi tres mil víctimas y una veintena de terroristas suicidas muertos, fue el punto crítico que desató en occidente el miedo al retorno del conflicto religioso y la *guerra total contra el terrorismo.* Otros hechos cruciales fueron los ataques a los trenes de cercanías de Madrid el 11 de marzo de 2004, con 191 víctimas mortales y 1.800 heridos, o los ataques al metro y los autobuses de Londres el 7 de julio de 2005, con 52 víctimas mortales y 700 heridos. Estos ataques terroristas de inspiración islamista son sólo una muestra de un terrorismo que golpea diariamente en todo el mundo y alimenta la aprensión occidental ante la religión.

La segunda manifestación en importancia, pero anterior, es la reaparición de la teología política, esto es, la aparición *revolucionaria* de regímenes políticos fundados en la religión y de movimiento políticos de inspiración religiosa: Irán, con su revolución islámica de 1979, ejemplifica el gobierno de una burocracia religiosa revolucionaria que irradia su influencia a otros países, como Líbano, Palestina, Irak, y busca su oportunidad en la protesta social del norte de África, que carece de verdaderos apoyos religiosos. Esta vuelta de la teología política tiene la peculiaridad, frente a Arabia Saudí y el Vaticano, dos teocracias tradicionales, de su carácter militante y revolucionario. De hecho, la República Islámica de Irán tiene la peculiaridad de haber sustituido a un sistema autoritario laico que se legitimaba como

instrumento de modernización social. Su aparición puede, por tanto, vincularse al fracaso de muchos procesos de modernización fuera de occidente. Estas circunstancias son las que proyectan sombras sobre procesos en curso en el mundo árabe.

La tercera manifestación resulta más desconcertante para la conciencia occidental: la religión, y en particular el Islam, ya no aceptan en occidente su desaparición de la esfera pública, su privatización, y quieren de nuevo marcar la vida de las comunidades. Esta dimensión es quizá la más relevante, porque no hace referencia a la violencia dirigida contra occidente desde el exterior o a procesos de organización foráneos, sino a la percepción cotidiana (a través de mezquitas, vestimentas de inspiración religiosa, prácticas culturales públicas, etc.) de que la religión ha vuelto a la esfera pública, pero no la religión tradicional de occidente, el cristianismo, sino una religión que en la memoria Europea ha sido su rival en el terreno de las creencias y del conflicto bélico.

En la autopercepción dominante en occidente, en el discurso de la modernización, el progreso social y político se había asociado al retroceso de la religión en estos ámbitos y a la afirmación de un espacio político y social secular. La razón de que este cambio se valorara positivamente es que la religión se había asociado de forma negativa con el falso conocimiento, la superstición, la dominación política de reyes y burocracias religiosas y, por último, con la dominación social ejercida a través de la indoctrinación religiosa. Y lo que es más importante, la religión había sido vinculada al conflicto. De hecho, era entendida como la fuente de los peores tipos de conflicto social. La religión, en suma, se había hecho merecedora, en el discurso progresista de occidente, de todo aquello repudiable en el orden social y su desaparición era celebrada como la afirmación de *las luces*. La Ilustración era, de hecho, como se denominaba a sí mismo el movimiento social, político y científico que buscaba desterrar la oscuridad (la ignorancia, la religión) de la vida de los hombres y sustituirla por el conocimiento racional como fundamento de una nueva organización de la vida humana. Oscuridad y religión frente a luz y razón. No es por tanto casualidad que al debatirse la malograda Constitución Europea se formaran dos bandos a la hora de señalar en su preámbulo las raíces intelectuales de Europa. Para unos, debía ser la Ilustración la que figurara en ese encabezamiento.

Para otros, ese lugar lo debía ocupar el cristianismo. Como vemos, hoy como ayer, este enfrentamiento sigue vivo, pero las raíces cristianas o la Ilustración no constituyen una disyunción exclusiva.

En cualquier caso, la perplejidad de occidente se debe al hecho de que la historia era entendida como un camino único que llevaba de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas. En ese camino desaparecerían los conflictos seculares de la humanidad y se organizaría la vida humana sobre la razón, de forma que el conflicto quedaría abolido. En ese camino correspondía a la religión desaparecer, pues ya no serviría para legitimar la autoridad política y social, ya no sería fundamento de la moral, ya no serviría como fuente de conocimiento, al ser derrotada por la ciencia, y ya no serviría siquiera como fuente dadora de sentido a la existencia porque, de nuevo, la ciencia proporcionaría todo esto. En suma, la perplejidad de occidente radica en que no se esperaba la vuelta de la religión. No se la esperaba en el resto del mundo porque, iniciada la modernización económica y política (el capitalismo y los Estados nacionales alcanzan todo el globo), se daba por descontado que la modernidad avanzaría en todas sus dimensiones y, desde luego, avanzaría en el sentido de la secularización. Este avance de la secularización se plasmaría en la separación de la religión y el Estado, en la privatización de la práctica religiosa y por último, como colofón, en el declive y desaparición de la creencia religiosa. La paradoja es que esto no está pasando. La religión avanza en estos tres frentes recuperando el terreno que había perdido frente a la razón.

Resulta relevante señalar que las tres manifestaciones contemporáneas de la vuelta de la religión al espacio público como manifestaciones de conflicto tienen, en relación a occidente, causas puramente exógenas: el activismo anti-occidental del nuevo terrorismo religioso; el activismo internacional de los nuevos regímenes teocráticos y su apoyo a los movimientos fundamentalistas del nuevo terrorismo; y, por último, dentro de Europa, la inmigración y su religiosidad importada. El Islam no respeta el consenso básico de la modernidad sobre la religión y la secularización del Estado y la sociedad. Resulta fácil concluir que si la política vuelve a encontrarse con la teología, si el espacio público vuelve a poblarse de religión y si la creencia religiosa lejos de declinar renace, esto es resultado de algo que afecta a occidente, pero es extraño a su propia civilización. Según esto, la religión es

algo que ocurre en otras sociedades del planeta, pero cuyos efectos llegan, ahora sí, gracias a la globalización, a las sociedades occidentales. La religión no es un rasgo cultural de occidente: viene de fuera. Ahora bien, este relato de la secularización, el relato del progresismo occidental, ¿responde exactamente al desarrollo de occidente, es una proyección idealizada de los particularismos culturales o es una peculiaridad religiosa occidental? John Gray, por ejemplo, piensa que este discurso occidental del progreso es, sencillamente, una versión secularizada de las expectativas mesiánicas de la religión occidental: el cristianismo. Los problemas causados por la vuelta de la religión no serían únicamente exógenos en relación a Europa, sino que tendrían entre sus causas la extensión del proyecto civilización-modernización-secularización desde Europa y occidente al resto del mundo. La pregunta entonces será más bien si el fracaso de este proyecto en el resto del mundo es lo que ha provocado la vuelta, muchas veces virulenta, de la religión a la política.

John Gray y la historia como progreso

John Gray comienza su libro *Misa Negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía* (2007) con la contundente afirmación de que la política moderna no es sino un capítulo en la historia de la religión y que las revoluciones de los últimos doscientos años no son sino episodios de la historia de la fe, momentos puntuales de una larga disolución del cristianismo y del nacimiento de la religión política moderna. Las consecuencias de estas afirmaciones no son desdeñables. Según el autor, los lenguajes políticos modernos, occidentales, no serían sino la presentación secularizada de un tipo de creencias vinculadas con la idea de la salvación, esto es, con el advenimiento de un tiempo donde el mal y el sufrimiento quedarán abolidos. El mensaje es exactamente el mismo que el del cristianismo. La diferencia radicaría en que el mensaje salvador se habría trasladado a este mundo terreno: se habría hecho secular y habla por eso el lenguaje de la religión civil. Ejemplos de esta religión política apocalíptica son las ideologías políticas occidentales y versiones extremas de la misma son las utopías políticas. ¿Qué otra cosa son las ideologías políticas sino narraciones de la salvación, de la construcción de sociedades perfectas donde el mal quedaría abolido?

Estas afirmaciones no deben verse como una mera provocación dirigida a estimular esa actividad típicamente occidental de la auto-reflexión, sino que deben entenderse y atenderse desde un doble punto de vista. En primer lugar, Gray se propone revisar el mito del progreso, la autopercepción hegemónica en Occidente y, en segundo lugar, alertar sobre las consecuencias prácticas, desastrosas, de la renovación de dicho mito en el presente. En relación a lo primero Gray es un epígono, quizá el último, de la brillante tradición del conservadurismo británico. Esta tradición siempre denunció el proyecto moderno de recuperar en la política las certidumbres que ya no proporcionaba la religión. La política tiene que estar dirigida a la gestión del conflicto. Cuando se orienta a la expectativa mesiánica de su abolición, entonces aparece la política ideológica, apocalíptica en su peor sentido. Así, en el proyecto denunciado por el conservadurismo británico, las certidumbres cristalizaron en una narración mítica que afirmaba que a través de la Ilustración y la ciencia las sociedades humanas avanzarían hacia una humanidad unificada, donde las diferencias propias de las sociedades tradicionales quedarían abolidas y el conflicto conjurado. Esta narración recibió la denominación de historia ~~w~~*hig*, después liberal, y sostenía que aquello que separa a los hombres es la superstición y la ignorancia, encarnadas esencialmente en la religión, mientras que aquello que los une es la razón y la ciencia. Cuando se crean las condiciones en las que razón y ciencia pueden desarrollarse, entonces se produce progreso, esto es, estamos en el camino de la salvación. Cuando están ausentes estas condiciones, entonces la religión es hegemónica y se produce conflicto. Esta historia, mito o narración surgió al hilo de las guerras de religión que asolaron Europa durante los siglos XVI y XVII y, por tanto, fácilmente se llegó a la conclusión de que la institución de la tolerancia era el instrumento esencial del progreso. En primer lugar, porque mediante la libre concurrencia religiosa nadie se sentiría perseguido y el recurso a la violencia se haría innecesario; en segundo lugar, porque la concurrencia religiosa produciría una discusión en la que triunfaría la verdad y la ciencia. De este modo se produciría, así se esperaba, la secularización de la sociedad, eliminándose la base del conflicto. La religión, en presencia de la ciencia, se desvanecería.

El problema de la filosofía histórica ~~w~~*hig* o liberal fue que el desplazamiento de la religión de la política y de la sociedad no produjo esa esperada nueva sociedad sin conflicto; antes bien, el derrumbe de la sociedad tradicional

alumbró conflictos nuevos. Y lo que es más grave, en este proceso de modernización de las sociedades se produjeron mutaciones anómalas del mito del progreso y aparecieron nuevas narrativas del mismo que, lejos de prometer la paz a las sociedades europeas, adoptaron deliberadamente el lenguaje de la guerra. La lucha de clases se convirtió para unos en el motor del progreso, ensalzando la épica de una guerra a muerte entre pobres y ricos. Para otros, el orden nuevo, armónico y sin conflicto, se produciría mediante la militarización de toda la sociedad, a la que se exigió creer, obedecer y combatir. Cuando se desplegaron estas nuevas versiones del mito, sobrevinieron los conflictos más terribles experimentados jamás por la sociedad Europea. No es pequeña paradoja que los totalitarismos comunista y fascista, dos ideologías *paganas,* con su inmensa cosecha de violencia y muerte, hicieran del liberalismo su principal objetivo, al que acusaban precisamente de la división y el enfrentamiento en la sociedad. Sin embargo, la promesa de estas versiones anómalas era la misma que la del mito original: la salvación en la tierra. Curiosamente, estos desarrollos no previstos no afectaron al mito del progreso que anima la empresa moderna: comunismo y fascismo fueron vistos como manifestaciones patológicas de la modernidad, callejones sin salida que las sociedades recorrieron por error, pero que desandarán para reintegrarse en la verdadera avenida del progreso, la civilización occidental liberal y capitalista. Tras la Segunda Guerra mundial, el conflicto ideológico se declaró abolido en Occidente y se desplazó a la esfera internacional mediante la Guerra Fría. Entonces sobrevino en el mundo desarrollado una inédita era pacífica donde el consenso, de hecho el consenso de posguerra, sustituyó al conflicto ideológico. Por eso se habló en los años sesenta del final de las ideologías: porque la política se orientó a la resolución de los problemas que habían alimentado el conflicto ideológico. De este modo, liberales, conservadores y socialistas aceptaron la democracia representativa y la economía social de mercado como instrumentos básicos de integración social. Esta posición fue aceptada unánimemente porque se fundaba en la atribulada experiencia europea de las décadas anteriores. El fin de las ideologías era bueno porque, simultáneamente, legitimaba la autoridad política y desactivaba la lucha de clases.

Este modelo funcionó hasta los años ochenta cuando, por diversas razones, que van desde la crisis fiscal a la ineficiencia económica y la corrupción social, entró en crisis. La llamada nueva derecha, Ronald Reagan y, sobre

todo, Margaret Thatcher, se ocuparon de dar la puntilla a este modelo. Gray ya señaló hace años cómo el thacherismo, en su opinión, fue el responsable de la extraña muerte de la Inglaterra tory. Para nuestro autor, el conservadurismo era una posición política realista, que otorgaba primacía a lo existente que funciona frente a las ensoñaciones ideológicas que, prometiendo la salvación, nos condenan al infierno. La paradoja para Gray fue que el conservadurismo británico, de la mano de Thatcher, abandonó esta doctrina política prudencial y realista por una ideología neo-liberal que instituía en la sociedad la incertidumbre propia del mercado. Thatcher convirtió al Partido Conservador británico en un partido ideológico y lo contagió del mito ~~w~~*hig* de la historia como progreso y emancipación. Pero el alcance de esta visión no era únicamente británico. Cuando en 1989 se produjo el desplome del Telón de Acero, dando fin a la Guerra Fría, Francis Fukuyama, desde los Estados Unidos, anunció al mundo el final de la historia: el conflicto ideológico había llegado a su fin, pero no como en los años sesenta, cuando había dado paso a la política de consenso, sino que esta vez había terminado con la victoria de un contendiente sobre los demás. Este vencedor único era el liberalismo. El liberalismo político y económico constituían el modelo único y permanente sobre el que organizarían la vida las sociedades humanas. Algunas ya habrían llegado a este modelo, las sociedades avanzadas, y otras aún estaban por llegar, pero el horizonte era el mismo para todas.

Gray, en su libro, señala cómo la muerte de la utopía comunista no significó la muerte de la utopía en el mundo, esto es, la muerte de la política ideológica, sino su traslado desde la izquierda a la derecha. Así, el mensaje profético cristiano, secularizado, de la religión política, que había alimentado el mito ~~w~~*hig* de la filosofía de la historia, se desplazó en el espectro político hacia la derecha y abrió, de nuevo, el conflicto ideológico, con la diferencia de que ahora no tenía un alcance occidental, sino global. El conservadurismo norteamericano hizo de la emancipación de la humanidad el destino manifiesto que correspondía a los Estados Unidos como pueblo elegido, esto es, como pueblo de la libertad. Democracia y mercado habrían de imponerse en el resto del mundo al precio que fuera, a sangre y fuego, incluso si esto significaba abolir en determinadas situaciones los derechos humanos. Esta era la política de George W. Bush, una política ideológica que reclama ser juzgada no por sus consecuencias, ni por su precio

en vidas y sufrimiento humano, sino por los principios proféticos en los que se basa, por la promesa de emancipación que encarna: una religión política de alcance universal. Sin embargo, como hemos visto, los fundamentos de la religión política, aunque secularizados, son particulares, cristianos, apocalípticos, propios de la cultura de occidente. Por eso, quienes reciben la emancipación a la fuerza no pueden sino resistirse y denunciar la hipocresía del que busca afirmar sus valores mediante la violencia sobre el resto del mundo. He señalado al principio que hay, en mi opinión, dos elementos centrales en el libro de Gray. Uno es la denuncia de la filosofía de la historia progresista. El otro es la denuncia de la violencia y el conflicto que traerá al mundo esta nueva versión del mito encarnada en la política de la administración del presidente G.W. Bush. Hay también, por último, una recomendación. Frente a esta misa negra, esta religión apocalíptica invertida que se ha vuelto hegemónica en la visión de occidente, Gray reivindica, como ha hecho desde hace mucho tiempo, una aceptación radical del pluralismo. Esto significa aceptar la diversidad irreducible de los fines humanos y obrar en consecuencia. Para él, obrar en consecuencia entraña el abandono del liberalismo como una ideología y su aceptación como una doctrina política minimalista que ofrece un *modus vivendi* ante diferencias permanentes. Significa, en relación al mito *whig* de la historia como progreso, el abandono del secularismo como proyecto de igualación humana y la aceptación de que vivimos en un tiempo post-secular. Significa el abandono de las religiones políticas que, habiendo prometido el fin del conflicto, lo han radicalizado, extendiendo la violencia de occidente por el mundo.

En un mundo sobre el que se ciernen conflictos sobre recursos escasos y un peligro de colapso ecológico, Gray sugiere que el abandono del proyecto secularizador occidental, la aceptación de que la religión responde a una necesidad humana universal que debe ser integrada en el espacio público, serviría al menos para desactivar el choque entre fundamentalismos. Desde el punto de vista de un conservador escéptico, lograr algo así supondría un éxito extraordinario. Hay que señalar, sin embargo, que no todo el mundo concuerda con la visión de Gray sobre cómo gestionar el conflicto religioso en el presente. Para muchos, la idea de un *modus vivendi,* que entraña la aceptación de un pluralismo social radical y el abandono de la utopía liberal de una humanidad reconciliada bajo el progreso, resul-

ta sencillamente inaceptable. Un ejemplo de la vitalidad de este discurso ilustrado, que enarbola la bandera la razón y de la ciencia frente al viejo fantasma de la superstición y la religión es el libro de Richard Dawkins *El espejismo de Dios*. En esta obra, que no se acobarda frente a la corrección política que acompaña a la perplejidad occidental, se defiende la ciencia como un lenguaje universal que no sólo proporciona conocimientos sobre la realidad y progreso científico, sino también progreso social. Así, por ejemplo, nos dice que:

> *"Uno de los espectáculos más tristes que pueden verse hoy en nuestras calles es la imagen de una mujer envuelta en ropas negras de la cabeza a los pies asomándose al mundo a través de una estrecha rendija. El burka no es sólo un instrumento de opresión de las mujeres y una represión claustral de su libertad y su belleza, no sólo una muestra de atroz crueldad masculina y de trágica e intimidada sumisión femenina"* (Dawkins, 2006: 405-406).

Por supuesto, el *burka* puede ser criticado por muchos motivos, pero el estilo de Dawkins, sus referencias a nuestras calles, a la libertad y la belleza de las mujeres, resultan apologéticas y poco reflexivas. En cualquier caso, esto nos lleva a que el resurgimiento de la religión en occidente vuelve a someter a tensión el concepto de tolerancia.

Los límites de la tolerancia

Aparentemente en occidente, al menos desde la publicación por John Locke de su *Carta sobre la tolerancia* en 1689-90, ésta habría sido el instrumento que permitió gestionar el pluralismo social y evitar el conflicto. No deja de ser crucial que cuando Locke rescata la tolerancia como el principal instrumento de convivencia social *"entre los cristianos de diferentes confesiones religiosas"*, lo que hace es otorgar un papel completamente nuevo a la religión en la vida social:

> *"El asunto de la verdadera religión es una cosa muy distinta. No se instituye con el fin de exhibir pompa exterior, ni para obtener un dominio eclesiástico, ni ejercer una fuerza compulsiva, sino para regular la vida de los hombres de acuerdo a las reglas de la virtud y la piedad"*

En otras palabras, la religión tiene como objetivo únicamente actuar como guía moral que dirija la vida de las personas a través de su conciencia. La religión no es el fundamento de la autoridad política ni la justificación del dominio religioso: la *verdadera* religión tiene una función privada y, por tanto, las diferencias en la manera de entender la creencia y el culto no afectan al orden político. Resulta interesante que la irrupción del concepto de tolerancia en el pensamiento político occidental se produzca precisamente con la quiebra definitiva de la teología política en Inglaterra. La Reforma ha dado como resultado el pluralismo religioso y éste ha hecho necesario un discurso político nuevo acerca de cómo fundamentar el orden social y político. El conflicto no proviene del pluralismo religioso de la sociedad sino de la religión en política. De modo que el conflicto se resolverá mediante la secularización del Estado y la extensión de la tolerancia a la sociedad. En este nuevo discurso político el principio de obediencia, que señalaba que las autoridades debían ser obedecidas de manera activa, aunque también pasiva, por estar investidas de una legitimidad providencial, queda en entredicho. Ahora la fundamentación de la legitimidad política comenzará a orientarse hacia el consentimiento y abandonará poco a poco su legitimación religiosa. Eso sí, el principio de obediencia incondicional a las autoridades constituidas no se abandonó fácilmente. Este principio tuvo celebres defensores, el más brillante Hobbes (que, sin embargo, lo limitaba cuando estuviera en peligro la vida de uno), pero también otros menos profundos aunque más elocuentes, como Robert Filmer, sobre la relación entre las creencias socialmente aceptadas, la autoridad política y su sanción religiosa. En la historia *whig*, que se ha convertido en nuestro pensamiento hegemónico, el poder político legítimo es resultado de la autorización y la libertad religiosa es el fundamento de una sociedad libre.

Repárese en que el concepto de tolerancia que articula la libertad religiosa tiene un alcance muy limitado, pues aquellos cuya libertad ha de ser respetada forman tan solo una fracción de aquellos cuya religión es el cristianismo. La tolerancia tiene un límite muy estricto: permite únicamente la convivencia entre cristianos presbiterianos y anglicanos; deja fuera a los católicos, a los ateos y, realmente, ni siquiera toma en cuenta a otras religiones. En suma, la tolerancia es un instrumento para la gestión de una diversidad religiosa estrecha y, por lo tanto, se ha sobrevalorado su capacidad para evitar el conflicto. De hecho, si atendemos al significado

de la palabra tolerancia y deja eliminar cursiva putos normativos que recibe en nuestro presente veremos algo más sombrío acerca de su significado. Por ejemplo, el Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española de 1734, define así la tolerancia: *"sufrimiento, paciencia, aguante (...) valer también por permisión y disimulo de lo que no debiera sufrir sin castigo del que lo ejecuta (Lat. Indulgentia)". Y define tolerar como "sufrir, sangrar espacio y utilizar punto y seguido con el texto posterior Vale también para disimular, o permitir algunos casos que no delincuente; pero sin dispensarles expresamente (lat. Indulger* rancia no constituye un ideal normativo que encarn ideología sino que es, lisa y llanamente, un instrumento pragmático, que permite evitar el conflicto en aquellas situaciones en las que atajar algo que se considera condenable causaría más daño que dejarlo pasar.

~~La tolerancia es, originariamente, un instrumento pragmático de gestión del conflicto y~~ su valor positivo o negativo sólo puede ser afirmado en relación con las consecuencias particulares que produzca su ejercicio. De modo que afirmar que el conflicto religioso en occidente quedó clausurado mediante la tolerancia es incongruente. El conflicto religioso quedó provisionalmente clausurado mediante distintos arreglos pragmáticos limitados a los distintos Estados-nación europeos, pero en realidad, los conflictos religiosos no han dejado de estar presentes en Europa. Dawkins, por ejemplo, en su ataque *científico* a la religión, afirma:

> *"Imaginemos, con John Lennon, un mundo sin religión. Imaginémoslo sin terroristas suicidas, sin 11 de septiembre ni 7 de Julio, sin cruzadas ni caza de brujas, sin conspiración de la pólvora ni partición de la India, sin guerras israelo-palestinas ni masacres serbo/croato/musulmanas, sin persecuciones de judíos como "asesinos de Cristo", sin "disturbios" nor-irlandeses, sin "asesinatos por honor"* (Dawkins, 2006: 23-24)

En suma, el conflicto religioso no ha vuelto a occidente: forma parte de su historia. El conflicto religioso no ha sido gestionado en occidente mediante la tolerancia, sino que se ha suavizado mediante la secularización. Ahora bien, la secularización es uno de los rasgos del discurso de la modernidad o *civilización* europea que están en entredicho. Es precisamente esto lo que produce la reacción de Dawkins y otros. Para ellos, el uso de la razón enlaza con el progreso científico y social y con el retroceso de la raíz de todos

los males, la religión. Pero, ¿qué pasaría si, como señala Gray, la religión de occidente fuera la civilización?

cursiva

Occidente y el discurso de la civilización

Se ha definido la civilización como condición o estado y como conjunto de ideas, creencias religiosas, ciencias, técnicas, artes y costumbres propias de un determinado grupo humano. Por *civilizar* se ha entendido sacar a algo o alguien del estado de barbarie o salvajismo. Por su parte, *cultura* viene del latín cultivo. Para algunos hace referencia a la parte intelectual de la civilización y refiere, de forma general, al conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico e industrial de una época o grupo social y a aquello que sustenta la identidad de un grupo en el terreno simbólico. Así, civilización y cultura vendrían a ser algo parecido, aunque con un alcance distinto. Eso sí, mientras la perspectiva de la cultura coloca a todos los grupos humanos en el mismo plano, la de la civilización establece una superioridad de unas culturas sobre otras.

En general, cultura se refiere, sobre todo, a las manifestaciones de la vida social no directamente vinculadas a la reproducción y el sustento (biológicas). Esto es, a las costumbres, tradiciones, prácticas religiosas y expresiones artísticas. Para las concepciones conservadoras, la cultura es el fundamento del orden social y, por tanto, las autoridades políticas tienen la obligación de protegerla. Por ello, bajo este punto de vista la civilización como proyecto de transformación ha sido vista como una amenaza a la cultura. Si por civilización entendemos la condición de una sociedad opuesta al subdesarrollo, es decir, al salvajismo y la barbarie, y si, además, unimos a la idea de civilización la de progreso (la idea de que las sociedades son perfectibles en dirección al futuro, que da lugar a la ideología del progresismo) entonces la civilización es un instrumento del cambio cultural, es decir, es un instrumento de destrucción de la cultura como algo permanente e inmutable. Está oposición entre cultura y civilización fue observada en el siglo XIX por el poeta inglés Coleridge, que habló de *civilization* en relación al progreso material y científico y de *cultivation* como aquello bueno que permitía el desarrollo espiritual armónico. En su visión, *cultivation* y *civilization* chocaban. Algo parecido puede verse en la obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber, donde *Zivilisation* y *Kultur* son conceptos

enfrentados. El primero representa la extensión de la racionalidad entendida como cálculo cuantitativo que da lugar al capitalismo; mientras que *Kultur* es el universo espiritual de un mundo de valores comunitarios, superiores y desinteresados destruidos por dicho capitalismo. Norbert Elias, al hacerse eco de la pluralidad de significados del concepto de *civilización*, señala que su significado más general expresa la auto-conciencia de occidente y también podría deno- *nacional.*

eliminar negritas en la cita

> *"El concepto resume todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas* ***más primitivas****. Con el término de* ***civilización*** *trata la sociedad occidental de caracterizar aquello que expresa su peculiaridad y de lo que se siente orgullosa: el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo y muchas otras cosas [...] Pero* ***civilización*** *no significa lo mismo en distintos países de occidente. En especial, hay una gran diferencia entre el uso francés e inglés de la palabra por un lado y, por otro, el que de ella hacen los alemanes. En Inglaterra y en Francia, el concepto resume el orgullo que inspira la importancia que tiene la nación propia en el conjunto del progreso de occidente y de la humanidad en general. En el ámbito germanohablante,* ***civilización*** *significa algo muy útil, pero con un valor de segundo grado, esto es, algo que afecta únicamente a la exterioridad de los seres humanos, solamente a la superficie de la existencia humana. La palabra con la que los alemanes se interpretan a sí mismos, la palabra con la que se expresa el orgullo por la contribución propia y por la propia esencia, es* ***cultura****"* (Elias, 1987: 57)

Señala Elias que ambas palabras, civilización y cultura, resultan evidentes y claras para los usuarios en sus contextos nacionales, pero no son ni tan claras ni tan obvias para quienes no han sido socializados en sus significados particulares:

> *"El concepto francés e inglés de* ***civilización*** *puede referirse a hechos políticos o económicos, religiosos o técnicos, morales o sociales, mientras que el concepto alemán de* ***cultura*** *se remite substancialmente a hechos espirituales, artísticos y religiosos, y muestra una tendencia manifiesta a trazar una clara línea divisoria entre los hechos de este tipo y los de carácter político, económico y social"* (Elias, 1987: 58)

Otra importante diferencia, entre las señaladas por Elias, es que *civilización* se refiere a un proceso, o cuando menos, al resultado de un proceso, algo que está siempre en movimiento, que se mueve de continuo hacia delante. Por el contrario, el concepto alemán de *cultura* tiene otra dirección de movimiento:

> *"Se refiere a productos del hombre dotados de realidad (...), a obras de arte, a libros, a sistemas religiosos o filosóficos en los cuales se expresa la peculiaridad de un pueblo. El concepto de cultura tiene un carácter diferenciador […] El concepto de civilización atenúa hasta cierto punto las diferencias nacionales entre los pueblos y acentúa lo que es común a todos los seres humanos o debiera serlo desde el punto de vista de quienes hacen uso del concepto […] En cambio, el concepto alemán de cultura pone especialmente de manifiesto las diferencias nacionales y las peculiaridades de los grupos"* (Elias, 1987: 58-59)

El conflicto entre cultura y civilización ha sido característico de occidente durante la modernización y ha dado lugar a guerras culturales como los conflictos intra-religiosos europeos, el enfrentamiento entre las iglesias y los poderes políticos (para los países católicos, el anti-clericalismo de los Estados) o fenómenos como la *Kulturkampf* de Bismarck (el intento de desplazar a la Iglesia en la educación de las élites sociales en Alemania). Samuel Huntington enfatizó la necesidad de un nuevo paradigma en las relaciones internacionales y, para dar respuesta a esta necesidad, formuló su idea del *choque de civilizaciones.* En su opinión, los conflictos internacionales habían sido europeos a lo largo de la modernidad: dinásticos, nacionales e ideológicos (y occidentales); pero en el presente eran de tipo cultural y global. Al choque de occidente con las culturas no-occidentales es a lo que denomina choque de civilizaciones y es esta perspectiva culturalista la que explica el conflicto en las sociedades en las que vivimos. En lo que ser refiere a Europa, *cultura* hace referencia a los rasgos históricos de las distintas sociedades europeas, incluida la religión, y *civilización* a la ideología progresista-perfeccionista de una sociedad nueva racionalmente organizada.

Las raíces religiosas de la sociedad occidental

Así pues, el proyecto de una civilización europea se presenta como una propuesta no vinculada a bases culturales como la lengua o la religión. Es más, al presentarse como un proyecto racional, su mensaje se anuncia como universal: aquello que Europa ofrece al progreso de la humanidad. Bajo esta perspectiva, la clave de la civilización y del progreso de Europa radicaría en haber hecho de la religión una cuestión privada y haber establecido una clara separación entre esta y la política. Por eso el proyecto de civilización europea hace de la secularización uno de sus presupuestos (e implícitamente anuncia al mundo que sin secularización no hay progreso). Como antes señalé, por secularización pueden entenderse diversos fenómenos. Los más importantes son la separación entre Iglesia y Estado (la aparición de los Estados no confesionales), la privatización de la religión (la desaparición de la religión del espacio público) y el declive de la práctica religiosa (especialmente en las sociedades europeas), en las que los creyentes no practicantes y las personas sin religión constituyen la mayoría de la población). Para los defensores de Europa como un conjunto de culturas, la religión en general, y el cristianismo en particular, constituye uno de los elementos esenciales de la identidad europea. Para los defensores de la civilización europea, por el contrario, la secularización marca la senda del progreso. Sin embargo, muchas personas han visto en el proyecto de civilización europea una versión secularizada del tipo de salvación universal que representa el cristianismo como religión. Por ejemplo, el ya mencionado John Gray, en su libro *Misa negra,* denuncia el proyecto occidental de la civilización, la idea de progreso como camino hacia una utopía alcanzable, como una forma de religiosidad invertida, secularizada. De ahí el título de su libro. Y lo que es peor, es un proyecto destructor y violento cuando se traslada su alcance al mundo entero. Así, mientras en el pasado occidente mandaba a sus misioneros a evangelizar en el cristianismo a bárbaros y salvajes, hoy manda la civilización como instrumento de progreso para todos los pueblos. Pero el proyecto de civilización (universal) no es la única particularidad (cultura) europea. El sistema político del Estado nación, según otros autores, tiene también un sustrato esencialmente cristiano. Así para Conor Cruise O'Brien (1988) la nación es un tipo de comunidad cristiana cuyos rasgos religiosos se han velado. O'Brien señala cómo en occidente se han dado tres modelos de concepción de la nación y cómo cada uno de ellos tiene un sustrato religioso. Estos modelos son el

modelo del pueblo elegido (propio de Gran Bretaña y de los EE.UU), el de la sacralización de la nación (propio de la Francia republicana) y el de la divinización de la nación, propio de la Alemania nazi. Para Hastings (2000), la nación como principio de identidad colectiva es propio de la experiencia única de Inglaterra, donde la idea de pueblo elegido y el uso de la lengua vernácula en la Biblia dan lugar a un tipo pionero de identidad colectiva, que es la identidad nacional. Anthony Marx (2003) muestra cómo las naciones cívicas europeas tienen tras de sí una historia de genocidio, limpieza étnica e intolerancia de tipo religioso. Son, pues, sociedades cristianas secularizadas. En suma, si hacemos caso a estos autores, cada una de las sociedades europeas se ha constituido sobre moldes religiosos que han quedado velados bajo las identidades nacionales. Cada diferencia nacional sería, en realidad, una forma distinta de entender el mensaje judeo-cristiano del pueblo elegido.

Conclusión

Las sociedades occidentales se enfrentan hoy a un *enemigo* inesperado: la religión. Esta vuelta de la religión a la política en occidente ha producido una crisis en la autopercepción moderna de estas sociedades que ha agravado la producida por la quiebra de las grandes metanarrativas modernas asociadas al progreso. Frente a esta situación se han producido diversas respuestas. En el terreno de la política internacional se ha realizado desde occidente un enorme esfuerzo bélico para frenar la amenaza que representa el terrorismo de inspiración religiosa. Los resultados están todavía por verse, pero parece que el efecto más visible de tal intervención es el malestar entre los creyentes musulmanes del mundo. Simultáneamente se ha movilizado el activismo diplomático y la amenaza de intervención frente a las nuevas teocracias revolucionarias. En el caso de Irán, el resultado ha sido estimular su ambición de convertirse en una potencia global que inspire la revolución islámica en el mundo, y para ello concentra sus esfuerzos en dotarse del arma atómica. Por último, occidente no sabe cómo atender a la religión en la esfera doméstica. Una de sus respuestas ha sido reafirmar la secularización como parte esencial de la civilización occidental. Esta respuesta tiene dos tipos de defensores: los creyentes en la ciencia como instrumento de transformación social, a quienes podríamos llamar

neo-ilustrados, y los defensores tradicionales del cristianismo como la religión de Europa, que no están dispuestos a entregar a una religión foránea la esfera pública que han ido perdiendo en favor de la secularización. Entre los primeros, la renovada defensa de la secularización ha dado lugar a un movimiento anti-religioso, *neo-anticlerical,* bajo la bandera de la defensa de la ciencia. Los segundos han animado la movilización de los creyentes en un intento de renacimiento religioso. Unos y otros han generado como resultado de su activismo una cierta xenofobia que, a su vez, ha sido magnificada por los militantes religiosos en todo el mundo. Otra respuesta, más pragmática, ha sido el reconocimiento del valor de la religión para diversas comunidades humanas y de la necesidad de gestionar el conflicto religioso a través de la política. Ahora bien, esta postura se enfrenta la problema de hacer sitio a religiones que imponen sobre sus miembros normas morales incongruentes con la libertad individual y que afirman, como en el viejo mundo teocrático europeo, que las normas religiosas y morales tienen primacía sobre el derecho positivo. Al reivindicar la primacía de la religión hacen que, de nuevo, el conflicto religioso tome la forma del pasado. La vía pragmática tampoco elude el conflicto.

Me parece que estos tres caminos inevitablemente desvelan una de las paradojas de occidente, y ésta consiste en que las tres soluciones resultan cristianas. Eso sí, con distintos grados de secularización. Una de las paradojas de esta vuelta de la religión a occidente de la mano del Islam ha sido la de poner de manifiesto las raíces cristianas no solo de las sociedades europeas, sino de su discurso universalista de la civilización. En cualquier caso, si se busca conjurar el conflicto religioso pronosticado por Samuel Huntington con su concepto del choque de civilizaciones, la postura pragmática del reconocimiento de las identidades religiosas parece más prometedora que la afirmación de la universalidad de la razón o la defensa particularista de una religión como propia frente a las extranjeras. Ahora bien, ni el proyecto de civilización occidental ni el del reconocimiento de las culturas están preparados para gestionar el tipo de pluralismo religioso que representa el Islam en occidente. La razón de ello es que el primero descansa en un modelo cristiano secularizado y el segundo defiende como esenciales los valores religiosos cristianos de las distintas culturas europeas. Todo esto hace que el conflicto religioso, contra todo pronóstico, sea hoy prácticamente inevitable.

REFERENCIAS

sangrar espacios

Bauman, Z. (2002). *La cultura como praxis.* Barcelona, Paidós.

Dawkins, R. (2007). *The God Delusion.* London Black Swan.

Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* México. Fondo de Cultura Económica.

Fukuyama, F. (2006). *The End of History and the Last Man,* New York. Free Press.

Gray, J. (2008). *Black Mass. Apocaliptic Religion and the Death of Utopia.* London, Penguin.

Hastings, A. (2000). *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo.* Madrid, Cambridge University Press.

Huntington, S. (1998). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* New York, Simon and Schuster.

Lilla, M. (2007). *The Stillborn God. Religion, Politics and the Modern West.* Nueva York, Vintage Press.

Locke, L. (1689). A *Letter Concerning Toleretion.* Charlottesville, University of Virginia. http://etext.lib.virginia.edu/etcbin/toccer-new2?id=LocTole.xml&images=images/modeng&data=/texts/english/modeng/parsed&tag=public&part=all

Marx, A. (2003). *Faith in Nation. Exclusionary Origins of Nationalism.* Nueva York, Oxford University Press.

O'Brien, C.C. (1988). *God Land. Reflections on Religion and Nationalism,* Cambridge, Harvard University Press.

Weber, M. (2002). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Madrid, Alianza Editorial.

Woodward, K. (ed.) (1997). *Identity and Difference. London,* The Open University-Sage.

LOS FUNDAMENTALISMOS RELIGIOSOS COMO SÍNDROME ANTIMODERNO

Carlos Alberto Patiño Villa[7]

sustituir índice por símbolo y comenzar notas desde 1

Si pudiéramos rastrear la frecuencia de uso del término *fundamentalismo* desde la década de 1980, cuando sólo se utilizaba esporádicamente para referirse a la revolución iraní, hasta la actualidad, cuando aparece al menos una vez por semana en los medios de comunicación, comprobaríamos que el incremento ha sido exponencial. El ascenso de un vocablo que parece contrario a los logros de la modernidad puede relacionarse con el desmoronamiento de las convicciones que guiaron el siglo XX, supuesto escenario del triunfo de los valores laicos, universalistas y democráticos. El significado político de esta evolución de uso puede constatarse en las tres acepciones del vocablo *fundamentalismo* que aparecen recogidas en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española en su vigésima segunda edición. La primera lo define como un *"movimiento religioso y político de masas que pretende restaurar la pureza islámica mediante la aplicación estricta de la ley coránica a la vida social"*. La segunda versión lo presenta como *"una creencia religiosa basada en la interpretación literal de la Biblia, surgida en Norteamérica en coincidencia con la Primera Guerra Mundial"*. La tercera, por último, lo describe como *"exigencia intransigente de sometimiento a una doctrina o práctica establecida"*. Más allá de la novedad lingüística que suponen estas definiciones, ponen en evidencia tres cuestiones: la primera, que las circunstancias que han llevado a que la religión y sus partidarios más radicales tomen la iniciativa en la transformación de las sociedades contemporáneas se considera un fenómeno muy reciente; segundo, que las acciones de los fundamentalistas tienden a asociarse con el Islam y solo después con los movimientos cristia-

7 **Carlos Alberto Patiño Villa** es profesor asociado de la Universidad Nacional de Colombia (Instituto de Estudios Urbanos).

nos; y tercero, que el fundamentalismo se ha impuesto como un parámetro de acción política que compite con las demás ideologías en igualdad de condiciones.

El fundamentalismo contra la modernidad

En contra de lo que han mantenido autores *modernistas* como Gilles Kepel, Eric Hobsbawm, Ernest Gellner o Jürgen Habermas, el fundamentalismo no constituye una anomalía en el mundo contemporáneo. El fundamentalismo aparece en el contexto de lo que Peter Berger ha denominado la *desecularización* del mundo (Berger, 1999). Según este autor, la religión recuperó a finales del siglo XX un espacio central en las sociedades modernas. Esta evolución ha sido contraria al pronóstico que elaboraron las ciencias sociales tras la segunda guerra mundial.

> *"Mi tesis es que la idea de que vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo de hoy, con algunas excepciones (…) es tan furiosamente religioso como lo ha sido siempre, y en algunos lugares mucho más aún. Esto quiere decir que todo el corpus literario producido por historiadores y científicos sociales que ha sido etiquetado en términos genéricos como 'teoría de la secularización' es esencialmente erróneo"* (Berger, 1999: 2)

Por desgracia para Berger, él mismo fue en buena medida responsable de la difusión de la tesis que ahora juzga errada. En cualquier caso, su crítica actual a la identificación de la génesis del Estado moderno exclusivamente con las ideas seculares coincide con las de Adrián Hastings (2000) y Charles Tilly (1995). La interpretación de la modernidad como un proceso de secularización se asentaba sobre un esquema filosófico ilustrado y fue evaluada por muchos pensadores como un factor positivo, en la medida en que permitía la superación histórica del fenómeno religioso, asumido como retardatario, supersticioso y reaccionario. Su contraparte la constituyen las expresiones de compromiso extremo con posiciones religiosas que han concebido la modernidad y sus características como enemigas de la propia condición humana. Según Berger, en el mundo contemporáneo resulta posible rechazar las ideas y los valores modernos, aunque la interiorización de ese rechazo por los individuos requiere un enorme esfuerzo. Para lo-

grarla existirían dos estrategias alternativas. La primera es la revolución religiosa: *"apoderarse de la sociedad y hacer obligatoria la religión contramoderna propia, una empresa difícil en la mayoría de los países del mundo contemporáneo"* (Berger, 1999: 3). Es[illegible] algunos éxitos, como ilustra el ejemplo de la revolu[illegible] iraní, cuya revitalización religiosa descansa sobr[illegible]des que reconocen como guías a sus mullahs y ayatolas, y también con fracasos, como fue el del régimen nacional-católico en la España de Franco. Aun así, el nacional-catolicismo ha sido calificado como *"una ideología no arcaizante ni antimoderna, sino dispuesta a filtrar los aspectos considerados compatibles de la modernidad en un constante examen de la misma"* (Botti, 1992: 18). La segunda estrategia posible en el rechazo de la modernidad discurriría a través de *subculturas religiosas* específicamente diseñadas para evitar la influencia de la sociedad circundante. Esta vía es más prometedora que la anterior, aunque ha de enfrentarse a la penetrante atracción de las ideas y los valores modernos.

pasar este párrafo resaltado a nota a pie de pág.

Ambas estrategias ponen también de manifiesto su contrario: la reacción frente a la modernidad constituye más una pretensión que una realidad, ya que las propias religiones son conscientes de los límites que impone la secularización. Aún así, desde la década de 1970 puede observarse cómo las ideas religiosas han sido capaces de influir decisivamente en el desarrollo de los acontecimientos contemporáneos (Holsti, 1998; Ikenberry, 2001). Existen varios ejemplos de ello, como el prestigio adquirido por el Irán revolucionario en el contexto geopolítico de Asia Central (Roy, 1998) o el creciente protagonismo en la política india del *Bharatiya Janata Party*, el partido nacionalista hindú, la organización política con mayor número de afiliados de todos los sistemas democráticos del mundo. Debe mencionarse asimismo a la Iglesia católica durante los años ochenta y noventa, en particular en lo que se refiere al desmantelamiento de los regímenes comunistas ~~encabezado~~ por Juan Pablo II, cuya nacionalidad marcó gran parte del contenido y la fuerza de su papado.

Al preguntarse por las causas de este resurgimiento global del factor religioso, Berger ofrece varias respuestas. En primer lugar, la modernidad ha tendido a minar algunas de las certezas con las que las personas construían sus vidas a lo largo de la historia, generando frustraciones sobre lo que podríamos denominar la *oferta de sentido*. La modernidad ha sido

incapaz de integrar normativamente los diferentes aspectos de la vida contemporánea. Algunos movimientos religiosos han aprovechado ese vacío y han sido capaces de atraer a grupos cualificados que, careciendo de oportunidades o de reconocimiento social, han encontrado alternativas vitales en las fórmulas religiosas. En realidad, prosigue Berger, la religión seguía ahí, latente, en las sociedades contemporáneas, pero se asumió que había desaparecido. Por lo demás, no existe ninguna razón para pensar que el mundo del siglo XXI será menos religioso que el del siglo anterior. Los predicadores pentecostales, los evangélicos y los *mullahs* creen tener ante sí un mundo por conquistar, por lo que se vislumbra para el futuro un escenario de conflicto cultural y de valores (Rorty, 2004; Alcocer, 2004). La crítica de las distintas religiones al orden secular no es, sin embargo, idéntica. Existe sin duda un aspecto común en lo que se refiere al sentido de trascendentalidad en la vida humana y en contra de su limitación materialista y funcional, pero al margen de esto cada tradición religiosa acentúa aspectos distintos de lo que los Estados y las instituciones modernas tratan de imponer. En esto es fundamental la interpretación que se hace del derecho a la educación y de algunas libertades específicas, pues lo que la mayoría de estos movimientos reivindican es el derecho a reproducir unos modelos culturales tradicionales y a proteger los nichos sociales en los que éstos se refugian (Al-Sayyad y Castells, 2003; Ben Jelloun, 2003; Vargas, 2003).

Es importante señalar que las reflexiones de Berger fueron planteadas antes de la coyuntura que surgió con los atentados del 11 de septiembre de 2001 ~~en Nueva York~~. Desde entonces, la vinculación de la religión con la política, con las reivindicaciones nacionalistas y con determinadas formas de violencia se ha hecho más evidente. Para algunos analistas, el conflicto que se desata tras los atentados contra las Torres Gemelas constituye una guerra religiosa (Sullivan, 2002). Esta interpretación ha gozado de gran popularidad y se asienta sobre las ideas seminales de Samuel Huntington, quien, retomando a su vez las ideas de Toynbee, mantuvo que los actores del siglo XXI serán las *civilizaciones,* no las ideologías, las clases sociales o los Estados nacionales. Según Gilles Kepel (2001), el origen de la resignificación religiosa de estos conflictos se encuentra en los procesos de religación (reislamización, recristianización, rejudaización) que se han vivido desde los años sesenta en algunas sociedades.

Visto todo lo anterior, ¿qué podemos entender, pues, por *fundamentalismo* y quiénes son los portadores sociales de esta ideología? Desde un punto de vista sociológico el fundamentalismo ha sido definido como una forma de *piedad militante* que cuenta con una larga tradición histórica entre las tres grandes religiones monoteístas. Pese a las diferencias, todos los fundamentalismos muestran un aire de familia. Cada uno constituye una ley en sí mismo y tiene su propia dinámica. Aunque se los tiene por inherentemente conservadores, en realidad sus ideas y sus pautas de movilización son altamente innovadoras. Según Armstrong, el fundamentalismo es una forma de espiritualidad que emerge por la percepción de una crisis generalizada en las sociedades donde aparece (Armstrong 2001). Generalmente rompen con el núcleo de su~~s~~ sociedad~~es~~ matriz y organizan acciones alternativas de apoyo social que les permiten expandirse y ganar influencia. Los fundamentalistas son ciertamente radicales en sus planteamientos, creen participar en una guerra cósmica entre el bien y el mal, pero no han perdido el juicio. Son perfectamente capaces de establecer objetivos estratégicos arropados en el lenguaje trascendental de la religión. En este sentido, desarrollan una relación simbiótica con los mecanismos sociales modernos, particularmente con la tecnología, los medios de comunicación y otros instrumentos de la modernidad que congenien con sus propósitos (Marty & Appleby, 1991). Su mentalidad religiosa tiene un carácter funcional y se apoya en interpretaciones sobrenaturales racionalizadas a través del discurso teológico. Tienden así a representarse ideas estáticas del mundo y de los principios que lo rigen.

En el caso cristiano, el concepto del fundamentalismo surgió como un movimiento interdenominacional en el seno del protestantismo norteamericano de principios del siglo XX. La plataforma que sirvió para la difusión del fundamentalismo protestante fue el Centro de Estudios Bíblicos ~~con~~ sus *Niagara Bible Conferences,* dirigidas contra la teología de cariz liberal, el *romanismo* y otras corrientes indeseables de la sociedad moderna. El movi- sobre cinco principios teológicos *fundamentales:* la verdad ituras, el nacimiento virginal de Jesucristo, su muerte urrección física y su poder para hacer milagros. Estos principios fueron expuestos en la serie *The Fundamentals: A Testimony of Truth,* publicada por entregas entre 1909 y 1912 y origen de un radicalismo neopuritano muy combativo contra los valores modernos. En 1920 apa-

no separar la palabra con un guión

rece por primera vez el uso periodístico del término fundamentalista, al aludir el *New York Times* a los cristianos comprometidos con los principios fundamentales. Este fundamentalismo se puede describir por tres características: *"Una clara acentuación de la inerrancia bíblica, una abierta hostilidad a la denominada teología modernista y a la exégesis llamada liberal, especialmente al uso de los métodos histórico-críticos, y la convicción de que quienes no comparten con ellos estos criterios no son del todo 'verdaderos cristianos'"* (Sánchez, 1999: 50). Los cristianos fundamentalistas rompen con las tradiciones racionalistas de la teología moderna, evitan toda hermenéutica histórica o simbólica de los textos sagrados y practican una lectura literal de los mismos. Su énfasis se centra en la religiosidad experiencial y en la Biblia como única fuente de autoridad religiosa, sin mediación de la comunidad eclesial. No existe así distancia apreciable entre el Dios que habla y el texto bíblico, ni entre éste y el lector de cada tiempo. La ecuación entre fundamentalismo y literalismo bíblico va unida a la desconfianza hacia el mundo moderno y el racionalismo en general.

Si bien la génesis del fundamentalismo está asociada a las transformaciones del protestantismo, particularmente del norteamericano, el catolicismo tampoco ha sido ajeno a corrientes intransigentes. Desde mediados del siglo XIX, a la par con el ultramontanismo alentado desde el Vaticano, surgió en Francia y en España una reacción contra la modernidad que pretendió *integrar* de nuevo la religión con la política y ~~que~~ guarda algunas similitudes formales con el fundamentalismo protestante. En este caso, sin embargo, el halo estatal de la Iglesia católica ofrece matices distintos frente al espíritu de *libre empresa* que caracteriza al protestantismo. Más que a la literalización de la Biblia, el *integrismo* católico ha tendido a la conservación de la tradición eclesial. Se trata de movimientos que han pretendido conservar el sentido de la Iglesia como modelo de ordenamiento institucional y social concedido por Dios a los hombres. El integrismo decimonónico se encuentra en la raíz de toda una gama de movimientos que han reaccionado de distinta manera contra la modernidad: desde el neo-catolicismo español de finales del XIX o el *integralismo* maurrasiano de *Action Française* a comienzos del XX hasta el nacional-catolicismo del régimen de Franco y el auge de organizaciones como el Opus Dei, Comunión y Liberación o el Movimiento Neocatecumenal tras ~~la elección~~ de Pablo VI. Desde una posición política de izquierda, también surgió en América Latina en la

segunda mitad del siglo XX una concepción liberacionista del catolicismo que algunos autores han calificado de fundamentalista (Juergensmeyer, 1993). Una lectura atenta de sus principales mentores teológicos, Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez, revela el anhelo de retorno a la autenticidad virginal de las primeras comunidades cristianas. Esta idea, en su formulación más simple, no está excesivamente alejada de la de islamistas radicales como Maududi o Sayyid Qotb, quienes propugnaron una reconstrucción de las sociedades musulmanas siguiendo el modelo primigenio de los tiempos del profeta. Sin embargo, el integrismo católico no extrae su fuerza del literalismo bíblico ni de la esperada reconstrucción de la sociedad mediante la interpretación prístina de la palabra de Dios, sino de su militancia para la preservación de la tradición y el primado de la ortodoxia frente a la modernidad. Por eso, mientras que los integristas han intentado mantener los procedimientos que protegen la autoridad religiosa frente a las innovaciones, los fundamentalistas han reinventado tales mecanismos.

La conexión entre cristianos integristas y fundamentalistas se pierde cuando analizamos más a fondo la naturaleza de cada movimiento. El enemigo común en ambos casos lo constituye la modernidad y sus consecuencias políticas, sociales y culturales. En el plano psicológico, el seguimiento ciego de la doctrina y la militancia cerrada, con su elevado grado de exigencia, proporcionan las certezas necesarias para activar la salvación del alma propia y ~~la~~ del mundo (Laqueur, 2003). En su grado extremo, la convicción de certeza escatológica puede derivar en fanatismo y llegar a propiciar la disposición al martirio, tan publicitado en el caso del terrorismo islámico durante la última década.

Rehacer el mundo, volver a los orígenes.

El significado del fundamentalismo se ha apartado, pues, del significado original con que fue acuñado por los presbiterianos norteamericanos a comienzos del siglo XX. En la actualidad se ha convertido en una etiqueta para describir una variada gama de reacciones antimodernas de base religiosa que recurren a medios de organización y difusión paradójicamente modernos. Los actores del fundamentalismo son sujetos que practican un pietismo militante y su motivación nace de la necesidad sentida de recons-

truir las sociedades contemporáneas según modelos recogidos en los textos sagrados. La convicción de certeza que les acompaña les impulsa a realizar las acciones que sean necesarias para lograr ese fin, llegando en casos de radicalización a la eliminación de los sujetos considerados de naturaleza moral maléfica (impíos, ateos, cruzados, abortistas, etc.). La historia de los movimientos fundamentalistas se resume pues, por un lado, en la deconstrucción de los efectos de la modernidad y, por otro, en la búsqueda de una reconfiguración de la sociedad contemporánea en términos neotradicionalistas.

La deconstrucción cultural propugnada por el fundamentalismo no es, obviamente, la de los postmodernos, sino una reversión de los significados culturales de la modernidad a partir de una reinterpretación de los textos clásicos de una tradición religiosa concreta. Esta combinación de innovación y tradicionalismo hace que el fundamentalismo tenga capacidad de arrastrar a multitudes, pues contiene los elementos para denunciar las carencias y frustraciones del mundo moderno, ninguna prueba en contra y multitud de oportunidades políticas en unas sociedades en crisis. Aunque no se trate estrictamente de un retorno de *lo mismo,* el desconcierto de las ciencias sociales modernas ante la revitalización de las pulsiones religiosas se ha reflejado irónicamente en el propio trabajo de Peter Berger, uno de los principales teóricos de la secularización durante los años setenta y ochenta que al final de su vida profesional se ha visto obligado a mantener una interpretación diametralmente opuesta: la de la *desecularización* del mundo (Berger, 1999).

El auge de la movilización religiosa en la actualidad nos obliga asimismo a plantearnos la relación entre el fundamentalismo religioso y el nacionalismo. Algunos autores mantienen la vigencia de esta asociación en la medida en que el nacionalismo se ha servido a menudo del vínculo religioso para configurar la comunidad política. En el conflicto irlandés, por ejemplo, las filiaciones católica y protestante replicarían una división etno-religiosa más antigua entre los descendientes de las colonizaciones inglesas impulsadas por los Tudor en los siglos XVI y XVII y la población autóctona de origen gaélico y *old English* (colonos anglo-escoceses llegados durante la Edad Media), que mantuvo su lealtad al catolicismo romano tras la reforma anglicana. La filiación religiosa se convirtió así en un mar-

cador étnico y en el germen de la futura nacionalidad irlandesa, en el lado católico, y de la fidelidad británica en el lado protestante. Independientemente de la radicalización sufrida por este conflicto en Irlanda del norte, las referencias religiosas han jugado en él un papel que lo sitúa más allá de las confrontaciones nacionalistas al uso (Juergensmeyer, 2000).

Pero si los nacionalistas religiosos no son necesariamente fundamentalistas, como es el caso irlandés, donde sus militantes sólo están interesados en la formación de la nación, la revolución iraní de 1979, el movimiento de los talibanes en Afganistán o el papel de Hamas en Palestina arrojan conclusiones dispares. La revolución iraní instaló en el poder a una élite teocrática y expulsó a un régimen post-colonial que se había alejado de los fundamentos tradicionales de una sociedad que contaba con una alta cultura milenaria. El régimen talibán, por el contrario, supuso un intento, por ahora fracasado por los efectos de la política internacional, de erigir un sistema social inspirado por una concepción religiosa fundamentalista (Laquer, 2003b; Kepel, 2001). En este caso, la débil identidad nacional, aunque internacionalmente reconocida, se encuentra supeditada a un proyecto político islamista. En el caso de Hamás, en cambio, la agenda islamista va de la mano de un movimiento anti-colonial y nacionalista que todavía no ha encontrado su reconocimiento pleno en la esfera internacional. Frente a todos ellos, grupos como Al-Qaeda buscan conceder un contenido político a la *umma,* la comunidad de creyentes del Islam, y reconstituir con ello las leyes del gobierno internacional. Esto explicaría por qué, tras el hundimiento de la Unión Soviética y su fracaso en Afganistán, sus líderes se han puesto como objetivo la destrucción de los regímenes tutelados por los Estados Unidos, un país visto como cabeza de la cristiandad militante y aliado de los *nuevos cruzados israelíes.*

Hay que recordar, por último, que existe asimismo una línea de internacionalismo militante en la Iglesia católica que durante el pontificado de Juan Pablo II asumió un papel central en muchos asuntos internacionales, especialmente en el desmantelamiento de los regímenes comunistas de la Europa del Este (Malachi, 1991). Aunque el internacionalismo vaticano ha sido más tenue y prudente que el del islamismo radical, no por ello es menos real. La Iglesia católica, antes del escándalo de la pederastia, logró recuperar gran parte de su prestigio internacional (llegando a decla-

rar *tierra de misión* a países como España, tradicionalmente católicos pero afectados por la secularización), a la vez que homogenizó la doctrina y reforzó las instituciones eclesiásticas centrales. Sin embargo, el catolicismo ha cedido terreno frente a la creatividad religiosa de la esfera protestante, particularmente de los movimientos pentecostales en América latina. En cualquier caso, el fundamentalismo internacionalista ha obligado a ~~que~~ los conflictos de índole religiosa ~~hayan tenido que ser incluidos~~ en las agendas de los gobiernos. La relevancia global de este fenómeno ha llevado a observadores como Manuel Castells a proponer la categoría, quizá provisional, de *geopolítica de la identidad* para explicar las nuevas dimensiones de la militancia religiosa.

Podemos concluir, pues, que la religión ha aumentado su capacidad de maniobra frente a los modelos políticos y sociales consolidados a lo largo del siglo XX. Esta reaparición de la religión bajo múltiples formas, desde la espiritualidad silenciosa hasta la militancia violenta con capacidad de impacto internacional, está guiada por sus propios intereses, que quizá no difieran demasiado de los de la política secular. La diferencia básica entre ambas estriba en la legitimación trascendental de los objetivos religiosos. La capacidad de los fundamentalismos para movilizar a sociedades en crisis o en tránsito histórico nos augura en cualquier caso que ~~han llegado~~ para quedarse y alterar lo que creíamos constituía un cuadro consolidado de secularización de la política.

REFERENCIAS

Alcocer, N. (2004, Mayo 5). El fundamentalismo está aquí. *El País.*

Al-Sayyad, N. & Castells, M. (Eds.) (2003) *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización.* Madrid, Alianza Editorial.

Armstrong, K. (2001). *The Battle for God. A History of Fundamentalism.* New York, NY, Ballantine Books.

Ben Jelloun, T (2003, Junio 23). Laicismo. *La Vanguardia.*

Berger, P. L. (1999). *The desecularization of the world. resurgent religion and world politics.* Washington DC, Eerdmans.

Botti, A. (1992): *Nazionalcattolicesimo e Spagna Nuova (1881-1975).* Milano, Franco Angeli.

Castells, M. (2003, La Vanguardia, 26-28 Enero). Geopolítica de la identidad.

Gray, J. (2004). *Al Qaeda y lo que significa ser moderno.* Barcelona, Paidós Studio.

Hastings, A. (2000). *La construcción de las nacionalidades.* London, Cambridge University Press.

Holsti, K. (2000). P*eace and war: armed conflicts and international order 1648-1989.* London, Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. (2000). *Entrevista sobre el siglo XX.* Madrid, Editorial crítica.

Ikenberry, G. J. (2001). *After victory. Institutions, strategic restraint and the rebuilding of order after major wars.* New Jersey, NJ, Princenton University Press.

Juergensmeyer, M. (2000). *Terror in the mind of god. The global rise of religious violence.* Los Angeles, California University Press.

Kepel, G. (1995a). *La revancha de Dios.* Madrid, Ed. Anaya & Mario Muchnik.

Kepel, G. (1995b). *Las políticas de Dios.* Madrid, Ed. Anaya & Mario Muchnik.

Kepel, G. (2001). *La Yihad. Expresión y declive del islamismo.* Barcelona, Ed. Península.

Laqueur, W. (2003). *La guerra sin fin. El terrorismo en el siglo XXI.* Barcelona, Editorial Destino.

Malachi, M. (1991). *Keys of this blood: Pope John Paul II versus Russia and the West for control of the new world order.* New York, Simon & Shuster.

Marty, M. E. & Appleby, R. S. (1991). *Fundamentalism Observed. The Fundamentalism Project (I,II).* Chicago, IL, University Chicago Press.

Rorty, R. (2004, Marzo 29). Fundamentalismo: enemigo a la vista. *El País.*

Roy, O. (1998). *La nueva Asia Central o la fabricación de naciones publicado.* Madrid: Editorial Sequitur.

Sánchez, J. (1999). Escritura. En: Mardones, J. M. (ed.). *10 palabras claves sobre fundamentalismo.* Estella, España, Editorial Verbo Divino.

Sullivan, A. (2001, Octubre 7). This is a religious war. Magazine, The New York Times.

Tilly, C. (1995). *Big structures, large processes, huge comparison.* New York, NY, Russell and Sage Foundation.

Vargas, M. (2003, Junio 22) El velo islámico. *El País.*

II
LA GESTIÓN PÚBLICA DE LA NUEVA DIVERSIDAD RELIGIOSA

INMIGRACIÓN Y RELIGIÓN
BALANCE DE CUATRO COMISIONES NACIONALES SOBRE LA DIVERSIDAD

Solange Lefebvre[8]

cambiar por un símbolo

Este texto propone una lectura comparada de cuatro grandes informes sobre la gestión de la diversidad que han marcado los debates nacionales en el Reino Unido, Francia, Quebec y Bélgica, sucesivamente. En los cuatro casos se elabora una reflexión sobre los nuevos modelos sociales que exigen la diversificación de la población y la gestión del pluralismo religioso y cultural. En una primera sección repasaré las principales características demográficas y etno-religiosas de Canadá. Después, el trabajo comparativo se articulará en tono a tres grandes temas. En primer lugar, las controversias nacionales sobre la identidad colectiva y la diversidad. A continuación abordaré la cuestión religiosa desde cuatro ángulos: las relaciones entre hombres y mujeres, la noción de acomodo razonable, la escuela pública y el radicalismo. En tercer y último lugar discutiré la cuestión de la unidad y la diversidad en los distintos modelos nacionales. Todos estos debates presentan entre sí sorprendentes similitudes y diferencias de contexto importantes.

Quebec: entre Europa Occidental y el Canadá anglófono

La configuración religiosa de Canadá resulta ~~particular~~ por varios motivos que mencionaré brevemente. En primer lugar, Canadá es el vecino septentrional de los Estados Unidos, un país que tiene la reputación de ser más religioso que la mayoría de los países occidentales (Berger, Davie, y Fokas 2008).

8 **Solange Lefebvre** es directora del Centro de Estudio de las Religiones de la Universidad de Montreal (Canadá).

En segundo lugar, además de los pueblos indígenas, que tuvieron un estatuto específico, los principales y más antiguos grupos étnicos del país llegaron de Europa entre los siglos XVI y XVIII y trajeron consigo el cristianismo en sus variantes anglicana, protestante y católica (Van Die, 2001). En el siglo XIX se acentuó esta tendencia, sumándose sucesivas olas migratorias de judíos. Esto hizo que se formaran grandes comunidades judías, sobre todo en Toronto y Montreal. Los pueblos indígenas (o *primeras naciones*, en la terminología canadiense) presentan perfiles diversos. La mayoría sigue siendo cristiana, aunque han aparecido nuevas corrientes que se adhieren a unos pretendidos tipos de espiritualidad amerindia tradicional y se encuentran más o menos apartadas del cristianismo, según los casos. A lo largo del siglo XX se formaron asimismo movimientos religiosos nuevos o con algunos antecedentes históricos que se beneficiaron inicialmente de protecciones legales y, desde los años 60, de un pluralismo socialmente aceptado. Como en todo occidente, las tendencias espirituales que han marcado las trayectorias y las biografías individuales en Canadá han sido muy heterogéneas, frecuentemente en combinación con las doctrinas tradicionales.

A partir de los años 80, la llegada de nuevas olas migratorias conllevó [illegible] significativo de los miembros de las otras *grandes religiones del mundo:* Islam, hinduismo, sijismo, budismo. Sin embargo, la inmigración, incluso la más reciente, sigue siendo en gran medida cristiana, en particular católica, y procede fundamentalmente de América latina. Se espera, no obstante, un aumento proporcional del número de adeptos de los otros grandes grupos religiosos. Por lo que se refiere a las personas que en las estadísticas se declaran *sin religión*, se trata en su mayoría de chinos confucianos que no se reconocen bajo el concepto de *religión* (Beaman y Beyer, 2008). Los grupos *sin religión* que se han distanciado voluntariamente de las religiones heredadas se encuentran en los grandes núcleos urbanos y, en menor número, en Montreal. Un conocido periódico montrealés publicó una interesante encuesta sobre el aumento de los lugares de culto *reconocidos* como tales en las grandes urbes canadienses, exentos por tanto de los impuestos sobre bienes inmuebles (Malboeuf, 2011). Montreal se situaba en el segundo lugar de esa lista, tras la ciudad de Winnipeg. Desde 2004, el número de estos lugares pasó de 832 a 1.172, y en él no se incluían los reductos subterráneos que se multiplican discretamente en garajes, hangares y viviendas. La ciudad de Montreal acaba de crear un comité para asesorar

a sus distritos sobre la manera de gestionar esta proliferación de lugares de culto. Los inmigrantes provenientes del Caribe constituyen grupos muy activos en este sentido, al igual que los procedentes de América del Sur.

La provincia de Quebec presenta otro elemento particular en el panorama canadiense, ya que su territorio está poblado mayoritariamente por personas de origen francés y confesión católica (el 75% en la estadística nacional de 2001). Esto la convierte en un espacio excepcionalmente homogéneo en términos demográficos y culturales. Por diversas razones, la tensión entre esta minoría francófona y el resto de Canadá representa un laboratorio fascinante para el estudio de la religión y sus relaciones con la esfera pública y la inmigración (Lefebvre 2005, 2008a, 2008b). En atención al diálogo y la colaboración entre Canadá y España, resulta útil recordar que la dinámica franco-católica quebequesa es comparable a la de algunos países de Europa occidental, ya que la impulsa una conciencia *nacional* sustantiva basada en un origen étnico y religioso mayoritariamente común, sin contar con las tensiones existentes entre esta minoría y el resto del país. Quebec, sin embargo, se desmarcó en gran medida de España y abolió paulatinamente los privilegios concedidos al catolicismo y al protestantismo en favor de un secularismo que se considera *abierto* y sumamente igualitario, aunque la comisión Bouchard-Taylor ha mostrado hasta qué punto esos aspectos son controvertidos.

Controversias nacionales en torno a la identidad colectiva y la diversidad

Los interrogantes sobre la diversidad y los modelos de integración nacional se han incrementado en numerosos países occidentales, particularmente en Europa occidental y en Quebec, en los que se hace frente a los desafíos planteados por las relaciones entre una colectividad nacional histórica y la nueva diversidad etno-religiosa. En algunos casos tales interrogantes han asumido la forma de comisiones de encuesta gubernamentales. Recordemos cuáles han sido esas reflexiones por orden cronológico. La precursora fue una iniciativa no estrictamente estatal. Una influyente fundación privada británica puso en marcha en 1997 la *Comisión sobre el futuro de una Gran Bretaña multiétnica* (Parekh 2002). Con posterioridad aparecieron tres co-

misiones gubernamentales en Francia (Stasi, 2003), en Quebec (Bouchard y Taylor 2008) y en Bélgica (Foblets and Kulakowski, 2010). Estas cuatro grandes reflexiones se interrogaron por el impacto de la creciente diversidad étnica y religiosa en sus respectivos países. Su interés era el de explorar nuevas reglas que favorezcan la *convivencia.* Las cuatro comisiones destacaron la importancia de contar con unos *principios* o *normas* comunes sobre los que asentar el entendimiento de la gran mayoría de los ciudadanos. Entre esos principios generales encontramos, por ejemplo, la igualdad entre las personas, el respeto y la consideración a las diferencias, la cohesión y la convivencia en torno a un proyecto común. Los tres países europeos se enfrentan a unos particulares desafíos post-coloniales, mientras que el informe quebequés alude a los pueblos indígenas, pero remite la cuestión al derecho canadiense sobre el tema.

Todas estas comisiones se han planteado la cuestión de la discriminación de las minorías. La reflexión ha estado impulsada asimismo por expresiones locales de conflicto y malestar identitario. En cada país una serie de grupos o de referencias identitarias se han sentido *amenazados:* en el Reino Unido, cierta idea de *britishness* tejida a lo largo de la coexistencia histórica de Inglaterra, Escocia y el País de Gales; en Francia, el principio de la *laicidad,* fundador de la república; en Quebec, el núcleo *fundador* franco-canadiense, minoritario en Canadá y en una Norteamérica anglófona; en Bélgica, sus núcleos identitarios troncales, tanto lingüísticos (francés y flamenco) como regionales (valón, bruselense, flamenco). Por lo que respecta al malestar identitario, su expresión remite de manera más o menos explícita a cuestiones étnicas o a la propia identidad nacional. Esto se ve más claramente en las comisiones de Gran Bretaña y de Quebec, ya que sus informes aluden a los grupos étnicos mayoritarios. El informe francés amalgama la idea de la nación con la de una república laica y, aunque no menciona a ningún grupo étnico mayoritario, mantiene que la laicidad *"se apoya en una visión fuerte de la ciudadanía que supera las pertenencias comunitarias, confesionales o étnicas"* (pág. 15). Este principio de laicidad ve con suspicacia las reivindicaciones particularistas fundadas en la pertenencia étnica o nacional (pág. 43), que minan *"la confianza en la república y la identificación con la nación".* Aun así, el informe alude brevemente a la etnia mayoritaria cuando trata de los hijos de las familias de clase media que huyen a colegios privados u obtienen prerrogativas para elegir una determinada escuela pú-

blica, creando así colegios *étnicamente homogéneos* y reductos comunitaristas (pág. 45). La etnicidad aparece de nuevo en el informe al tratar sobre la discriminación y el racismo en relación con la religión y el lugar de residencia (pág. 53). El informe belga se centra, por su parte, en los distintos grupos lingüísticos y territoriales del país. No menciona de forma expresa a los grupos étnicos mayoritarios, sino que se centra en las discriminaciones sufridas por las *minorías étnicas y religiosas*.

La religión

Es de remarcar que las tres comisiones aludidas mencionan el Islam. Los informes belga y francés lo hacen ya desde la introducción y en todos los casos se alude a la cuestión del *velo* como causa de grandes controversias simbólicas. La igualdad entre hombres y mujeres suele abordarse en relación con esta controversia, tal y como hace el informe Bouchard-Taylor. También la comisión Stasi, al tratar el principio de laicidad, presupone la relación con las religiones. En este caso el interés se centra en el Islam y en la exhibición de símbolos religiosos en los espacios públicos e institucionales. La comisión Bouchard-Taylor, por su parte, se creó para reflexionar sobre las modalidades de acomodo ligadas a las particularidades religiosas, mientras que la comisión belga trata la religión de forma menor, puesto que su principal preocupación es el trato concedido a las minorías étnicas y religiosas. En lo que respecta al informe Parekh, éste trata sobre todo el racismo y la discriminación, a semejanza del informe belga, pero dedica un capítulo entero a la religión. Para dar cuenta de las cuatro comisiones tomaremos como puntos de referencia la igualdad entre hombres y mujeres, la noción de *acomodo razonable*, el papel de la escuela y el radicalismo religioso. No podemos mencionar todos los aspectos tratados en cada uno de los informes, pero los desafíos identitarios, los símbolos religiosos, el calendario vacacional y las relaciones entre los sexos son abordados por todos ellos. Veamos algunos ejemplos.

sangrar espacio

La igualdad entre hombres y mujeres, cuestionada por el velo

Las tres comisiones gubernamentales convocadas en 2003 (Francia), 2007 (Quebec) y 2010 (Bélgica) (por tanto, después de los acontecimientos de septiembre de 2001) insisten en la igualdad entre hombres y mujeres y mencionan el Islam y la cuestión del *hijab* como catalizadores de agitados debates públicos, en particular en Francia [illegible] bec también se trata el tema, pero otros símbolos re[illegible] de controversias equivalentes, como el *kirpan*[9] en la [illegible] stalación de un *eruv*[10] en el centro de la ciudad y la construcción de una *succah*[11] sobre los balcones de unas fincas de lujo. La igualdad entre hombres y mujeres se encuentra en el núcleo de las tres comisiones[12], principalmente por el uso que las mujeres y niñas musulmanas hacen del *hijab*. El informe francés menciona de forma explícita encuestas anteriores, de 1989, relacionadas con el velo en las que no aparecía la cuestión: "*Resulta revelador observar que la toma de posesión del Consejo de Estado no mencionó el asunto de la discriminación entre hombres y mujeres. La evolución de los términos del debate en estos quince años permite medir el ascenso del problema*" (Stasi, pág. 28). El informe propone vincular estrechamente el principio de laicidad con el de la igualdad entre los sexos (pág. 52). El dossier describe asimismo de forma muy extensa el tipo de presiones familiares a las que son sometidas las mujeres inmigrantes (matrimonios forzosos, principalmente) y los límites impuestos a la interacción con los hombres, fundamentalmente en el medio sanitario. En la proposición de ley sobre la laicidad, el informe Stasi se opone a esas prácticas.

renumerar las notas desde 1 al inicio del capítulo

En el plano jurídico, los tres informes más recientes se interrogan sobre las vías para fomentar la igualdad entre hombres y mujeres. El informe Bouchard-Taylor discute el problema que representaría una jerarquización

9 Daga ceremonial sij *(N. del Ed.)*

10 Recinto ritual judío que permite ciertas excepciones en el Shabbatt *(N. del Ed.)*

11 Chamizo ritual construido para la pascua judía *(N. del Ed.)*

12 En el informe belga, la cuestión del velo se menciona en las primeras páginas; en el informe Stasi, al principio de dicho informe (la *Carta de Misión)* y en el informe Bouchard-Taylor, en varias ocasiones. Aun así, el tratamiento que se le da en esta último es mucho más amplio, ya que afecta a numerosos casos de *acomodo razonable* de naturaleza religiosa que fueron controvertidos. Se menciona, por último, que el principio de igualdad entre hombres y mujeres está en el núcleo del malestar identitario (pág. 18).

de los derechos, rechazando ~~esa~~ hipótesis. Sin embargo, apoya introducir en la Carta Quebequesa de Derechos y Libertades una cláusula interpretativa *"que establezca la igualdad entre hombres y mujeres como un valor fundamental"* (pág. 252). Este informe se muestra más flexible que el francés al negarse a respaldar la prohibición del *hijab* o a rechazar la petición de que las mujeres musulmanas no sean atendidas por personal masculino en los centros sanitarios, si el contexto lo permite. El informe belga también hace alusión a este tema al recordar que la mayor parte de los estudios contemporáneos sobre la gestión de la diversidad han girado sobre tres grandes principios: *"La igualdad entre ciudadanos, la lucha contra el racismo y la xenofobia y la igualdad entre el hombre y la mujer. No obstante, las cosas no son tan sencillas. No se trata de principios absolutos, sino que coexisten con otros principios, lo que entraña quizá la necesidad de equilibrarlos"* (pág. 9). En otra sección dedicada a los medios de comunicación y el mundo asociativo~~,~~ este informe alude a las tensiones existentes entre las culturas familiares tradicionales y la sociedad en general~~,~~ y propone favorecer las interacciones cívicas y cotidianas con el fin de atenuar esas tensiones (pág. 103). En cuanto a las consecuencias de las comisiones, también es la cuestión del *hijab,* y posteriormente del *burka,* la que predomina. En Francia, a pesar de las diversas recomendaciones del informe Stasi, su efecto más conocido fue ~~el de~~ la prohibición del *hijab* en los colegios. Más recientemente, el proyecto de ley sobre la prohibición del *burka* ha acaparado también la atención pública en Francia, Quebec y Bélgica. Este asunto, pues, sigue siendo el catalizador de todos los miedos y las controversias en torno al Islam.

La noción de acomodo razonable: ¿una influencia quebequesa?

Resulta interesante abordar ~~de manera específica~~ la noción de *acomodo razonable.* Esta noción estructura el informe quebequés y se alude de manera explícita a ella como una idea original en los informes francés y belga. Se trata, no obstante, de una noción originalmente estadounidense que fue retomada por el derecho canadiense y ~~que~~ puede encontrarse también en Europa desde hace tiempo, si hemos de hacer caso al informe Parekh. Como señala el informe Stasi: *"Acceder a adaptar la expresión pública de las particularidades confesionales y poner límites a la afirmación de su identidad permite*

el encuentro de todos en el espacio público. Esto es lo que los quebequenses denominan 'acomodos razonables'" (pág. 16).

Se apreciará que la idea francesa insiste en la adaptación del individuo y no de la institución, lo que oculta un aspecto importante y bien conocido en Quebec. Aun más, el informe francés menciona esta noción como límite de la afirmación identitaria, lo que no tiene ninguna relación con la manera de contemplarla en Quebec. La comisión Bouchard-Taylor la utiliza como una expresión genérica para englobar las diversas prácticas de armonización intercultural:

> *[Los acomodos razonables son] todas las formas de flexibilidad o conciliación dirigidas a regular las dificultades y malentendidos que sobrevienen con el encuentro de culturas distintas. Más concretamente, son las medidas tomadas en favor de una persona o de un grupo minoritario amenazado de discriminación por razón de su cultura (incluyendo su religión). Los acomodos razonables y los acuerdos concertados son dos formas de armonización intercultural* (pág. 288)

El *acomodo razonable* remite a una sentencia judicial, mientras que el *acuerdo concertado,* concepto introducido por la comisión, alude a una decisión tomada en el ámbito ciudadano. El acuerdo concertado siempre ha existido, aunque de manera informal, en los enfoques del acomodo razonable. Los expertos educativos aluden al acuerdo *voluntario,* que supone una forma de arreglo, ordenación y adaptación de las prácticas que carece de carácter obligatorio. Entre sus indicaciones fundamentales, la comisión quebequesa recomienda reforzar las instancias de decisión concertada entre las partes implicadas con el fin de evitar la judicialización a ultranza de los conflictos. La comisión indica que la *vía ciudadana* constituye el mejor camino para tratar las peticiones de acomodo razonable. Por otro lado, esto ya viene sucediendo así, puesto que los acomodos jurídicos representan sólo una pequeña parte de los casos, mientras que las negociaciones informales entre partes interesadas son habituales. Pero, ¿qué condiciones ha de ponerse a este tipo de peticiones? Esta es la pregunta a la que responden las recomendaciones del informe.

El informe belga concede a la noción del acomodo una atención considerable y dedica una sección entera a lo que prefiere denominar *acuerdos razona-*

bles, un término más en línea con la tradición jurídica francófona europea, donde existe ya la noción de acuerdos similares en el ámbito laboral para las personas discapacitadas:

> *A semejanza de un estudio al que procedió recientemente el Consejo de Europa, el comité directivo [de la comisión] invita a estudiar las ventajas que ofrecería la ampliación del concepto de acuerdo razonable, tal y como se define en la ley de 10 de mayo de 2007, a materias de acuerdo que no se limiten sólo al mundo del trabajo, sino que puedan beneficiar también a personas (in)directamente desfavorecidas por razones de origen, convicción y/o cultura* (Foblets et Kulakowski, pág. 23)[13]

El informe belga menciona también la influencia quebequesa en un debate sobre este asunto en el marco de su asamblea.

> *Se puede constatar el gran interés que existe en Bélgica por la experiencia quebequesa y el sentimiento de que puede encontrarse en ella una pista en la que inspirarse. Hemos tratado por ello la cuestión en el marco de nuestra asamblea. Nuestros debates, pero también los distintos estudios a los que hemos recurrido para su diseño, han revelado una profunda división entre los partidarios de acuerdos 'a la quebequesa' y sus adversarios. Hasta cierto punto, esa polarización se reproduce en el comité de dirección* (pág. 64).

El informe belga retoma los términos del informe Bouchard-Taylor para definir la noción del acomodo y propone, por ejemplo, una distinción similar entre la vía ciudadana informal (los acuerdos voluntarios) y la vía judicial. Pero a diferencia de Canadá, donde los tribunales de derechos de la persona están muy abiertos a tratar este tipo de asuntos, la comisión belga preconiza otro tipo de mediaciones. Se pronuncia así a favor de ampliar la noción del acomodo y propone crear una autoridad en la materia:

> *Crear un equipo de mediadores interculturales designados para facilitar la nego-*
> *rno a las solicitudes de acuerdo por motivos culturales o*

corregir la separación de la palabra

13 Se refiere al informe *Acomodos institucionales y ciudadanos: marcos jurídicos y políticos para interactuar en las sociedades plurales,* Consejo de Europa (Tendencias de la cohesión social, nº 21), Estrasburgo, 2009.

En Bélgica se duda por tanto de la conveniencia de judicializar la prevención de las discriminaciones de naturaleza cultural y religiosa. Es importante señalar, por otro lado, que el informe Parekh ya hacía mención a los acomodos en 1997, aunque de manera ~~menor~~. La noción no se encuentra en el índice del libro, pero en el capítulo sobre la religión se afirma que los conceptos de *"'acuerdo razonable' y 'acomodo razonable', bien conocidos ya en relación con los temas de discapacidad, son aplicables a los temas de religión y cultura"* (pág. 240). De los cuatro informes, el de Parekh parece también precursor en esta materia:

> *Recomendamos la elaboración de unos principios generales sobre acomodo razonable en relación con la diversidad religiosa y cultural en el entorno laboral y en la escuela y que se faciliten asimismo estudios de caso sobre buenas prácticas* (~~pág.~~ 241)

Todos los informes coinciden en la necesidad de tomar en consideración la diversidad religiosa y proponen ciertas orientaciones sobre la exhibición de símbolos religiosos, las fechas vacacionales y las festividades ~~religiosas~~. Tres de ellos proponen, sin embargo, restricciones. El informe Stasi realizó la célebre y controvertida propuesta de prohibir el *hijab* en la escuela pública y de llamar a la estricta neutralidad de todos los agentes del Estado sin distinción:

> *La comisión estima que sería oportuno transcribir en el estatuto general de las tres funciones públicas el respeto a la neutralidad del servicio al que se deben los funcionarios y agentes no titulares del Estado, las colectividades territoriales y los establecimientos públicos. Sin perjuicio del ejercicio de su derecho sindical, no pueden expresar en el servicio sus ideas y convicciones políticas, religiosas o filosóficas* (Stasi~~, pág.~~ 56).

Bouchard y Taylor sugieren centrar la interpretación de la neutralidad en los actos de Estado, antes que en el aspecto de los empleados y usuarios de los servicios estatales (pág. 149). Se recomienda así la ausencia de expresiones religiosas en los agentes que ejercen una función altamente simbólica y poseen una cierta capacidad coercitiva. Se menciona explícitamente al presidente de la Asamblea Nacional, a los jueces y procuradores de la corona, a los policías y a los funcionarios de prisiones (pág. 150-1). El informe dirigido por Foblets y Kulakowski presenta las cuatro posiciones

posibles con respecto a la apariencia religiosa y la actuación de los agentes públicos: prohibición de llevar signos confesionales para todos los agentes; prohibición limitada a los agentes que están en contacto con el público; prohibición limitada a los agentes investidos de una función de autoridad; autorización generalizada (pág. 79). El comité belga adopta la misma posición que Bouchard y Taylor y preconiza la prohibición de signos religiosos en los agentes investidos de determinada autoridad pública (ejército, policía, justicia).

Si bien el informe Stasi es conocido por proponer la prohibición del *hijab* en la escuela pública y de otros signos religiosos considerados *ostentosos,* también es cierto que propone varias formas de acuerdo: sugiere mantener el estatuto concordatario de Alsacia-Mosella y extender a los musulmanes los privilegios que hasta entonces sólo correspondían por derecho a católicos, protestantes y judíos, así como facilitar la exención de las clases de religión a los ateos. Recomienda asimismo garantizar los servicios multiconfesionales en las prisiones, el respeto a las restricciones alimentarias, un mayor reconocimiento de las grandes celebraciones religiosas no cristianas cuando estén ampliamente representadas en la sociedad, y así sucesivamente. Cabe señalar que el informe recomendó la creación de un instituto de estudios superiores islámicos, recomendación que fue aplicada mediante la creación en el Instituto Católico de París de un curso de formación en la materia, principalmente para los imanes, algo a lo que las universidades públicas no han querido comprometerse.

La cuestión escolar

El informe británico señala la existencia en el Reino Unido de un gran número de escuelas con un *ethos religioso,* puesto que existen las *faith community schools* financiadas por el Estado. Se trata de un aspecto importante en una sociedad definida como una comunidad de comunidades, tal y como veremos en la última parte, pero se menciona asimismo la importancia de asegurar la apertura de estas escuelas al resto de la sociedad para evitar la *fragmentación* y el *separatismo.* En Francia, la escuela pública ha constituido tradicionalmente un lugar privilegiado de la laicidad. No es casual, pues, que la comisión Stasi discuta la prohibición del *hijab* en el ámbito escolar.

"La cuestión del laicidad reapareció en 1989 allí donde nació en el siglo XIX: en la escuela", se lee en el informe (pág. 56). La escuela debe formar *ciudadanos ilustrados,* al margen de particularismos identitarios, culturales y religiosos. Por otra parte, el informe avala las propuestas de Joutard y Debray de favorecer la enseñanza de los hechos religiosos, su *"conocimiento razonado y enfoque crítico"*, de manera transversal y no en una materia concreta (pág. 63). Se busca de este modo promover una *"mejor comprensión mutua de las distintas culturas y tradiciones de pensamiento religioso"*.

En Quebec, Bouchard y Taylor apoyaron la medida tomada por el gobierno provincial en el año 2000, cuando éste recomendó la creación de una asignatura de ética y cultura religiosa como materia obligatoria. En el núcleo de esta asignatura se sitúa la noción del diálogo, que debe favorecer la comprensión y el respeto mutuos. Frente a una laicidad restrictiva como la de Francia, Bouchard y Taylor proponen para Quebec una laicidad abierta y liberal cuyos elementos constitutivos serían los siguientes: la importancia de la vida espiritual para muchos ciudadanos, la importancia de proteger la libertad de conciencia y de religión, no marginar a los alumnos que porten signos religiosos, reafirmar la escuela pública y la necesidad de clases de ética y cultura religiosa con vistas al conocimiento del fenómeno religioso y la convivencia.

¿Qué encontramos en Bélgica? Una vez más, el informe bega parece seguir el camino de Bouchard y Taylor, pero en un contexto muy distinto: recomienda poner fin a los currícula separados, laico y católico respectivamente, con el fin de educar en el pluralismo y favorecer el diálogo intercultural (pág. 40). Recordemos que la enseñanza oficial en Bélgica es neutral desde 1958, pero las escuelas permiten las manifestaciones religiosas de los alumnos y de sus padres. Aun así, un buen número de escuelas prohíben llevar símbolos religiosos, principalmente el *hijab.* Reflejando un compromiso interno, el comité directivo de la comisión recomienda prohibir tales símbolos, excepto durante los tres últimos años de la educación secundaria. Los adolescentes de más edad podrán, pues, portar libremente símbolos religiosos y también los adultos jóvenes en las instituciones postsecundarias. Se señala asimismo un problema específico, el de la contestación a la teoría de la evolución en ciertas escuelas, y se reafirma la impor-

tancia de la educación científica. También se recomienda añadir ciertas fiestas religiosas al calendario escolar.

Religión y radicalismo

Las controversias de los últimos años sobre la diversidad cultural reflejan en gran medida el miedo a los radicalismos religiosos. Cada cual aporta su teoría sobre los orígenes del problema, por eso resulta útil examinar cómo lo abordan las diversas comisiones. En el epígrafe del capítulo sobre religión, el informe Parekh recoge el siguiente texto:

> *Existe una tendencia en las democracias occidentales a creer que la sociedad secular proporciona el mejor espacio público para la igualdad y la tolerancia… [pero] la sociedad secular tiende a relegar la religión a los márgenes del espacio público y a la esfera privada. La islamofobia y el antisemitismo se fusionan con el rechazo más amplio de la religión que atraviesa una parte significativa de la sociedad 'tolerante', incluidos la clase media educada y los medios de comunicación progresistas* (~~pág.235.~~ Carta a la Comisión, organización cristiana, 1998).

El voluminoso informe Parekh dedica un capítulo entero a aspectos relacionados con la religión. En él se reconoce la aportación de las religiones a la vida colectiva: el voluntariado, el sentido de la vida, las contribuciones sociales. Se mencionan asimismo las iniciativas de los gobiernos, como el *Inner Cities Religious Council*, y las acciones para combatir la discriminación por motivos religiosos. Se alude a la importancia que posee la *práctica cultural* para los grupos religiosos y a la conveniencia de incluir una pregunta sobre la filiación religiosa en el censo de 2001. Se dedican también varios párrafos a las disensiones entre grupos y personas de convicciones distintas, así como a las críticas que debe dirigirse a las religiones. Se señala, por ejemplo, que si bien algunos grupos religiosos están comprometidos en la lucha contra el racismo, pueden sin embargo utilizar motivos y rituales religiosos para justificar estructuras de poder injustas, el sectarismo, el fundamentalismo o la desigualdad entre hombres y mujeres (pág. 237). Las iniciativas interconfesionales son muy activas en el Reino Unido y el informe fomenta su promoción. Menciona asimismo los desacuerdos en materia de creencia y religión y afirma que deben ser discutidos de ma-

nera razonada. La islamofobia y el papel de los medios de comunicación son ampliamente tratados. La cuestión de los radicalismos se aborda entre líneas, pero hemos de recordar que esta comisión precede a los ataques terroristas de septiembre de 2001 y de julio de 2007. El informe Parekh promueve simultáneamente, pues, el reconocimiento de las identidades, la dinámica deliberativa y la lucha contra las discriminaciones.

El informe Stasi es el que trata más claramente la cuestión del radicalismo. Relaciona las amenazas contra el principio de laicidad con una perceptible revitalización del antisemitismo (pág. 48). El término *radicalismo político-religioso* no se utiliza más que una vez, para advertir frente a una generalización de esta actitud a todos los musulmanes, aunque el término *extremismo* se utiliza sin equívocos. El informe emplea asimismo los términos de *amenaza, atentado* y *ataque* al principio de laicidad de una manera que parece sobrentender que se trata de gestos radicales.

> *No hay necesidad de recordar los motivos de la degradación de la situación. Las dificultades de integración de quienes llegaron al territorio nacional en el transcurso de los últimas décadas, las condiciones de vida en numerosas barriadas de las grandes ciudades, el desempleo, el sentimiento probado por muchos de quienes viven en nuestro territorio de ser objeto de discriminación, e incluso de expulsión de la comunidad nacional, explican que presten oído benévolo a los que les incitan a luchar contra lo que nosotros llamamos los valores de la República. Porque hay que ser conscientes: existen grupos extremistas en nuestro país que quieren poner a prueba la resistencia de la República e impulsar a ciertos jóvenes a rechazar a Francia y sus valores"* (~~págs.~~ 6-7)

El informe llega a sugerir que un problema común a Europa, alimentado por los problemas de integración, es el de *"combatir las tendencias político-religiosas extremistas portadoras de proyectos comunitaristas"* (pág. 35). En resumen, según el informe Stasi, el extremismo es *comunitarista* (pág. 52) y amenaza a la república laica. Se trata de una visión opuesta a la que ofrece el informe Parekh. Mientras que el informe británico es crítico con la idea de ~~la~~ margina~~lizar~~ la religión, origen del fundamentalismo, al informe Stasi le preocupa el retroceso de la laicidad republicana, atacada por las afirmaciones religiosas. En el informe Bouchard-Taylor sólo se menciona el problema del extremismo musulmán en un capítulo, el de las desigualdades y

las discriminaciones. Al comentar los desmanes de la islamofobia contemporánea, no excluye la posibilidad de que se generen fundamentalismos y actitudes terroristas entre el pequeño núcleo de musulmanes rigoristas que viven en Quebec. El informe emplea estos términos:

> *Hay que dejar a las fuerzas policiales la tarea de localizar la amenaza terrorista allá donde se encuentre, si es que se existe. Por lo demás, los quebequeses tienen la obligación de tratar de forma equitativa a los ciudadanos sin reproche. Procuremos también que no haya ocasión de temer en Montreal el tipo de problema al que se enfrentan las barriadas parisinas. Hemos visto en el capítulo IX que, a diferencia de lo que sucede en Francia, los musulmanes afincados en Quebec no constituyen una clase de ciudadanos históricamente oprimidos y marginados. Como hemos dicho, tienen un altísimo grado de escolarización y la mayoría están deseosos de integrarse* (~~pág.~~ 234)

Y añade que *"la estigmatización de los musulmanes contribuye a crear dentro de sus comunidades un tipo de solidaridad que corre el riesgo de dirigirse contra la sociedad quebequesa"* (pág. 235). El radicalismo reflejaría, pues, un rechazo a la sociedad de acogida, mientras que se prefiere el término de *solidaridad* al de comunitarismo. La comisión belga, por su parte, cuestiona la radicalización de los debates públicos y la relaciona con la falta de criterios para gestionar la diversidad:

> *Las sociedades europeas se transforman rápidamente. La multiplicación de identidades es la consecuencia lógica de esas transformaciones.… Los mecanismos de protección de la diversidad no ofrecen necesariamente el marco jurídico requerido para evitar la escalada y el radicalismo en los posicionamientos que estamos experimentando actualmente* (pág. 9)

En lo que se refiere al radicalismo religioso, se lo relaciona con el elevado desempleo que sufren ciertas minorías etno-religiosas. La comisión recuerda que quines *"se preocupan por el radicalismo y la formación de guetos no deben centrarse únicamente en el idioma, la cultura, la religión y la cultura"*, sino que deben desarrollar una política económica de inclusión (pág. 54). Además, el informe subraya que desde los acontecimientos de septiembre de 2001~~,~~ las sociedades occidentales han entrado en una lógica de *repliegue*, *desconfianza* y *agresividad* contra los inmigrantes, sobre todo ~~los~~ musulmanes, y advierte que estas actitudes provocan el *"aislamiento e incluso el radicalismo"* (pág. 103).

Modelos nacionales: entre la unidad y la diversidad

En lo que respecta a la manera de definir los modelos nacionales, consideraré, por orden de relevancia, los siguientes elementos: el tipo de mandato de la comisión, el tipo de modelo nacional promovido, el tratamiento de la *etnicidad* y algunas cuestiones particulares. Concluiremos esta parte del trabajo destacando las convergencias y las diferencias entre los distintos modelos.

a) El informe Parekh: un alegato por un multiculturalismo ambicioso.

El informe Parekh reflexiona sobre todos los aspectos del modelo nacional británico. Su mandato es, pues, muy amplio. Su pregunta de partida es: ¿cómo podría convertirse este país en una sociedad verdaderamente *multiétnica?* Su argumentación constituye un alegato en favor de la igualdad promovida por una eventual *Ley de Igualdad* que funcionaría como las cartas de derechos que existen en Canadá y en otros lugares. Esa ley vio oficialmente la luz en 2010. El informe elabora en primer lugar una visión del conjunto de la sociedad mediante una reflexión sobre el relato nacional, las identidades en transición, la cohesión, la igualdad y la diferencia, el racismo, la reducción de las desigualdades y la promoción de una cultura pluralista de los derechos de la persona. Luego pasa revista a cada una de las grandes instituciones: la policía, el sistema penal, la educación, las artes, los medios de comunicación y el deporte, los servicios socio-sanitarios, el empleo, la inmigración, la política, la representación y la religión. La tercera parte del informe aborda las estrategias de cambio y las recomendaciones. En cuanto al modelo de sociedad promovido en este contexto multicultural, el informe Parekh advierte que los ciudadanos son a la vez individuos y miembros de comunidades particulares (religiosas, étnicas, culturales y regionales). El Reino Unido se presenta a la vez como una comunidad de ciudadanos y como una comunidad de comunidades, una sociedad simultáneamente liberal y multicultural que en ocasiones necesita conciliar sus demandas conflictivas. Esta es al menos la visión que la Fundación Runnymede desea promover. El informe comenta asimismo la compleja discusión de las identidades inglesa, escocesa y galesa, los tres países constitutivos de lo que denominamos Reino Unido. Propone repensar la historia y la identidad nacional, buscar un equilibrio entre la cohesión, la diferen-

cia y la igualdad y reducir las profundas desigualdades *raciales,* ya que los ciudadanos de las ex-colonias inglesas sufren numerosas desigualdades en cuanto a su estatuto de ciudadanía.

El informe advierte desde el principio sobre la ambigüedad inherente al concepto de *etnicidad* (pág. xxiii). Si bien los expertos entienden por grupo étnico aquél que tiene un origen común, un sentido compartido de la historia y la cultura, un sentimiento de identidad colectiva, el uso popular entiende sin embargo la etnicidad como algo exótico o no occidental. Por este motivo, el concepto es poco utilizado en el informe. La discusión alude más bien al acceso a la ciudadanía británica por las personas procedentes de las ex-colonias tras la independencia. Denuncia una separación entre los blancos y las minorías visibles (negros o asiáticos), así como una concepción discriminatoria de la nacionalidad, pues *"refuerza la imagen de un país al que los blancos pertenecen de forma natural, pero los negros y los asiáticos no"* (pág. 208). En la discusión sobre el futuro de la *britishness*[14], el informe considera que esta concepción de la identidad contiene una fuerte resistencia a la diversidad: *"La condición de ser británico, como la de ser inglés, tiene connotaciones raciales sistemáticas y en gran medida no verbalizadas. En ningún sitio figura que ser blanco constituya una condición explícita para ser británico"* (pág. 38). La raza se presentaría, pues, como un elemento tan estrechamente vinculado a la cultura política y a la idea británica de nación que no se juzga necesario discutirlo explícitamente.

En cuanto a la cuestión religiosa, ya mencionada, el informe Parekh hace hincapié en la estrecha relación existente entre las denominaciones cristianas y la identidad nacional. Un punto importante es el hecho de que la Iglesia de Inglaterra promueva el respeto hacia las demás religiones, una ventaja sin duda frente a la hipótesis inversa que propone una fuerte secularización del Estado. El informe solicita, sin embargo, una comisión de estudio sobre el estatuto de las religiones oficiales, cuyo efecto resulta discriminatorio en el plano de la identidad. Las minorías religiosas tienen dificultades para sentirse plenamente reconocidas en ese contexto, principalmente la católica. Un ejemplo del abismo que separa a una esfera pública monocultural de la esfera privada en la que quedan confinadas las minorías es el hecho de que las únicas fiestas nacionales son las cristianas (pág. 46).

14 La idea de lo británico [N. del Ed.]

b) Francia: una república laica, una nación cívica.

En Francia, contrariamente a la visión del informe británico sobre una comunidad de comunidades, el informe Stasi relaciona la identidad nacional con un principio firme de laicidad, que se yergue como ángulo principal del informe:

> *La República está compuesta por ciudadanos, no se puede segmentar en comunidades. Ante el riesgo de una deriva hacia el comunitarismo, se han tomado varias iniciativas, como la creación de una comisión de información parlamentaria sobre los signos religiosos o la presentación de proposiciones de ley relativas a la laicidad* (Carta de misión).

Más aún, esta superación de los particularismos se presenta como la base de la laicidad.

> *Sostenida por una visión fuerte de la ciudadanía que traspasa las pertenencias comunitarias, confesionales o étnicas, la laicidad crea en el Estado unas obligaciones con respecto a los ciudadanos* (sección 1.2.2, pág. 15).

Uno de los párrafos más sustanciales, contenido en el apartado sobre la convivencia, explica la importancia de reconocer la diversidad, a la vez que insiste en la importancia también de limitarla.

> *Las mentalidades han evolucionado. Nuestra filosofía política se basaba en la defensa de la unidad del cuerpo social. Esta preocupación por la uniformidad llevaba a percibir toda expresión de la diferencia como algo amenazante. Hoy en día la diversidad se presenta a veces bajo un aspecto positivo: el respeto por los derechos culturales es reivindicado por quienes lo consideran un aspecto esencial de su identidad. Conservar la cultura, las creencias, la memoria (real o imaginaria), parece una forma de protección en un mundo en constante cambio. Negar la fuerza del sentimiento comunitario sería vano, pero la exacerbación de la identidad cultural se erigiría en fanatismo de la diferencia, portadora de opresión y exclusión. En una sociedad laica, cada uno debe poder tomar distancia frente a la tradición. Ello no significa renegar de sí mismo, sino emprender un movimiento individual de libertad que permita a uno definirse con relación a sus diferencias culturales o espirituales sin permanecer sometido. […] La deriva del sentimiento comunitario hacia un co-*

munitarismo estancado amenaza con fragmentar nuestras sociedades contemporáneas. Inversamente, negar la diversidad o la pluralidad reafirmando mágicamente un pacto republicano descarnado resultaría ilusorio. La laicidad contemporánea se enfrenta al reto de forjar la unidad y a la vez respetar la diversidad de la sociedad. El marco laico puede ser el lugar de conciliación de esta doble exigencia" (Informe Stasi, sección 1.2.4, ~~págs.~~ 17-18).

Con todo, en varias ocasiones el informe señala que los funcionarios franceses perciben la exhibición de símbolos religiosos como una forma de *"probar la resistencia de la República"* (Carta de misión~~, pág.~~ 7) y como una *"guerrilla permanente contra la laicidad"* (3.2.3.~~, pág.~~ 44).

c) Quebec: una definición a través del interculturalismo y la laicidad abierta.

A semejanza del informe británico, el informe Bouchard-Taylor también desarrolla un enfoque de largo alcance. Quebec no cuenta con un texto oficial que elabore su política interculturalista o su *laicidad abierta.* El informe Bouchard-Taylor sugiere por ello redactar un enunciado oficial y un libro blanco sobre estos temas. Retoma también la idea del *interculturalismo* quebequés, que se entiende como distinto del multiculturalismo canadiense, y afirma lo siguiente:

La dimensión integradora constituye un dato fundamental del interculturalismo quebequés… El interculturalismo se esfuerza por conciliar la diversidad etno-cultural con la continuidad del núcleo francófono y la conservación del vínculo social. Garantiza así una seguridad a los quebequeses de origen franco-canadiense y a las minorías etno-culturales, protegiendo los derechos de todos de acuerdo con la tradición liberal (pág. 20)

En este aspecto, encontramos una diferencia fundamental con el resto de Canadá:

Ya no existe (al menos demográficamente) un grupo étnico mayoritario en Canadá. En 1986 los ciudadanos de origen británico representaban alrededor del 34% de la población, mientras que en Quebec los ciudadanos de origen franco-canadiense constituían una gran mayoría (lo que sigue siendo el caso hoy) del 78%. Querá-

> *moslo o no, estos datos pesan sobre la dinámica de las relaciones interculturales y aclaran la orientación del interculturalismo. Por lo demás, el multiculturalismo refleja esta realidad al decretar que no existe una cultura oficial en Canadá. En consecuencia, el multiculturalismo hace del marco cívico que lo engloba y lo define un elemento identitario crucial de Canadá* (pág. 122).

El informe aborda una interesante discusión sobre la existencia de cierto tabú en las afirmaciones identitarias de los francófonos de origen franco-canadiense (pág. 188). Así, en los discursos públicos y políticos se suele asimilar la identidad a la ciudadanía. El informe señala la importancia de reflexionar sobre la constitución de las identidades y toma partido por la etnicidad como una noción neutra, a diferencia del etnicismo, que supondría la afirmación de una superioridad étnica para negar los derechos de los demás:

> *Es necesario volver a impulsar la reflexión sociológica sobre las funciones sociales de las identidades como fundamento simbólico de los lazos sociales y de pertenencia. La identidad, como alianza de la razón, la etnicidad y lo imaginario, se encuentra presente en todos los colectivos, es una figura irreprimible. Si no se manifiesta con toda claridad, sobrevive en los márgenes, se retira para volver posteriormente a la superficie, quizá como una represión* (~~pág.~~ 188)

El interés por la preservación cultural en Quebec gira en torno al factor lingüístico, al reafirmar el francés como lengua pública común. Por lo que respecta a las restantes características del interculturalismo, son en gran medida de tipo multiculturalista, de respeto a las identidades múltiples. Pero el multiculturalismo canadiense estaría más preocupado por la cohesión social que por la preservación de una *tradición cultural fundadora,* como es el caso de Quebec. En el plano de la diversidad religiosa, la comisión Bouchard-Taylor apoya una *laicidad abierta,* definida por la igualdad entre todas las convicciones y la protección de los elementos patrimoniales de la religión históricamente mayoritaria, el catolicismo. Esta laicidad abierta se desmarcaría claramente de la laicidad francesa, considerada *restrictiva,* ya que plantea límites a la expresión religiosa (Bouchard y Taylor, pág. 48). Quebec presenta desde hace décadas una política respetuosa con la libertad de creencia y de religión. El concepto de laicidad fue definido en 1999 en el informe de un grupo de trabajo sobre la función de la religión

en la escuela (el informe Proulx). En él se recomendaba la secularización del sistema escolar público, sin fomentar con ello una exclusión del hecho religioso en las escuelas. De ahí el concepto de laicidad abierta. En su informe, Gérard Bouchard y Charles Taylor discuten sobre los principios en que podría basarse este tipo de laicidad, que remite sobre todo a la neutralidad del Estado.

> *El ideal aquí propuesto es el de una sociedad pluralista que llegue a 'un consenso por solapamiento' sobre los principios políticos de base, es decir, a un sólido acuerdo entre los ciudadanos sobre los citados principios, aunque cada uno de ellos se adhiera a una diversidad de motivos profundos, principalmente religiosos (Bouchard y Taylor, pág. 135)*

eliminar cursiva

En este modelo, basado en una identidad étnica mayoritaria y abierto a la diversidad, la religión se contempla bajo el prisma de los derechos individuales y, en la escuela, como expresión cultural. En el ámbito colectivo, sólo se mantienen como legítimos los aspectos religiosos estrictamente patrimoniales. Por ejemplo, se señala que la presencia de una cruz iluminada sobre Mont-Royal, una colina ubicada en el centro de Montreal, es algo aceptable, mientras que la presencia de un crucifijo en el espacio deliberativo de la Asamblea Nacional de Quebec no lo es. Resulta significativo que el día de la aparición del informe, los miembros del parlamento de Quebec votaran unánimemente por el mantenimiento del famoso crucifijo. El informe no reconoce en el catolicismo ni en el protestantismo una función identitaria que justifique sus manifestaciones públicas, de ahí la afirmación de la laicidad.

d) Bélgica, ¿hacia el multiculturalismo?

El mandato de la comisión belga se ocupa de las minorías *visibles* por motivos étnicos, culturales y/o religiosos (pág. 23) y de la lucha contra la discriminación. Su perspectiva es fundamentalmente jurídica. Se guía por una visión de la diversidad decididamente favorable a las minorías y parece querer comprometer a la sociedad belga en una reforma más amplia:

> *Se trata de una perspectiva que incomoda, ya que nos recuerda que lo que hemos ganado es la libertad y vuelve a poner sobre la mesa ciertos equilibrios que creíamos definitivamente conquistados: la apariencia de neutralidad de los responsables de los servicios públicos, la retirada de la religión de las materias civiles, la utilización del criterio de representatividad para los cultos reconocidos, la eliminación jurídica de los criterios de pertenencia étnica, etc.* (pág. 19)

Al recordar que la comisión se estructuró en torno a la idea de la interculturalidad, es decir, en torno a *"un proyecto común que combina unidad y diversidad, respeto a las identidades y proyecto colectivo"* (pág. 10), la comisión propone *"una reforma del Pacto cultural de 1971 ante el nuevo hecho multicultural"*. Será necesario, por tanto, terminar en un momento dado con la *pilarización*[15] de la sociedad belga en torno a las opciones laica y católica, fuente de desigualdades estructurales (pág. 77).

Conclusión: semejanzas y diferencias.

Subrayemos algunos elementos comparativos tras la lectura de los cuatro informes. Por una parte, es interesante destacar que, con anterioridad a su nombramiento, todos los presidentes de las respectivas comisiones habían desarrollado ya estudios sobre la inmigración o la diversidad desde distintos ángulos. Según mi estudio de los trabajos respectivos de Bouchard y de Taylor, las perspectivas fundamentales adoptadas en su informe se inspiran ampliamente de ellos (Lefebvre 2010). Por otro lado, la comisión más *política*, es decir, la presidida por un político de carrera, Bernard Stasi, es la que se encuentra más en línea con los debates públicos y la menos favorable a la diversidad como visión socio-política. Su informe, no obstante, respalda la extensión del apoyo estatal al Islam en diversos campos. La comisión quebequesa no comprometió a todos los expertos implicados en ella a firmar conjuntamente el informe, lo que facilitó el proceso deliberativo. En este sentido, varios de los expertos convocados por la comisión Stasi expresaron públicamente su frustración por las presiones que sufrieron para someterse

15 El término *Verzuiling* o *pilarisation*, en flamenco y en francés respectivamente, fue acuñado para aludir a la organización vertical de los servicios públicos belgas sobre bases confesionales o ideológicas separadas [N. del Ed.]

a una decisión común (Côté y Gunn 2006). Las dificultades para lograr un consenso se ponen también de manifiesto en el texto del informe belga.

En cada cuestión abordada por los informes se pueden apreciar semejanzas y diferencias, según los contextos y las discusiones de las distintas comisiones. Por otra parte, todos los informes afirman los valores fundamentales de la igualdad y la dignidad individual, la importancia de la cohesión social y el respecto a las diferencias. Aunque todos abordan los mismos temas, la igualdad entre hombres y mujeres se destaca como un tema principal ante la islamofobia en auge desde 2001. Salvo en el caso francés, se desea permitir la exhibición de símbolos religiosos, limitándolos tan solo según criterios precisos. Se evoca el miedo a los radicalismos aludiendo a la importancia de la integración social y económica. Los informes quebequés y belga se aproximan en muchos puntos, el segundo con influencia notable del primero, fundamentalmente en el asunto de los acomodos o acuerdos razonables, ya propuestos por el informe Parekh. Entre el Reino Unido y Francia se observa una polarización de los modelos nacionales propuestos, que por otro lado es bien conocida. Estos dos grandes países europeos muestran relaciones diametralmente opuestas con el fenómeno religioso y en otros aspectos. Por lo demás, los cuatro informes reflejan una configuración común de los desafíos planteados por la diversidad: la identidad nacional y los mecanismos disponibles para proteger a las minorías, la igualdad entre hombres y mujeres, el papel de la religión en la escuela, el miedo a los extremismos islamistas, la gestión de prácticas religiosas diversas y las distintas concepciones de la libertad de conciencia y de religión.

Permítanme, por último, terminar pronunciándome sobre algunos puntos relativos al debate en Quebec. El primer jalón del debate durante los últimos diez años lo constituyó la secularización del sistema escolar público, que estaba estructurado en torno a las confesiones católica y protestante. En el año 2000, el ministro provincial de educación desmanteló todo el dispositivo confesional para dar paso a una asignatura de ética y cultura religiosa para todos los alumnos y a un servicio de animación de la vida espiritual y comunitaria. Su puesta en práctica resulta difícil, ya que siempre están presentes las controversias. Un pequeño núcleo de laicistas desea la abolición de toda asignatura de religión. Otro núcleo nacionalista considera que la asignatura es demasiado multiculturalista y diluye la filiación

cristiana en una excesiva diversidad. El dossier está muy politizado. Según mi opinión, es ciertamente útil reservar los años de la educación de los adolescentes para el estudio cultural de las grandes tradiciones religiosas que caracterizan a la sociedad contemporánea. Por otro lado, no estoy segura de que esas clases sean oportunas en la escuela primaria, dado el derecho de los padres a educar a sus hijos en la religión de su elección. Pero no podemos negar que la asignatura posee grandes cualidades, pues supone una iniciación a la historia y al patrimonio religioso, al conocimiento de los principales rasgos de las religiones presentes en la cultura que nos rodea.

Desde que tuvo lugar este debate y su resolución sobre la religión en la escuela pública, la cuestión de los acomodos razonables ha acaparado la atención en Quebec, como ya se ha visto. La comparación entre las cuatro comisiones lleva a concluir que la necesidad de negociar diversas formas de acomodo, siguiendo unos indicadores generales, resulta indiscutible en los países de inmigración. En lo que se refiere al velo y el *burka,* creemos que representan en el imaginario de las sociedades de acogida la *amenaza* de una posible emergencia del extremismo religioso. En este respecto, no está claro qué favorece más los extremismos. Las cuatro comisiones parecen desear la integración socio-económica de las minorías consideradas potencialmente amenazadoras, aunque los medios propuestos para lograrlo sean diferentes. Esto es algo comprensible, aunque no lo resuelve todo, pues los musulmanes que han realizado o tramado actos extremistas no eran necesariamente individuos marginales. Creo que será necesario trabajar sobre la relación entre razón y religión a través de una educación coherente. Sobre este tema, Stasi ha propuesto en Francia diversas vías. Bouchard y Taylor defienden una asignatura de cultura religiosa que eduque en el diálogo. El informe belga se abre también a esta posibilidad. El informe Parekh se inscribe en un contexto educativo bien distinto, muy descentralizado, pero propone diversas vías de interacción entre los grupos. Desde la presentación de este informe, el Reino Unido ha reflexionado notablemente sobre los desafíos educativos que supone la integración. Es evidente que el debate sobre el pluralismo resulta arduo y exigente, pero hay que plantearlo, concertarlo y estructurarlo. Las cuatro comisiones constituyen un ejemplo de ese ejercicio. Su objetivo es lograr un equilibrio entre las mayorías étnicas y religiosas históricamente establecidas y las minorías que se han ido sumando a ellas.

REFERENCIAS

Beaman, L. G. – Beyer, PÁG. (2008). *Religion and diversity in Canada.* Leiden- Boston, Brill.

Berger, P. L., Davie, G. y Fokas, E. (2008). *Religious America, secular Europe?: a theme and variation.* Aldershot, Hants - Burlington, VT, Ashgate.

Bouchard, G. – Taylor, Ch. (2008). *Fonder l'avenir le temps de la conciliation: rapport. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.* http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf.

Côté, P. – Gunn, T.J. (eds.) (2006). *La nouvelle question religieuse: régulation ou ingérence de l'État? The new religious question: state regulation or state interference?* Brussels, Peter Lang.

Foblets, M.-C. – Kulakowski, Ch. (2010). *Les Assises de l'Interculturalité 2010.* Bruselas, Ministère de l'Emploi et de l'Égalité des Chances.

Lefebvre, S. (2005). *La religion dans la sphère publique.* Montreal, Presses de l'Université de Montréal.

Lefebvre, S.. (2008a). Le Canada et le Québec confrontés à la diversité ethno-religieuse. *Hermès. Cognition, Communication,* Politique: *L'épreuve de la diversité culturelle. CNRS Éditions,* Vol. 51~~, págs.~~ 171-176.

Lefebvre, S. (2008b). "The Francophone Roman Catholic Church". In *Christianity and Ethnicity in Canada,* P. Bramadat y D. Seljak. Toronto (Eds), University of Toronto Press.

Lefebvre, S. (2010). Commission Bouchard-Taylor. Genèse d'une réflexion sur la laïcité, en *Les enjeux du pluralisme; l'actualité du modèle québécois,* editado por J.-F. Plamondon y A. d. Vaucher. Bologna: Centro interuniersitario di studi quebecchesi. Édizioni Pendragon.

Malboeuf, M.-C. (2011). Montréal. De 100 clochers à 1000 lieux de culte. *La Presse,* 5 febrero.

Parekh, B. C. (ed.) (2002). The future of multi-ethnic Britain: The Parekh Report. En *Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain.* London: The Runnymede Trust.

Stasi, B. (2003). *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la république. Rapport au président de la République.* La Documentation française.

Van Die, M. (ed.) (2001). *Religion and public life in Canada: historical and comparative perspectives.* M. Van Die (ed.). Toronto - London, University of Toronto Press.

LA DISCRIMINACIÓN PÚBLICA DE LA IDENTIDAD RELIGIOSA

LA CRIMINALIZACIÓN [illegible] CAS POLIGÁMICAS DE LO[illegible]N CANADÁ

sustituir por un símbolo de llamada y recomenzar las notas al pie desde 1

Avigail Eisenberg[16]

La poligamia ha estado prohibida penalmente en Canadá desde 1890[17], pero muchas personas y algunas comunidades la practican como un estilo de vida elegido[18], bien porque ~~la~~ práctica les resulta culturalmente familiar y está bien aceptada[19] o porque constituye un mandato religioso, como en

---

16 **Avigail Eisenberg** es profesora del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de Victoria (Canadá).

17 En la actualidad, la sección 293 del código penal canadiense contiene palabras semejantes a las del estatuto de 1890. En la sección 293 se ~~dice~~:

(1) Cualquiera que: (a) practique o entable de cualquier modo o acuerde o consienta la práctica o inicie (i) cualquier forma de poligamia, o (ii) cualquier tipo de unión conyugal con más de una persona al mismo tiempo, independientemente de que esté reconocida o no por la ley como una forma de matrimonio vinculante, o

(b) celebre, ayude o participe en un rito, ceremonia, contrato o acuerdo con el propósito de autorizar una relación mencionada en el subapartado (a), (i) o (ii), será declarado culpable de un delito grave y podrá ser encarcelado por un periodo no superior a cinco años.

(2) Cuando a un acusado se le impute un delito conforme a esta sección no será necesario ningún alegato o prueba sobre el método por el cual se entabló, acordó o consintió la supuesta relación, para el procesamiento o el juicio del acusado, ni será preciso demostrar en el juicio que las personas que presuntamente han entablado la relación mantuvieron o tuvieron intención de mantener relaciones sexuales.

R.S., c. C-34, s. 257.

18 La Asociación Canadiense para la Defensa del Poliamorismo considera que la sección 293 del Código penal canadiense, que prohíbe la poligamia, se ceba injustamente con las personas que mantienen relaciones amorosas sin ánimo de explotación ~~con múltiples parejas~~. Ver "FAQ: The Litigation, the Law, and the Charter" (16 junio 2010) en línea: The Polyamory Advocacy Association of Canada <http://polyadvocacy.ca>.

19 La poligamia está aceptada en muchos países que se rigen ~~en parte~~ por la Sharia (por ejemplo, Jordania, Egipto, Marruecos, Siria, India, Pakistán, Argelia) y es practicada por algunos musulmanes que residen en Canadá (no hay estimaciones del número exacto). Hay

el caso de la Iglesia Fundamentalista de Jesucristo de los Santos del Último Día (IFSUD), cuyos fieles son también conocidos como ~~"~~*mormones fundamentalistas*~~"~~. Los polígamos han sido acusados pocas veces de este delito en Norteamérica y quienes han sido condenados lo han sido normalmente con penas leves. La situación, no obstante, empezó a cambiar en 2002. En ese ~~momento,~~ la comunidad IFSUD de Norteamérica ~~captó~~ la atención nacional e internacional a causa de un conflicto entre líderes rivales dentro de la comunidad, uno de los cuales, Warren Jeffs, fue condenado en Utah como cómplice por su involucración en un matrimonio concertado entre una joven de 14 años y su primo de 19 años[20]. En el contexto del conflicto, Jeffs intentó excomulgar a su rival en Canadá, Winston Blackmore, lo que provocó ~~una~~ escisión de la comunidad de la IFSUD de Bountiful, en Columbia Británica. De los 1.200 miembros de la IFSUD existentes actualmente en Canadá[21], 700 siguen a Blackmore y 500 al sustituto de Jeffs, James Oler. En 2008, dos años después de la condena de Jeffs y tras recibir una llamada de una joven de 16 años que declaraba haber sido víctima de abusos físicos y sexuales, la policía de Tejas hizo una redada en una comunidad de la IFSUD en Eldorado ~~Tejas~~ y se llevó a 416 niños[22]. En 2009, tras 60 años sin que nadie hubiera sido acusado de este delito en Canadá, Winston Blackmore fue acusado de poligamia. La causa fue inicialmente desestimada después de que el juez considerara que el Estado había actuado de manera parcial. En lugar de apelar directamente, el gobierno decidió pedir al Tribunal Supremo de Columbia Británica que fallara sobre la validez constitucional de la sección 293 del Código penal

---

quien afirma que esta práctica la permite el Corán, aunque no es un mandato religioso. La prohibición penal de la poligamia no ~~es~~ considerada como una negación de la libertad religiosa de los musulmanes. Ver R~~º~~ehman 2007: 115.

20 El 27 de julio de 2010, un juez de Utah invalidó la condena de Jeffs y ordenó un nuevo juicio de la causa, basándose en que el jurado había sido incorrectamente informado sobre la naturaleza de la culpabilidad de Jeffs como cómplice en la violación. Ver Frosh, 2010.

21 Se estima que hay entre 30.000 y 100.000 miembros de la IFSUD en Norteamérica. Ver Berkowitz, 2007: 617.

22 Nunca se identificó a la joven, lo que llevó a algunos a especular que nunca se recibió tal llamada. Tampoco se encontraron evidencias de abusos en los 416 niños, incluso después de las exhaustivas (y para algunos, cuestionables) investigaciones a las que les sometió la policía de Tejas. Ver Kovach, 2008.

canadiense, que prohíbe la poligamia[23]. La ley está a todas luces anticuada y pobremente redactada[24]. Sin embargo, pervive todavía un deseo público de enjuiciar a los polígamos en Canadá. Al mismo tiempo, un número cada vez mayor de académicos y de grupos de interés público cuestionan que la prohibición de la poligamia esté justificada.

En países como Canadá, comprometidos con los principios y valores del multiculturalismo y del acomodo del pluralismo religioso, sería de esperar un apoyo en el público general y en la élite política a favor de la tolerancia de la poligamia. A fin de cuentas, tal y como ha señalado la IFSUD, prohibir la poligamia supone negarles a los miembros de una comunidad religiosa el derecho a vivir de acuerdo con prácticas esenciales para su modo de vida y los principios de su fe, elementos ambos constitucionalmente protegidos por las garantías a la libertad religiosa incluidas en la Carta Canadiense de Derechos y Libertades[25]. Según dicen, el procesamiento de los polígamos es una forma de persecución religiosa. Varios estudios académicos respaldan esta afirmación. Por ejemplo, algunos especialistas sugieren que el entusiasmo por procesar a los polígamos surgió históricamente en

23 Las Fiscalías Generales federales y provinciales de Canadá pueden remitir las causas a los tribunales para que determinen su validez constitucional. Estas causas se conocen como "causas remitidas".

24 La ley canadiense contra la poligamia está tan pobremente redactada que puede ser interpretada verosímilmente como una criminalización del adulterio. La ley fue promulgada inicialmente en 1890 y revisada en 1953. Es anterior al afianzamiento de la Carta Canadiense de Derechos y Libertades (1982) que garantiza, entre otras cosas, la libertad de religión como un derecho constitucional. El Gobierno de Columbia Británica espera convencer al tribunal de que la sección 293 puede ser "interpretada a la baja", en el sentido de que su único propósito es penalizar la "poliginia patriarcal normalizada intergeneracionalmente y aplicada mediante reglas y normas más o menos coercitivas de instituciones sociales no estatales". Ver Attorney General of British Columbia, 2010, sobre las cuestiones constitucionales aludidas y el resumen preliminar de los hechos afirmados. Disponible en http://stoppolygamyincanada.files.wordpress.com/2010/11/statement-of-agbc1.pdf.

25 La Sección 2(a) de la Carta Canadiense de Derechos y Libertades establece lo siguiente:

"2. Todas las personas poseen las siguientes libertades fundamentales: (a) libertad de pensamiento, credo, opinión y expresión, incluyendo la libertad de prensa y otros medios de comunicación". Según la jurisprudencia canadiense, la sinceridad con que una persona cree que una práctica forma parte indisoluble de su fe religiosa es uno de los criterios utilizados por los tribunales para determinar si una práctica se puede proteger en virtud de la libertad de religión. Sobre el debate y la aplicación de de la prueba de la sinceridad de creencia en Canadá, véase *Syndicat Northcrest v. Amselem* (2004) 2 SCR 551. Para más detalles sobre una causa estadounidense, ver *Frazee v. Illinois Department of Employment Security*, 489 U.S. 829 (1989).

Canadá para poner freno a la inmigración de los mormones[26], para proteger una definición cristiana del matrimonio (Baines 2009) y, en la actualidad, para aplacar el malestar público con los inmigrantes musulmanes, algunos de los cuales practican la poligamia (ver también Campbell 2009; Drummond 2009; Song 2007). Son también muchos los que se preguntan si penalizar la poligamia es discriminatorio, porque apunta directamente a una práctica concreta que no es más ni menos perjudicial que otras muchas prácticas legalmente aceptadas. Los abusos que puedan producirse en su comunidad, afirman, deben abordarse aplicando las leyes dirigidas al matrimonio forzado y de menores o a los abusos a niños y mujeres. Sugieren, así, que la práctica de la poligamia no es culpable por sí misma de tales agravios. A la luz de la historia legislativa de las restricciones de esta práctica, tampoco queda claro que su prohibición penal haya estado principalmente motivada por la necesidad de prevenir males entre los miembros de su comunidad. En todo caso, la ley ha añadido hermeticidad a esta práctica y ha aislado aún más a las comunidades que la practican, lo que de hecho podría incrementar el riesgo de los miembros más vulnerables de las mismas.

A pesar de ello, no cabe duda de que la práctica de la poligamia refuerza el sexismo y estuvo motivada históricamente por valores sexistas que relegaban a las mujeres a roles reproductivos y de servidumbre, al tiempo que ayudaban a los hombres a controlar a sus familias y comunidades. Las primeras causas judiciales contra esta práctica en Norteamérica tuvieron lugar a finales del siglo XIX[27] y concluyeron que ponía a las mujeres bajo el control de los hombres y por ello *"reforzaba el patriarcado"*. Las pruebas demuestran además que la poligamia otorga un poder considerable a los hombres, quienes se valen de la amenaza de casarse nuevamente para dis-

26 La inmigración mormona a Canadá se produjo como resultado de la persecución que sufrían en los Estados Unidos. En 1882, el Congreso estadounidense aprobó la Ley Edmunds (1882), que privaba del derecho de voto a todas las personas que practicaran la poligamia y, mediante legislación ulterior, impuso cuantiosas multas y penas de prisión a los condenados por este delito. Casi 1.300 mormones fueron encarcelados, sus hijos fueron declarados ilegítimos y su iglesia acabó en la bancarrota. En consecuencia, la iglesia mormona anunció en 1887 que renunciaba a la práctica de la poligamia. Algunos mormones continuaron practicándola en secreto en Utah, donde tenía su sede la comunidad, mientras que otros emigraron a diferentes regiones de Norteamérica, incluyendo Canadá Occidental, donde se asentó una comunidad en el sur de Alberta en 1887.

27 *Reynolds v. United States* 98 US 145(1878).

ciplinar a su esposa o esposas (ver Cook y Kelly 2006). Este desequilibrio de poder define las relaciones poligámicas y se piensa que conduce a otros abusos, entre ellos la coacción y el matrimonio de menores[28]. En Norteamérica y en Europa Occidental la práctica también está asociada con la pobreza y con el fraude en las prestaciones sociales, debido en parte a las penurias económicas que sufren estas familias, en muchos casos ~~viviendo~~ hacinadas y con poco espacio personal. Tales condiciones se prestan al resentimiento e incluso a la violencia entre las esposas y contra los hijos de éstas[29]. Atendiendo a estos motivos, la prohibición de la poligamia parecería estar justificada.

Ante este panorama de opiniones encontradas, la cuestión que aquí ~~abordamos~~ atañe a los criterios actuales para evaluar la prohibición de la poligamia. Mi interés no se centra en el derecho penal o constitucional, sino en los criterios normativos utilizados por los responsables de la toma de decisiones y en el discurso público para evaluar las prácticas controvertidas. La práctica de la poligamia resulta especialmente interesante para un análisis normativo, ya que desempeña un papel central en la identidad de la comunidad de la IFSUD. En los últimos 30 años, es decir, mucho después de haber sido aprobada la ley ~~que prohibía~~ la poligamia en Ca-

28 Se dice que el vínculo entre la poligamia y el matrimonio de hombres mayores con mujeres jóvenes se debe asimismo a que la necesidad de éstos de disponer de más mujeres les obliga a escogerlas de entre un grupo cada vez más joven.

29 Ver Campbell 2009: 207. A causa de estos riesgos las organizaciones internacionales, como el comité que supervisa la Convención de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación (CEDAW), concluyen que "El matrimonio polígamo contraviene el derecho de la mujer a la igualdad con los hombres y puede tener graves consecuencias emocionales y financieras para ellas y sus dependientes, por lo que estos matrimonios deberían ser rechazados y prohibidos" (Recomendación general 21, Igualdad en el matrimonio y las relaciones familiares, UN CEDAWOR, 13ª Ses., UN Doc. A/47/38, (1994), en párr. 14. Ver también Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas, Comentario general Nº 28: Igualdad de derechos entre hombres y mujeres. CCPR/C/21/Rev.1/Add.10, 03/29/2000. en párr. 5 y 24 http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/13b02776122d4838802568b900360e80). El Comité reconoce que, en la práctica, la conexión entre sexismo y poligamia se deriva de los desequilibrios de poder psicológicos y emocionales entre los hombres y las mujeres en estas relaciones y es lo suficientemente fuerte para justificar la condena de esta práctica. Desde esta perspectiva, aunque el procesamiento de polígamos tenga el efecto de desviar la atención de las prácticas sexistas de los grupos mayoritarios, o de aplacar el malestar público sobre la inmigración musulmana o la desaparición de los valores familiares cristianos, la práctica contribuye a la desigualdad de género y a agravar la vulnerabilidad de mujeres y niños.

nadá, la protección de la identidad de los individuos y las comunidades ~~ha comenzado a considerarse~~ parte importante de una conceptualización y aplicación justa de los derechos humanos[30]. Con la llegada del multiculturalismo las minorías han incrementado el número de reivindicaciones públicas sobre la protección de sus prácticas, aduciendo que son importantes para su identidad. A estas reivindicaciones y a las confrontaciones políticas que las rodean se las ha ~~denominado la~~ ~~"~~*política de la identidad*~~"~~. Los Estados occidentales ~~se muestran~~ en la actualidad más dispuestos a reconocer que las reclamaciones de protección cultural y religiosa de determinados colectivos constituyen derechos legítimos y que las amenazas contra la identidad de un grupo constituyen una negación de derechos. Por otro lado, hay pocos estudios sobre la manera en que los responsables públicos evalúan las reclamaciones identitarias. ¿Cómo se determina la obligación de reconocer las demandas de ciertas minorías sobre unas prácticas que el público general considera socialmente inaceptables y perniciosas, pero que son esenciales para la identidad del grupo minoritario? El discurso multiculturalista mantiene que la protección de los rasgos que son importantes para la identidad de las personas constituye una manera de protegerlas ~~de~~ la discriminación y la injusticia. ¿Pueden los tribunales ser sensibles a las reclamaciones de identidad religiosa de los polígamos, protegiéndoles de la discriminación, y ofrecer al mismo tiempo una opinión razonada e imparcial sobre la naturaleza perniciosa de la poligamia y si verdaderamente se impone por coacción? ¿Cómo deberían evaluar la poligamia los tribunales canadienses?

¿Qué reclamaciones identitarias importan?

Si aceptamos que, en ocasiones, las prácticas que son importantes para la identidad de los grupos ~~da~~ lugar a derechos, ya sea lingüísticos, de acomo-

30 En los últimos 30 años, numerosos Estados y organismos internacionales han enmendado sus constituciones y han adoptado mandatos jurídicos para proteger el derecho a la identidad cultural o algún aspecto de la identidad de grupo, especialmente en relación con los grupos indígenas, lingüísticos, regionales y las minorías nacionales. Se pueden encontrar menciones explícitas a la *"identidad"* o los *"derechos culturales"* en las constituciones de Argentina, Belice, Brasil, Bulgaria, Canadá, Croacia, Ecuador, Guatemala, Kosovo, Méjico, Nicaragua, Italia, España y Alemania. Para más detalles acerca de la tendencia entre las instituciones internacionales a reconocer derechos culturales o identitarios, ver Kymlicka 2007.

damiento religioso o de protección cultural, la cuestión para los responsables públicos sigue siendo cómo distinguir las reclamaciones legítimas de las ilegítimas. Una cosa es declarar, como hacen los multiculturalistas, que la ciudadanía democrática requiere en ocasiones el reconocimiento del derecho a la cultura o la protección de determinadas prácticas religiosas y otra cosa muy distinta es describir qué exigen tales derechos en casos concretos, por ejemplo, cuando un grupo quiere practicar el matrimonio plural o sacrificar animales en lugares públicos o que las mujeres y las niñas lleven un *niqab*. En los Estados multiculturales, los tribunales y los legisladores suelen ~~asumir la tarea de trasladar~~ el derecho a la cultura o la libertad de religión a ~~unas~~ políticas públicas ajustadas a casos específicos. Sin embargo, no ~~se conoce~~ bien cómo se trasladan ~~exactamente~~ principios vagos y mandatos jurídicos amplios sobre la protección de la *diversidad* a políticas públicas reales~~, y~~ ello pese a la función esencial que esa transposición desempeña a la hora de formular políticas de derechos humanos y de establecer buenas relaciones con los grupos minoritarios que aspiran a ser tratados justamente, es decir, de manera ecuánime en comparación con otros grupos.

El problema estriba en que son pocas las democracias occidentales, si es que las hay, que hayan establecido un conjunto de criterios transparentes utilizables por las instituciones públicas para orientar su juicio en el acomodo de los grupos. Esto puede resultar sorprendente si tenemos en cuenta que una de las preocupaciones más comunes sobre las decisiones públicas en este ámbito es ~~la carencia~~ de objetividad. Los jueces y legisladores suelen ser sospechosos de parcialidad o de falta de información ~~en su toma de~~ decisiones sobre grupos minoritarios[31]. Las evidencias de parcialidad tienden a ser especialmente graves en casos relacionados con minorías o grupos impopulares cuyas prácticas se consideran socialmente inaceptables (como es el caso de los polígamos). En los Estados Unidos, por ejemplo, las investigaciones demuestran que los jueces suelen aceptan pruebas más que dudosas cuando las prácticas polémicas de grupos religiosos nuevos cuestionan directamente los valores dominantes, por ejemplo, cuando adultos jóvenes abandonan el colegio para unirse a la iglesia Moon o cuando

31 Rentlen 2004 ofrece numerosos ejemplos de cómo los sesgos culturales y personales influyen en los casos que implican defensas culturales.

alguien lega todo su dinero a la Iglesia de la Cienciología[32]. Los estudios realizados por feministas y especialistas en estudios raciales críticos demuestran tendencias similares. Según Leti Volpp (2000), los jueces tienden a creer que las mujeres de culturas racializadas tienen más probabilidad de estar ~~motivadas~~ por sus culturas cuando se implican en determinadas prácticas culturales (como la poligamia, la ablación femenina o llevar el *burka),* mientras que las mujeres de culturas no racializadas o que no encajan con el estereotipo de la mujeres en su cultura parecen actuar por voluntad propia (ver también Phillips 2007, 27, 93-99). Atendiendo a este estudio, las mujeres pertenecientes a minorías culturales y religiosas no solo tienen más probabilidad de ser víctimas de prácticas perjudiciales dentro de sus comunidades, sino que además los tribunales ordinarios les niegan con mayor frecuencia un trato igualitario, pues tienden a verlas como víctimas de su propia cultura o con ~~la~~ necesidad de ser rescatadas de ella.

Los países que carecen de políticas multiculturales, o en los que éstas son débiles, parecen estar peor situación porque, a falta de directrices transparentes, los agentes públicos de todos los niveles gozan de ~~una~~ considerable libertad para influir ~~en las decisiones~~ según sus prejuicios personales. Cuando surgen estos conflictos en Estados con políticas multiculturales débiles, es poco probable que sus tribunales y legisladores tengan memoria institucional de cómo se evaluaron las prácticas de las minorías en el pasado o cuenten con criterios conocidos sobre buenas prácticas o con experiencias documentadas en las que basarse. Tomemos como ejemplo las experiencias tan distintas de Francia y Gran Bretaña en la gestión de la diversidad religiosa en las prisiones. En Francia, donde la *laïcité* constituye la norma imperante, las solicitudes de acomodamiento religioso de los p han sido denegadas o cumplidas de modo inconsistente en función de la voluntad de los directores de los establecimientos penitenciarios. Aunque la legislación francesa reconoce que los presos tienen derecho a practicar su religión (salvo ciertas reservas sobre ~~la~~ seguridad), no incluye criterios para

cursiva

32 La parcialidad judicial es especialmente acusada cuando las minorías son vistas como "sectas". En estos casos, los jueces y jurados aceptan de buen grado teorías enormemente controvertidas e inverificables sobre "lavados de cerebro" o el "síndrome de la memoria reprimida", Estas teorías sirven para justificar técnicas extraordinarias de investigación que a menudo sesgan aún más el caso contra el acusado o bien medidas (que de otro modo serían difíciles de justificar legalmente) para intervenir en lo que aparentemente constituye una actividad voluntaria (Richardson 1998 y 2000).

cursiva

decidir qué se entiende por religión ni cuando está justificado ~~el~~ acomodo. Estos asuntos se dejan al criterio del director. Por el contrario~~,~~ en Gran Bretaña, que cuenta con una larga historia de capellanes activos en el sistema penitenciario, la reglamentación de la religión en las prisiones cuenta con un acervo de prácticas consolidadas y normas para la toma de decisiones. En el sistema penitenciario británico los presos tienen acceso a servicios religiosos con capellanes, rabinos e imams y las restricciones dietéticas por motivos religiosos ~~están adaptadas~~. En las prisiones francesas también ~~hay un~~ acomodo, pero es dispar según los grupos religiosos y las~~e~~ prisiones (ver Beckford et al. 2005~~, págs.~~ 117-8). Según Beckford, Joly y Khosrokhavar (2005), el resultado de esta diferencia de ~~sistema~~ es que las prisiones francesas padecen un mayor radicalismo religioso entre los presos musulmanes. Y no es de extrañar, dado el tratamiento desigual que reciben, lo que con toda probabilidad engendra resentimiento. Además, dado q[illegible] un acceso fiable a sesiones de oración regulares y a imams, los presos franceses practican su re[illegible]ficios ~~religiosos~~ en secreto y eligen a sus líderes religiosos entre los propios presos, en lugar de utilizar los servicios de un imam externo, como hacen los presos británicos. ~~Debido a~~ que el laicismo no fomenta el acomodamiento religioso en la esfera pública, no existen criterios uniformes y conocidos en los reglamentos ~~que puedan~~ orientar a los directores de las prisiones francesas sobre lo que hay que entender como una creencia religiosa y cómo evaluar las peticiones de acomodo de los presos creyentes.

cursiva

cursiva

Ante la falta de criterios transparentes, la libertad religiosa de los ciudadanos, si bien se encuentra legalmente garantizada por las leyes y constituciones de los Estados occidentales, tiende a quedar abandonada a la discreción de los jueces y los legisladores, del mismo modo que la garantía de libertad religiosa de los presos franceses se deja a la voluntad de los directores de los establecimientos. El principio abstracto de libertad religiosa se plasma así en un mosaico de políticas diversas, ya que no existen criterios para orientar de forma coherente y ecuánime la evaluación de las solicitudes de acomodo de las creencias y prácticas religiosas. Así las cosas, las promesas del multiculturalismo y el principio de libertad ~~religiosa quedarán~~ separados de las políticas encargadas de llevar a la práctica esos principios. Para aquellos que supuestamente gozan de tales derechos,

la garantía abstracta de libertad religiosa ofrecida por el Estado significa muy poco en la práctica.

La promesa del multiculturalismo exige que los Estados vayan más allá del acto puramente simbólico de ~~afianzar~~ los derechos identitarios en sus constituciones. Como mínimo se requiere, además, que los responsables públicos cuenten con pautas para determinar qué se entiende por un modo justo y ecuánime de traslado de los principios identitarios a políticas y prácticas públicas. Aunque este tipo de directrices no puede funcionar si se suprime todo margen de discrecionalidad, incluyendo la capacidad de los jueces para evaluar las pruebas caso por caso, la total ausencia de directrices puede dar lugar a un exceso de discrecionalidad. El objetivo es fomentar la sensibilidad hacia las diferencias religiosas y culturales, no imponer un conjunto de directrices rígidas y formulistas que pretendan resolver todos los casos de derechos de las minorías. Los responsables de la toma de decisiones necesitan criterios generales que fomenten la reflexión institucional e iluminen los esquemas para una evaluación razonada y equitativa de prácticas culturales o religiosas que, como la poligamia, pueden ser consideradas por la mayoría como socialmente inaceptables (por sexistas, homófobas o perniciosas).

¿Cómo se evalúa públicamente la práctica de la poligamia?

Pasemos ahora a analizar los debates actuales en Canadá a fin de examinar los criterios utilizados para evaluar la práctica de la poligamia. Aquí me he servido de los escritos preliminares presentados ante los tribunales por las partes interesadas en un inminente desafío jurídico en torno a este tema[33], así como de los debates académicos en torno a la poligamia y el debate público entre defensores y detractores de la misma en los medios de comunicación. Atendiendo a los argumentos manejados, las cuestiones que dominan el debate y guían la evaluación de esta práctica son tres. La primera es si la poligamia constituye un principio fundamental de una fe religiosa, en el sentido de que un aspecto esencial de la identidad del grupo se

33 A fecha de febrero de 2011, la causa sobre la poligamia todavía se estaba viendo en el Tribunal Supremo de Columbia Británica. Cuando se pronuncie una resolución, será citada como *Canada. Reference re: Criminal Code, s. 293 BCSC 2011.*

vería amenazado si se prohibiera la práctica. La segunda cuestión es si las personas en el seno de la comunidad son obligadas a realizar la práctica. La tercera cuestión es si la citada práctica perjudica a quienes la ejercen o a otros miembros de la comunidad. Basándome en estas tres cuestiones, propongo tres condiciones que, conjuntamente, podrían utilizarse para un enfoque transparente y razonable sobre la evaluación de las prácticas religiosas y culturales controvertidas[34].

La condición de~~l~~ riesgo

La primera condición es la que denomino de~~l~~ *riesgo* y requiere que los responsables de la toma de decisiones evalúen qué aspectos son fundamentales e inherentes a la identidad de una comunidad. Tomando en cuenta la agenda global de los derechos humanos, la condición de~~l~~ riesgo alude al hecho de si negarse a acomodar prácticas especialmente importantes para la identidad de una comunidad puede poner a ésta en riesgo y, a su vez, causar un serio daño a sus miembros si la comunidad pierde la capacidad de funcionar de ~~modo~~ sostenible por habérsele prohibido una de sus prácticas primordiales. La condición de~~l~~ riesgo responde a una de las principales inquietudes suscitadas por la política de la identidad, a saber, que las circunstancias que debilitan la identidad comunitaria exponen a las personas a la injusticia (discriminación, falta de respeto y estima) y les impiden desarrollar un rasgo importante de su identidad. Para determinar la fortaleza de la condición de~~l~~ riesgo, los responsables públicos deben probar que una ~~determinada~~ práctica polémica resulta fundamental para la identidad de una comunidad, ya que ésta se vería significativamente alterada si la práctica no fuera acomodada o el modo de vida en que se basa la identidad comunitaria resultaría insostenible en el futuro. La condición de~~l~~ riesgo entra en juego siempre que los tribunales evalúan si un objeto de fe o una práctica religiosa constituyen un elemento fundamental de la identidad de una comunidad. La condición es fuerte cuando determinados objetos o prácticas son declarados fundamentales e inherentes a la identi-

34 Las tres cuestiones principales que aquí se abordan no son exclusivas de la poligamia, sino que se las considera importantes en otras causas sobre prácticas minoritarias controvertidas. Para una discusión más amplia sobre estas cuestiones y las condiciones que responden a ellas, ver Eisenberg 2009.

dad comunitaria y es débil cuando la ausencia de la práctica no afecta al bienestar, la integridad o la sostenibilidad de la misma.

En el debate sobre la poligamia en Canadá, tanto ~~los~~ defensores como ~~los~~ detractores ~~de la misma~~ han aportado argumentos centrados en lo que aquí denomino la condición de~~l~~ riesgo. Para los defensores de la tolerancia de esta práctica, las restricciones penales ponen en riesgo a la IFSUD, porque la poligamia y el matrimonio plural representan un artículo fundamental de su fe. Esta postura mantienen que los polígamos de Bountiful no son simplemente personas a las que les *apetece* casarse con varias compañeras sexuales, sino individuos comprometidos con su fe mediante un voto sagrado (ver *Bountiful* 2009)[35]. Las pruebas aportadas por la comunidad mormona para establecer la naturaleza fundamental de esta práctica mantienen que la poligamia es un mandato religioso, sistemático y vinculante, como lo es la institución del matrimonio, que se transmite intergeneracionalmente. En consecuencia, los miembros de la comunidad la conciben como una forma de vida que merece ser preservada para las siguientes generaciones, que está relacionada con una forma particular de concebir la familia y es esencial para las reivindicaciones de ciudadanía de la comunidad. Esta prueba distingue la práctica de la poligamia en las comunidades de la IFSUD de la poligamia practicada por algunos musulmanes (quienes, por lo general, admiten que no constituye un mandato religioso) y por los *poliamoristas,* que simplemente desean casarse consensualmente con más de una persona. Los defensores de los mormones mantienen que, al evaluar la poligamia, los tribunales deberían medir la fortaleza de la reclamación de la IFSUD examinando la historia y la función de esta práctica en la comunidad de acuerdo con los criterios citados. Al hacerlo, mantienen, el resultado será una condición de riesgo fuerte.

Los detractores de la poligamia, por el contrario, han intentado socavar las demandas de la IFSUD afirmando que la prohibición de esta práctica no pone en riesgo nada realmente importante de su identidad o de su actividad religiosa. Este argumento es doble. En primer lugar, la poligamia constituye una práctica voluntaria en el seno de la IFSUD. Algunas de las mujeres que viven

35 Véase *Opening Statement by the Amicus Addressing Breach, Reference re: s293 BCSC, Vancouver Registry S097767, Nov 1, 2010.* Disponible en http://stoppolygamyincanada.files.wordpress.com/2010/11/opening-statement-by-the-amicus-addressing-breach.pdf.

en la comunidad de Bountiful no mantienen relaciones polígamas y otras han afirmado que se puede elegir no contraer ~~un~~ matrimonio polígamo. Además, algunos miembros de la comunidad han revelado que, en aplicación de un principio (al que denominan el *principio de Sarah),* las primeras esposas deben dar el consentimiento a la ~~inclusión~~ de nuevas esposas ~~en~~ la familia. La necesidad del consentimiento y la posibilidad de elección revelarían que la práctica no se impone por coacción (esta condición se discute por separado más abajo) y que no es parte esencial de la vida de la comunidad. El mensaje es que, si la poligamia es una elección y no un mandato, la comunidad de la IFSUD puede vivir sin ella. En segundo lugar, los detractores han intentado debilitar la condición del riesgo demostrando que la poligamia carece de autenticidad como práctica religiosa, que Bountiful y la IFSUD son sólo una excusa para ejercitarla y que no se pone en riesgo nada valioso para la identidad religiosa del grupo si se le prohíbe esa práctica a la comunidad. Añaden, además, que la poligamia en Bountiful ha sido impuesta por hombres que desean tener varias mujeres, cada vez más jóvenes, auténticos *harenes* que les sirvan sexual, emocional, doméstica y económicamente. Este argumento tendrá bastantes posibilidades de prosperar si el tribunal se convence de que la adhesión de la comunidad a esta práctica es reciente (algo improbable ~~aquí~~), que no existe ningún mandato en el dogma religioso del grupo relacionado con esta práctica (lo que es falso en este caso, porque se puede demostrar que la poligamia es un principio fundamental de la fe de la IFSUD) o que grupos con dogmas religiosos semejantes (por ejemplo, el mormonismo dominante) rechazan la práctica (lo que también constituye un argumento difícil de mantener, pues la comunidad de la IFSUD existe porque la corriente mormona dominante abandonó la práctica de la poligamia en 1880). Si el tribunal se convence de que el poder y la explotación, y no las creencias basadas en la identidad, representan la verdadera motivación de esta práctica, entonces se habrá conseguido poner en tela de juicio la autenticidad de la poligamia como práctica religiosa. La condición de~~l~~ riesgo se debilita con las pruebas que demuestren convincentemente que la práctica en cuestión no es auténtica.

La condición de ~~la~~ validación

La segunda condición, la condición de ~~la~~ validación, se refiere a la preocupación de que las personas sean coaccionadas y adoctrinadas por sus co-

munidades con el fin de que realicen prácticas que de otro modo no elegirían. La condición de ~~la~~ validación presupone que las prácticas identitarias deben ser validadas por quienes las realizan. Esta condición se inspira en argumentos que resaltan la importancia de la decisión individual en contextos de elección (Kymlicka 1995). Según esto, los individuos eligen libremente cuando adoptan una *distancia crítica* respecto a sus responsabilidades y pueden evaluarlas desde la perspectiva facilitada por contextos distintos y diferenciados. Habrá libertad de elección siempre que los individuos dispongan de medios para evaluar críticamente sus responsabilidades desde distintos puntos de vista.

Al igual que la condición de riesgo, la condición de la validación entra en juego en la mayoría de los casos sobre prácticas controvertidas. De hecho, el debate público sobre la poligamia en Canadá está centrado en criterios de validación[36]. Las pruebas demuestran que la educación de los niños de la IFSUD es deficiente y que éstos son presionados a contraer matrimonio antes de finalizar la educación secundaria (Campbell 2009: 23)[37]. También demuestran que estas comunidades están gobernadas teocráticamente y se encuentran muy aisladas, lo que las convierte en lugares perfectos para adoctrinar a los jóvenes en la creencia de que la poligamia es un mandamiento religioso y no una elección personal. Se dice que las jóvenes son arrancadas de sus hogares y enviadas tras la frontera con los Estados Unidos, lejos de sus familiares más directos, donde se casan con hombres de más edad (ver Bramham 2008 y Krakauer 2003). Gran parte de las investigaciones realizadas sobre la comunidad de Bountiful, incluyendo los testimonios de quienes la han abandonado, demuestran que los miembros adultos de la comunidad eligen practicar la poligamia por temor a ser estigmatizados si la rechazan. La crítica de la opinión pública a esta práctica obedece en gran medida al peso de esta evidencia. Por el contrario, otros

36 La autonomía y el consentimiento individual son vitales en los argumentos incluidos en el expediente presentado ante el Tribunal Supremo de Columbia Británica en defensa de la poligamia por la Asociación de Libertades Civiles de Columbia Británica y por la Asociación Canadiense por la Libertad de Expresión.

37 La continua resistencia de los educadores de la comunidad Bountiful a utilizar el plan provincial de estudios en sus clases (algo que exige la legislación canadiense) es el motivo por el que se ha concedido a la Federación de Profesores de Columbia Británica el estatus de coadyuvante en la causa constitucional remitida, que se verá en breve. Ver *BC Teacher's Federation Opening Statement in Reference re: s. 293 BCSC, Vancouver Registry S097767, Nov 8, 2010.*

trabajos de índole académica sugieren que la poligamia en la IFSUD ha sido representada injustamente por la sociedad convencional con el fin de *exotiza o alienar* la práctica. Basándose en numerosas entrevistas con mujeres de Bountiful, Angela Campbell ha concluido que las esposas polígamas son *"reflexivas, elocuentes y están al tanto de las diferencias y paralelismos entre sus vidas y las de quienes viven fuera de la comunidad"* (Campbell 2009: 227). Campbell sugiere que la experiencia de la poligamia debe ser reformulada para que los residentes de Bountiful comiencen a asemejarse a *nosotros* en algunos aspectos importantes. Cuando esto ocurra, la penalización de la poligamia resultará más difícil de justificar, porque las objeciones convencionales construidas sobre la presunción de que los niños son adoctrinados u obligados a practicar la poligamia quedarán al descubierto como un intento ideológico de *alienar* a estas comunidades con el fin de justificar la preferencia mayoritaria por el matrimonio monógamo y heterosexual o de disfrazar el racismo de la sociedad dominante y su intolerancia hacia la diferencia (Campbell 2009: 190, ver también Carter 2008; Drummond 2009 y Song 2007 cap. 6). Las aportaciones de Campbell, sumamente relevantes para la causa actualmente vista en la Columbia Británica, sugieren que las valoraciones mayoritarias sobre la poligamia están cargadas de prejuicios y exageran las diferencias entre las esposas polígamas y las monógamas, justificando así la necesidad de penalizar la citada práctica.

Sin embargo, aunque la poligamia haya sido caracterizada de tal manera que *exotiza* a quienes la practican en el seno de la IFSUD, la cuestión sigue siendo si los miembros de la comunidad son libres para elegir. La existencia o no de libertad de elección no puede depender por completo de cómo se planteen las circunstancias, porque entonces cualquier gesto de voluntariedad sería potencialmente entendido como una validación de la citada práctica. Las personas ejercen su libertad de elegir incluso en las circunstancias más restrictivas y opresivas. El hecho de que las mujeres de Bountiful hayan declarado en entrevistas o en testimonios verbales[38] que toman sus decisiones autónomamente es importante para evaluar la fortaleza de su validación. Sin embargo, eso no es todo. La condición de validación requiere, además, evidencia de que las comunidades cuentan con instituciones o procesos sociales y políticos en los individuos puedan desa-

38 En la causa de Columbia Británica que se está viendo actualmente se permitió a varias mujeres testificar de forma anónima.

rrollar y ejercer sus capacidades críticas. La libertad de elección depende, además del carácter y la calidad de la educación que reciben los niños, de si éstos finalizan la escuela secundaria (las pruebas son heterogéneas a este respecto en la comunidad de la IFSUD), de cuándo se casan y tienen hijos (las pruebas demuestran que muchas jóvenes contraen matrimonio y tienen su primer hijo antes de los 18 años), de cómo se elige a los líderes políticos (los líderes de la IFSUD no son elegidos democráticamente y no se permite adoptar roles de liderazgo a las mujeres), de si las mujeres y los hombres pueden decidir con quién casarse (los matrimonios se conciertan; las jóvenes/mujeres pueden rechazan un acuerdo), de cuántos niños tienen (se exige a las jóvenes/mujeres que tengan muchos hijos, hasta el punto de que los detractores de la comunidad las han comparado con animales de cría) o de hasta qué punto los miembros son financieramente independientes (los bienes son propiedad de la iglesia y están controlados por la élite masculina; las mujeres controlan los gastos domésticos y muchas trabajan fuera del hogar).

Una segunda inquietud sobre el criterio de ~~la~~ validación alude a ~~su~~ supuesta concepción individualista y liberal de la autonomía, lo que entraría en conflicto con los valores de la religión, que se fundamentan en la fe y la disciplina, y no en la evaluación crítica. Muchas prácticas religiosas y culturales no son apoyadas ni rechazadas críticamente por sus adeptos, sino que son cuestiones de hábito y tradición o bien órdenes impuestas por las élites. El objetivo de la condición de validación no es ignorar estos rasgos de la religión sino aceptar que las personas no son mera o irrevocablemente miembros de una comunidad. El hecho de que una tradición sea inculcada por hábito no significa que deba ser prohibida, sino que no conseguirá una puntuación elevada en términos de validación. El hecho de que se prohíba o no dependerá de cómo salga parada en relación con otros criterios. Dicho esto, es probable que los procesos de validación democráticos e igualitarios generen condiciones de validación más fuertes. Este tipo de condición requiere que los responsables públicos distingan los procesos abiertos, informados y consultivos de los procesos coercitivos, que no aceptan consultas y dependen de la ocultación de información a los miembros de la comunidad para sesgar sus elecciones en favor del *statu quo.* Esa distinción puede terminar dando preponderancia a los procesos democráticos y a algunos valores liberales, pero esto es así sólo porque los procesos y los

valores democráticos liberales comparten tales objetivos. La condición de validación se refuerza con la evidencia de que las comunidades desarrollan prácticas tendentes a garantizar la libertad de elección de las personas en sus compromisos más personales y profundos. Si se demuestra convincentemente que existen prácticas distintas de las democráticas que constituyen un buen método para garantizar la toma de decisiones conscientes, entonces deberá reconocerse también que tales prácticas refuerzan la condición de validación.

La condición de ~~la~~ salvaguarda

El último criterio, la condición de ~~la~~ salvaguarda, evalúa el coste de mitigar el daño, o el riesgo de daño, resultante de una práctica religiosa cuestionada. La condición de ~~la~~ salvaguarda no impone una restricción absoluta sobre las prácticas perniciosas y por eso no equivale a una condición basada en el *daño*. Su objetivo es abordar el daño sin imponer interpretaciones culturalmente ajenas o sesgadas del mismo a todos los grupos. Al enfatizar las *salvaguardas* y no los daños causados como referencia de la evaluación, esta condición anima a los responsables públicos a no centrarse sólo en la presencia o ausencia de daños, sino a identificar salvaguardas que reduzcan los daños que pudieran causarse. Lo que sugieren esta condición es que tanto las prácticas mayoritarias como las minoritarias pueden ser perniciosas y que los responsables públicos deberían tener en cuenta los daños y riesgos derivados de las diversas prácticas. Esta condición se interesa, además, por la reducción de tales daños, teniendo en cuenta las circunstancias sociales en las que se originan. Si bien los responsables públicos deben ser conscientes de todos los riesgos y daños derivados de las prácticas mayoritarias y minoritarias, en el caso de las prácticas especialmente controvertidas su evaluación debe consistir en determinar las salvaguardas, si existen, para la reducción eficaz del riesgo de daño, así como el coste de las mismas.

El carácter pernicioso de la poligamia constituye la cuestión principal para el fiscal general de la Columbia Británica y para la mayoría de los grupos de interés público ~~en Canadá~~ que la cuestionan. Con todo, las pruebas de que la poligamia causa mayores daños que las relaciones monógamas son

inconcluyentes. Pese a algunas denuncias sobre la existencia de abusos en las comunidades de la IFSUD, hay pocas pruebas directas de que las mujeres o los niños en ellas ~~han~~ sufrido daños atribuibles directamente a la poligamia. Las pruebas de que las jóvenes son obligadas a casarse y ser fecundadas antes de alcanzar la mayoría de edad no han sido corroboradas hasta el punto de poder diferenciar a los polígamos de los monógamos en el seno de la comunidad. A falta de ~~mejores~~ pruebas sobre daños directos, los detractores de la poligamia mantienen que ésta genera un contexto en el que los daños a las jóvenes y a las mujeres son difíciles de controlar[39]. Esto se debe, en parte, a que la comunidad mormona se encuentra aislada y se resiste a los intentos del Estado por intervenir en ella a través de la protección a la infancia. El problema se ve exacerbado por la socialización de las niñas para que sean obedientes y sumisas, para que se casen jóvenes y tengan tantos hijos como sea posible. Y el problema existe también porque la comunidad mormona defiende la discriminación sexual en todas las facetas de la vida comunal. Desde las estructuras de gobierno hasta los planes de estudio, desde la planificación familiar hasta las decisiones económicas, las jóvenes y las mujeres carecen de igualdad de oportunidades, de recursos y de opinión. Los detractores señalan que este tipo desigualdades son típicas de las comunidades polígamas, que constituyen un daño en sí mismas o dejan a mujeres y jóvenes expuestas a daños que son difíciles de controlar. Los defensores de la comunidad de Bountiful afirman, por el contrario, que no hay nada inherentemente pernicioso en la práctica de la poligamia. Sus riesgos son producto de las condiciones (en particular, el aislamiento) en que se ha obligado a vivir a la comunidad en su intento por escapar de la persecución religiosa. Los riesgos relacionados con el matrimonio polígamo serían mayores que los relacionados con la monogamia tan solo porque las políticas públicas y los servicios sociales han desarrollado a lo largo de los años medidas preventivas frente a los riesgos de la monogamia, pero no han respondido a los riesgos de la poligamia. En definitiva, esta postura sostiene que los daños asociados a la poligamia en Bountiful no son inherentes a esta práctica ni difieren de los daños que comparten todas las formas de matrimonio. En cualquier caso, son daños que podrían atenuarse con políticas públicas. Si los defensores de

39 Esta posición es crucial en el argumento del fiscal general de Columbia Británica y del West Coast Legal Education and Action Fund, una organización feminista a la que se otorgó estatus de coadyuvante en la causa.

la tolerancia frente a la poligamia consiguen hacer valer sus argumentos, reorientarán el debate hacia la manera en que podrían atenuarse los daños potenciales, así como los costes asociados con su mitigación. La condición de ~~la~~ salvaguarda ayuda, por tanto, a evitar que los responsables públicos impongan un doble rasero a las minorías o invoquen el daño de sus prácticas para demonizar a estos grupos.

En resumen, son tres las condiciones que dominan el debate sobre la prohibición de la poligamia y su evaluación pública. La primera alude a la necesidad de acomodar las prácticas importantes para las identidades comunitarias a fin de evitar que sus miembros sufran injusticias derivadas de la incapacitación funcional de sus comunidades. La condición de~~l~~ riesgo responde a esta preocupación buscando pruebas de que una práctica polémica es fundamental, auténtica e inherente a la identidad de la comunidad. La existencia de pruebas que indiquen que la práctica está diseñada para explotar a algunos miembros de la comunidad en beneficio de otros, o para conferir poder a un grupo particular de élites, debilitará la condición del riesgo, mientras que las que demuestren que la práctica constituye una parte esencial de la identidad de la comunidad reforzarán esa condición. En segundo lugar, dado que las personas pueden ser coaccionadas y adoctrinadas por sus comunidades, de manera que parezcan acceder a realizar prácticas que les ocasionan un perjuicio, la condición de ~~la~~ validación requiere pruebas de que los individuos mantienen una capacidad de juicio crítico sobre las prácticas que desarrollan. No basta con demostrar que las personas afirman ser autónomas. La segunda condición requiere pruebas de que los miembros deciden conscientemente y que las capacidades necesarias para tomar esas decisiones son vereosímilmente desarrolladas por los valores, las prácticas y las instituciones de gobierno de la comunidad, la educación, las relaciones domésticas, etc. La tercera y última condición, la de salvaguarda, sostiene que las prácticas polémicas no deben causar daño a quienes las practican o a otros sujetos afectados por ellas. En caso contrario, los riesgos de sufrir un daño asociados a ~~esas~~ prácticas deben verse atenuados a un coste que la comunidad minoritaria o la sociedad en general estén dispuestas a asumir. La dificultad en este caso estriba en que la definición de lo que constituye un daño o un riesgo de daño difieren significativamente de una comunidad cultural y religiosa a otra. El desafío para esta tercera condición consiste en demostrar una sensibilidad hacia

tales diferencias y, al mismo tiempo, ejercer una vigilancia para proteger a las personas de los daños físicos y psicológicos. Tomadas en conjunto, estas tres condiciones persiguen una comprensión más profunda de lo que supone el trato igualitario a las personas y buscan, en consecuencia, reforzar el vínculo entre la protección de los derechos humanos y el reconocimiento de la identidad. Su interés es discernir lo que pueda entenderse como buenas razones para prohibir o acomodar las prácticas polémicas, no ~~intentar~~ desarrollar unas pautas rígidas o formulistas para la evaluación de las demandas identitarias. Debido a esta falta de rigidez, y también porque los tribunales de la Columbia Británica todavía tienen que considerar la evidencia presentada, el presente análisis no puede llegar a una conclusión definitiva sobre si debería prohibirse la poligamia en Canadá. Pero lo importante no es llegar a esa conclusión, sino aclarar que el resultado dependerá de que los responsables públicos se convenzan de que la poligamia es una práctica religiosa auténtica y de vital importancia que, en virtud de varios indicadores claros, está validada críticamente por los miembros de la comunidad, incluyendo ~~a~~ quienes la practican, y que los riesgos o daños asociados a la citada práctica no son atribuibles a la misma o bien pueden ser atenuados a un coste que se está dispuesto a asumir. En el juicio que se desarrolla en la Colombia Británica, si el Estado demuestra que la comunidad de la IFSUD no puede satisfacer semejantes condiciones, el planteamiento que aquí he defendido sugiere que la poligamia debería ser prohibida.

Conclusión

Algunos académicos mantienen que los Estados que han sido injustos con determinados grupos en el pasado carecen de legitimidad para tomar decisiones sobre los derechos de los mismos en el presente. Mantienen así que son las propias comunidades las que deberían tomar tales decisiones, a ser posible utilizando procesos democráticos (Spinner-Haley 2001). Sin embargo, en muchas comunidades implicadas en prácticas controvertidas esta solución es inviable. Esto se debe en parte a que, en algunas comunidades, la toma de decisiones dista mucho de ser democrática. Insistir en que ese proceso sea democrático (e igualitario) implicaría una injerencia ~~considerable~~ en el seno de la comunidad. Además, las comunidades no

democráticas tienden a enfrentarse a la disensión marginando y expulsando a los miembros discrepantes. Bountiful es un buen ejemplo de ello[40]. El presente análisis sostiene que la toma de decisiones públicas en sociedades multiculturales requiere unos criterios transparentes y justificados para orientar a sus responsables en la evaluación de las demandas de los grupos sobre lo que consideran relevante para su identidad religiosa. Este argumento admite que grupos como la IFSUD han sido perseguidos en el pasado y han luchado por el acceso a los beneficios de la ciudadanía, al tiempo que se adherían a una práctica de su fe religiosa que estaba prohibida. También admite que la persecución de la comunidad de la IFSUD puede haberse visto reforzada por el malestar público con la desaparición de las concepciones cristianas del matrimonio y con la inmigración mormona primero y musulmana después. Todos estos factores generan inquietud sobre la parcialidad y la legitimidad de las decisiones que vayan a tomarse sobre la ~~controvertida práctica de la~~ poligamia, al menos a los ojos de quienes la defienden. Es precisamente en estas circunstancias cuando más necesario ~~es~~ un enfoque transparente para la evaluación de las demandas polémicas de las minorías. Un procedimiento como el aquí propuesto proporcionaría a los responsables públicos un conjunto de criterios transparentes para evaluar reclamaciones minoritarias polémicas y les brindará asimismo la oportunidad de reflexionar sobre un complejo conjunto de factores relacionados con el riesgo, la validación y las salvaguardas que deberían conformar la toma equitativa de decisiones. Tales criterios limitarían la discrecionalidad de los responsables públicos en sus decisiones y fijarían un repertorio coherente de buenas prácticas, así como una memoria institucional para reflexionar sobre cómo se tomaron anteriormente decisiones relativas a las demandas de las minorías~~,~~ y cómo podrían mejorarse en el futuro.

40 Este patrón es inequívoco en Bountiful, donde las críticas más virulentas a la poligamia provienen de miembros que han abandonado la comunidad y donde supuestamente se expulsa a los chicos "sobrantes" para suprimir proactivamente la disensión y como medio para asegurar una mayor proporción de mujeres jóvenes frente al número de varones. Ver Bramham, 2008 y Palmer y Perrin, 2004.

REFERENCIAS

Attorney General British Columbia (2010). *Statement of Position on the Constitutional Questions Referred and Preliminary Summary of Facts Asserted*, Vancouver Registry, Nº S-097767 (24 de febrero).

Baines, Beverly (2009). The Constitutional Challenge of Polygamy, en *The Lawyer's Weekly* (17 de abril).

Beckford, J. A., D. Joly y F. Khosrokhavar (2005). *Muslims in Prison: Challenge and Change in Britain and France.* Basingstoke, Palgrave.

Berkowitz, Jason D. (2007). Beneath the Veil of Mormonism: Uncovering the Truth about Polygamy in the United States and Canada, en *U Miami Int'l-Am L Rev,* 38: 3, pp. 615-640.

Bountiful Leader Calls Polygamy Charge 'Religious Persecution, CBC News. http://www.cbc.ca/canada/british-columbia/story/2009/01/08/bc-polygamy-winston-blackmore.html (8 enero 2009). Último acceso: 5 de febrero 2011.

Bramham, Daphne (2008). *The Secret Lives of Saints: Child Brides and Lost Boys in Canada's Polygamous Mormon Sect.* Toronto, Random House.

Campbell, Angela (2009). Bountiful Voices, en *Osgoode Hall Law Journal,* 47, pp. 183-234.

Carter, Sarah (2008). *The Importance of Being Monogamous: Marriage and Nation-building in Western Canada to 1915.* Edmonton, AB, University of Alberta Press.

Cook, Rebecca J. y Kelly, Lisa M. (2006). *Polygyny and Canada's Obligations under International Human Rights Law.* Ottawa. Department of Justice Canada.

Drummond, Susan (2009). A Marriage of Fear and Xenophobia, *The Globe and Mail* (6 de abril).

Eisenberg, Avigail (2009). *Reasons of Identity: A Normative Guide to the Political and Legal Assessment of Identity Claims.* Oxford, Oxford University Press.

Frosh, Dan (2010). Polygamist Sect Leader's Rape Convictions Are Overturned, *New York Times* (28 de julio).

Kovach, Gretel C. (2008). A Sect's Families Reunite and Start to Come Home, *New York Times* (6 de junio).

Krakauer, Jonn (2003). *Under the Banner of Heaven: A Story of Violent Faith.* New York, Random House.

Kymlicka, Will (2007). *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity.* Oxford, Oxford University Press.

(1995). *Multicultural Citizenship.* Oxford, Oxford University Press.

Palmer, Debbie y Perrin, David (2004). *Keep Sweet: Children of Polygamy.* Lister, BC, Dave's Press.

Phillips, Anne (2007). *Multiculturalism without Culture.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

Rehman, Javaid (2007). The Sharia, Islamic Family Laws and International Human Rights Law: Examining the Theory and Practice of Polygamy and Talaq, en *Int'l JL Pol'y & Fam,* 21:1, ~~pp.~~ 108-127.

Richardson, James T. (1998). 'Brainwashing' Evidence in Light of Daubert's, en *Law and Science* , Vol. 1, pp. 265-88.

(2000). Discretion and Discrimination in Legal Cases involving Controversial Religious Groups and Allegations of Ritual Abuse.' Law and Religion Aldershot: Ashgate.

Song, Sarah (2007). *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism.* Cambridge, Cambridge University Press.

Spinner-Halev, Jeff (2001). Feminism, Multiculturalism, Oppression and the State, en *Ethics,* 112, pp. 84-113.

Volpp, Leti (2000). Blaming Culture for Bad Behavior, en *Yale Journal of Law and the Humanities,*12, pp. 89-116.

FORMAS DE INTOLERANCIA RELIGIOSA

Denise Helly[41]

sustituir por símbolo de llamada y recomenzar las notas al pie desde 1

Desde la década de 1990 es posible reconocer al menos tres fórmulas ~~mediante~~ las que se ha desacreditado la inmigración en las sociedades occidentales: la xenofobia, el rechazo a los solicitantes de asilo e inmigrantes ilegales y la islamofobia. Este último término, acuñado en 1997 por la Fundación Runnymede de Gran Bretaña, describe una animosidad rencorosa contra los musulmanes. En este trabajo abordaré las formas discursivas de esa hostilidad por parte canadiense y no otras formas de animadversión, como la discriminación, la victimización (los delitos de odio) o la criminalización (la creación de perfiles delictivos raciales, fruto de las disposiciones antiterroristas).

Los debates sobre las minorías religiosas

El primer debate de este tipo se dio en Quebec en 1994-95 a propósito del velo islámico. La discusión se apoyaba en la idea de que los *musulmanes* son incapaces de aceptar los preceptos de la modernidad, en este caso la igualdad de género, y acabó extinguiéndose tras un dictamen de la Comisión de Derechos Humanos de Quebec sobre la legalidad del uso de los símbolos religiosos. Otro debate público se desató en 2001, tras los atentados de Nueva York y la difusión de los datos del censo canadiense que mostraban un crecimiento de la población musulmana. A partir de 2003, el uso de signos religiosos en el espacio público y las polémicas sobre este

41 **Denise Helly** es investigadora del Instituto Nacional de Investigación Científica (INRS, Centro de Estudios sobre Urbanización, Cultura y Sociedad) en Montreal (Canadá).

mismo tema en Francia atrajeron la atención de los sondeos de opinión y de los medios de comunicación. La renovación de la cláusula derogatoria contenida en la Carta Quebequesa de Derechos y Libertades que permitía continuar con la enseñanza de la religión cristiana en los colegios públicos de la provincia suscitó nuevas controversias sobre el estatus público de la religión. En 2004, el *descubrimiento* por el gran público de las instancias de arbitraje religioso en Ontario le confirió una escala nacional a estas controversias, que se avivaron con una resolución del Tribunal Supremo sobre la legitimidad de llevar el *kirpan*[42] en la escuela (2006), con la creación en 2008 de la *Comisión de consulta sobre las prácticas de acomodo religioso vinculadas a diferencias culturales* en Quebec (CCPARDC, también conocida como Comisión Bouchard-Taylor), con los debates sobre la financiación pública de los colegios católicos en Ontario, con ~~el programa~~ de ética y cultura religiosa en Quebec (2008), con los *crímenes de honor* (2009, Ontario) y con la *Carta del laicismo* de Quebec (2009-2010). Estos debates ~~se vieron~~ acompañados ~~de~~ la cobertura mediática de una serie de incidentes, propiciados a menudo por grupos de presión y por algunos políticos, que daban la impresión de la existencia de una incesante demanda de reconocimiento de prácticas particulares por parte de los musulmanes. Hechos anodinos se convirtieron así en noticia: el velo de una jugadora de un equipo de fútbol de Edmonton y de una yudoka de Manitoba, la longitud de la falda de una trabajadora del aeropuerto de Toronto *(National Post,* 2007), el código de conducta del municipio de Hérouxville (1.300 habitantes) en 2007, en el que se advertía a los inmigrantes ~~de~~ que en ese pueblo las mujeres no podían ser lapidadas, quemadas vivas o desfiguradas con ácido, o la confusión del director del proceso electoral y del Primer Ministro sobre el uso del *burka* durante las elecciones de ese mismo año.

Las prácticas culturales minoritarias han sido objeto de disensiones entre los canadienses desde la década de 1980. En 1991, antes de que emergieran los conflictos públicos sobre las costumbres musulmanas y sijs, el 58% de los canadienses aceptaba que el gobierno apoyara la preservación de las costumbres culturales minoritarias si éstas respetaban los derechos y las libertades y si se prohibía la poligamia, los matrimonios concertados y la idea de la superioridad del hombre sobre la mujer (Angus-Reid, 1992). El 42% pensaba que la unidad nacional se debilitaba con las minorías

42 Daga ceremonial sij [N. del Ed.]

etno-culturales que persisten en sus tradiciones, el 32% que los inmigrantes deben olvidar su cultura y el 39% que los inmigrantes han de restringir sus costumbres a la esfera privada. Además, el 15% creía que el matrimonio entre razas distintas no era una buena idea y el 18% que el multiculturalismo destruía el modo de vida de los canadienses. Las posiciones y las divisiones constatadas en 1991 no evolucionaron con el tiempo. Entre 2005 y 2006, el porcentaje de canadienses que estimaba que *"hay demasiados inmigrantes que no han adoptado los valores canadienses"* pasó del 58% al 65% (Adams, 2007). En octubre de 2006 (Environnics/The Globe and Mail) la mitad de los encuestados afirmaba que los grupos minoritarios debían tener libertad para mantener sus creencias y prácticas culturales y el 40% que debían fundirse con la sociedad canadiense. En abril de 2008 (The Globe and Mail/CTV News) el 61% opinaba que Canadá otorgaba demasiadas concesiones a las minorías visibles (Laghi, 2008). Según los sondeos, un tercio o más de los canadienses *"no se sentía cómodo"* con los musulmanes. En julio de 2006 (Association of Canadian Studies) el 24% declaraba tener una visión negativa de los musulmanes (el 10% en el caso de los cristianos y el 9% entre los judíos). En octubre de 2006 (Environnics/The Globe and Mail) el 37% tenía una impresión negativa del Islam por las siguientes razones: un 21% por el trato que da a las mujeres, un 19% por su violencia, un 17% por su asociación con el terrorismo, un 11% por su intolerancia y un 11% por sus posiciones extremas. En septiembre de 2008 (Léger Marketing) el 36% afirmaba tener una impresión desfavorable de los musulmanes y en abril de 2009 (Angus Reid) el 72% tenía una opinión muy favorable del cristianismo, un 57% del budismo, un 53% del judaísmo, un 42% del hinduismo, un 30% del sijismo y un 28% del Islam (Geddes, 2009).

Una parte significativa de la opinión pública canadiense no acepta la presencia de minorías no cristianas, y existen grupos de presión y corrientes de opinión que han tomado a los musulmanes como ~~objetivo~~. Atendiendo a lo expresado en los medios de comunicación y en las memorias de la CCPARDC, cabe distinguir dos facetas de ese rechazo: la primera, más presente a escala pancanadiense, asume el discurso modernista y cientificista que aspira a aniquilar la influencia de la religión; la segunda, nativista, invoca la pérdida de la cultura nacional ~~y~~ la amenaza que suponen los jueces para la soberanía popular y muestra cierta nostalgia de las de-

mocracias anteriores a 1945, cuando las mayorías culturales y religiosas decidían el destino de las minorías. Ambas facetas representan un nuevo orientalismo islamófobo.

Orientalismo erudito y orientalismo popular

El orientalismo[43] constituye un conjunto de corrientes europeas de pensamiento que idealizan o deshonran el mundo *oriental*. Esta visión concibe el mundo asiático, islámico, confucionista o hindú, como bloques culturales homogéneos, como civilizaciones, en virtud de una serie de rasgos que han ido cambiando según el periodo. Con respecto al bloque musulmán, desde el cursiva smo cristiano convirtió al Islam en una religión irracional, violenta, idólatra y licenciosa (por la poligamia). A partir del siglo XVIII, el conocimiento del mundo oriental se refina y nace un orientalismo maravilloso que afirma la convicción ilustrada de que los seres humanos son iguales pese a las diferencias culturales. Este orientalismo maravilloso se representa una estética sensual del mundo árabe, sobre la que proyecta la sensualidad europea (Makdisi y Nussbaum, 2008; Bernstein, 2009). En su lucha por mantener el orden colonial, el imperio británico desarrolló por la misma época una visión positiva de oriente: las lenguas, culturas y sistemas jurídicos locales, musulmanes e hindúes, fueron valorados y respetados. En el siglo XIX se produjo una mutación ideológica: se inventó una jerarquía de civilizaciones que fue defendida por los partidarios del liberalismo político.

> *John Stuart Mill proclamó el autogobierno como la forma más elevada de gobierno, aunque se mostró contrario a conceder el autogobierno a los indios y a los africanos. Todavía no estaban bastante civilizados para controlarse a sí mismos. Tenía que transcurrir un cierto periodo histórico de desarrollo y civilización [..] antes de poder considerarlos preparados para esa misión. El argumento historicista de Mill confinaba así a indios, africanos y demás naciones 'rudimentarias' en una imaginaria sala de espera de la historia* (Chakrabarty, 2000).

43 Al que corresponde una tradición anti-occidental (Buruma y Margalit, 2004) de la que participan numerosos movimientos islamistas radicales.

Hasta el siglo XIX, el imperio chino representaba, sobre todo en los medios intelectuales franceses, un modelo de Estado centralizado, mientras que el África *negra* quedaba fuera de la historia. Debido a la expansión colonial, las imágenes de África y del Oriente confuciano e islámico se tornaron ambivalentes. Una corriente erudita, francesa y alemana, acompañada de un orientalismo judío, afirmó la superioridad del legado sánscrito, árabe o sumerio sobre el legado europeo (Reiss, 2005). Otra corriente impuso un esquema según el cual la humanidad contiene polos civilizatorios con diferencias inalienables y perennes. Según esto, la evolución histórica de *Occidente* constituye un modelo por su invención de las ideas de libertad, ciudadanía, racionalidad, igualdad y urbanidad (confort, placer, seguridad, mezcla social). Esta corriente elaboró un dogma que presenta el cambio histórico y la modernidad como procesos universales, sin mediaciones territoriales ni sociológicas, y omite las diferenciaciones internas a las culturas y sociedades, así como las relaciones de poder entre territorios y Estados. Construyó así tres categorías ideológicas, históricas y sociológicas: Oriente (Oriente medio), Extremo Oriente y Europa. África se convirtió en tierra de barbarie, China en tierra de despotismo (Dermigny, 1964) y el *Islam*, en tierra de rechazo de la modernidad. En cuanto a las culturas africanas y autóctonas, las remitía a una era previa a la civilización. Esta visión fue criticada en el siglo XX, sobre todo tras la segunda guerra mundial, por su reificación de las culturas y su mito de un *Oriente* irracional, despótico y peligroso (MacFie, 2002; Curtis, 2009; Saïd, 1978, 1993, 1997; B. Turner, 1978; Goody, 1999).

La política de bloques de la guerra fría desapareció en 1989 y, con ella, la alianza entre la religión y el bando occidental. Se retomó así la idea del conflicto de civilizaciones (Lewis, 1990; Barber, 1996; Fukuyama, 1994, 1999; Landes, 2000; Pagden, 2008; Huntington, 1996). No obstante, si Barber habló de guerra entre Occidente y la *yihad,* Huntington distinguió ocho polos religiosos. En su opinión, aunque la civilización occidental es única, no es una civilización universal, por lo que concluyó que los occidentales deben aprender a negociar un orden mundial organizado sobre la base de las civilizaciones (Huntington, 1997:17-18). Esta idea sobre la existencia de una diversidad de sistemas culturales fue transformada en un enfrentamiento por los políticos, las corrientes de opinión y los grupos de presión que hablan de una incompatibilidad en-

tre el *Islam* y *Occidente*[44]. El terrorismo islamista, los regímenes represivos, los conflictos de Oriente medio y los temores nativistas ante la presencia musulmana en Europa (15 millones) han facilitado la divulgación de este nuevo orientalismo que ubica al mundo islámico en las antípodas de la civilización occidental. Cabe señalar que la China comunista no ha sido objeto de un ostracismo similar y que la referencia confucionista no se ha utilizado para explicar su crecimiento económico y su ausencia de democracia[45].

La idea de una humanidad dividida en grupos civilizatorios genera la imagen de un bloque islámico, como si existiese la entidad *Islam* no más de lo que existen las entidades *catolicismo, protestantismo, judaísmo* o *budismo.* El universo del Islam ha sido y sigue siendo múltiple. Se encuentra atravesado por corrientes rivales, conservadoras, secularizantes, contestatarias, radicales y modernas. Cabe destacar tres rasgos principales del mismo: la autoridad religiosa es frágil y cada fiel puede elegir su escuela religiosa; no existe, ni siquiera en el chiísmo, una institución que ostente un monopolio constatado de la interpretación doctrinal; la *unidad* del Islam obedece a cinco dogmas y algunos preceptos de culto. Asimismo, la encarnación de Dios en el universo humano o la idea de un intermediario humano entre Dios y los creyentes resultan inconcebibles, mientras que son fundamentales en el cristianismo. En cuanto a la idea de la *umma,* se trata de un mito persistente: el de unir a todos los musulmanes en una sola comunidad, como en los orígenes del Islam. Sin embargo, desde hace siglos los musulmanes se encuentran divididos por corrientes religiosas diversas, alineamientos nacionales, étnicos, tribales y, como cualquier otra población, por las diferencias de modo de vida, creencia, memoria y práctica religiosa. No obstante, un público no informado prefiere ver al *Islam* como un monolito antitético a su *mundo de progreso.* Desde el siglo XVII, según la interpretación ilus-

44 Recuérdese las declaraciones de Berlusconi sobre la superioridad cultural occidental en enero de 2002, así como las del Primer Ministro de Dinamarca, elegido en noviembre de 2001, y las de la dirigente de Partido del Pueblo Danés, Pia Kjaersgaard, quien declaró en la campaña electoral de noviembre de ese mismo año que los musulmanes socavaban la cohesión de la verdadera Dinamarca y sus valores fundamentales. Consiguió el 12% de los votos. También la declaración del gobierno británico, que aludió a la necesidad de ir más allá de los valores multiculturalistas para hablar de los *verdaderos valores británicos* (The Economist, 10 de noviembre de 2001).

45 Huntington (1996) hace referencia a ello.

trada[46], existe la idea de que es posible emancipar a los seres humanos a través de la razón, es decir, mediante un modo de pensamiento racional sustentado en avances científicos incesantes, en el crecimiento económico, la mejora de las formas de gobierno y un mayor grado de bienestar y moralidad. En el siglo XVIII~~,~~ se pensaba que el comercio traería la prosperidad, el acceso al saber y ~~a~~ la razón, y que ésta última aportaría un mayor grado de moralidad a gobernantes y gobernados. Desde la última posguerra hasta la década de 1980~~,~~ esta idea asumió frecuentemente la forma ideológica de la *modernización*. Según ésta, la aplicación de la ciencia y la técnica a la producción industrial llevaría a interpretar el mundo según una lógica causal-racional y a renunciar a las doctrinas escatológicas sobre una salvación divinamente prescrita, al igual que a la normatividad basada en historicidades particulares, las tradiciones.

Resulta ilusorio, sin embargo, definir la modernidad como una dinámica de afirmación de la racionalidad. El debate sobre sus defectos comenzó a finales del siglo XIX para continuar tras la Primera Guerra Mundial. Posteriormente se reanudó tras el Holocausto y experimentó un nuevo auge con la crítica postmodernista en la década de 1980. A la narración modernista sobre los avances constantes de la técnica, las formas de pensamiento, de gobierno y de gestión económica, se puede oponer los crímenes de los Estados, que han asesinado, al margen de las guerras internacionales, al 4% de su población en el siglo XIX y al 7% en el siglo XX (Simon y Moore, 2000: int.). Podemos recordar que los regímenes comunistas fueron agentes convencidos de esa visión positivista. Además, la ridiculización o la alabanza del progreso revelan una misma negación de la dominación política. El crecimiento económico, los inventos científicos y el cambio institucional no aportan progreso social, económico o político si no van acompañados de una autoridad política que tenga ese propósito. Tampoco se trata de juzgar una sociedad, una cultura, por el rasero de su capacidad de invención científica y de progreso, sino de analizar las relaciones de poder que inducen, hipotecan o instrumentalizan esa capacidad. El retroceso científico y económico del mundo árabe y del imperio otomano a partir del siglo XVI es un hecho que hay que analizar, no esencializarlo

46 Esta reconstrucción del Siglo de las Luces confiere una importancia determinante a la tesis de Condorcet de basar toda moral únicamente en la razón~~,~~ y omite la de filósofos como Voltaire y Locke, que conceden un valor a la función social y moral~~, a sus ojos,~~ de la religión.

para convertir al mundo islámico en un universo incapaz de abrazar la modernidad. Sin embargo, el orientalismo popular contemporáneo entiende que los fallos del progreso no son más que accidentes históricos y no límites inherentes a la modernidad. Su proyecto consiste en borrar del mapa histórico a una parte de la humanidad, supuestamente inadaptada a la modernidad. Numerosos estereotipos repetidos por los medios de comunicación y los debates públicos ilustran este orientalismo. Analizaremos aquí dos estereotipos centrales ~~que intentan demostrar~~ la incapacidad del *Islam* para abrazar la modernidad: el estatuto de inferioridad de las mujeres y la imposibilidad de institucionalizar la autoridad del Estado sobre la religión.

subir la línea posterior

El arcaísmo musulmán:
la autonomía individual de los musulmanes

Las mujeres musulmanas suelen ser descritas como víctimas de los hombres y, cuando afirman ser creyentes, como personas alienadas o enemigas políticas aliadas de los islamistas violentos (Delphy, 2006; Lorcerie, 2005; Scott, 2007). En Canadá~~,~~ estas imágenes son dominantes y ~~la~~ demostración ~~de ello ofrece~~ dos vertientes. Según la primera~~,~~ se atribuye a las mujeres musulmanas una ~~situación de~~ carencia de derechos, ignorancia y aislamiento. Esto se ejemplifica aduciendo los ejemplos de Afganistán, Arabia Saudí o Somalia. En la segunda versión se las ubica bajo la tutela de los hombres por la *ley islámica*. Estas dos *pruebas* permiten sacar conclusiones sobre la condición de las mujeres en sociedades tan diferentes como Indonesia, Turquía, Irán, Argelia y Afganistán. Con ello se reduce la diversidad de un universo de más de mil millones de personas a las formas más opresivas para la mujer que se ha conocido en la historia de los países musulmanes. Además, se ignora la diferencia entre las normas culturales y las normas islámicas, dejando sin definir lo que se entiende por *ley islámica*. Dada la ausencia de prácticas poligámicas y de brutalidad doméstica habitual entre las canadienses musulmanas, su victimización por los hombres y la religión se busca en las formas de vestir y, a falta de un uso frecuente del *burka*, del *chador* o del *niqab* ~~en Canadá~~, se alude al uso del pañuelo islámico *(hijab)*. En 2007 (Ennvironics Research Group-CBC) el 60% de las musulmanas canadienses afirmaba no portar ninguna prenda de vestir en

particular y el 72% de los musulmanes encuestados declaraba no sentirse molesto por el rol más moderno adoptado por las mujeres musulmanas en Canadá. Con todo, el estereotipo de la musulmana víctima fue omnipresente durante la controversia sobre la *sharia* que tuvo lugar en Ontario en los años 2004-2005. A causa de su fe religiosa y de las diferencias en su historia política, los inmigrantes de todas las confesiones ~~prefieren~~ que el Estado no intervenga en su vida privada, lo que no significa un maltrato a las mujeres y ~~a~~ los niños. Los musulmanes están muy apegados al uso de los preceptos islámicos para la resolución de ~~los~~ conflictos familiares (Inglehart, 2003). En 2007, el 53% de los musulmanes canadienses deseaba este tipo de soluciones, mientras que el 34% no lo deseaba, al igual que el 79% de los canadienses no musulmanes (Adams, 2009). En Ontario, desde 1991[47]~~,~~ resulta posible recurrir al arbitraje religioso de los conflictos familiares y comerciales, ~~algo~~ que es practicado por cristianos, ismailíes, ~~autóctonos~~ y judíos. En 2004, un grupo conservador que pretendía crear una instancia de arbitraje islámico en Canadá desató una lucha de influencias entre ~~las~~ distintas corrientes de esa religión. Una asociación feminista musulmana se opuso firmemente a la iniciativa, desatando con ello un acalorado debate mediático que fue rápidamente dominado por las corrientes feministas modernistas que deseaban *proteger* a las mujeres musulmanas. Durante el debate, los musulmanes fueron cursiva individuos premodernos dispuestos a imponer la sharia en Canadá (Zine, 2010). Del análisis de 108 artículos del *Toronto Star, The Globe and Mail* y el *National Post*~~,~~ se desprenden una imagen~~:~~ la de que el Islam restringe la capacidad de actuación de las mujeres, ya que las musulmanas serían víctimas *"con un margen de actuación restringido"* (Korteweg, 2008), y un omnipresente triángulo conceptual formado por *"(1) las mujeres musulmanas amenazadas, (2) los hombres musulmanes bárbaros y (3) los europeos (occidentales) civilizados"* (Razack, 2007: 5). Significativamente, los medios de comunicación cedieron en muy pocas ocasiones la palabra a las mujeres que habían participado en arbitrajes, mientras que una detractora de éstos, Homa Arjoman, ~~era~~ frecuentemente citada. Marion Boyd, nombrada por el gobierno de Ontario para estudiar las instancias de arbitraje, relata:

> *Hablamos con muchas mujeres. Incluso abrimos una línea telefónica anónima. No hemos oído a ninguna mujer quejarse de un laudo arbitral. Al contrario, muchas*

47 Y continúa siéndolo en determinadas condiciones desde 2006 (Cuttings,).

mujeres musulmanas deploran que se proyecte una imagen estereotipada de ellas, como si no estuviesen en condiciones de defenderse por sí solas (Gruda, 2004)

Según la visión feminista modernista, una mujer no puede ser agente de sus derechos y creyente a la vez y las musulmanas deben ser protegidas ~~por el Estado~~ de los hombres y de los religiosos. Esta visión reafirma la oposición modernidad/premodernidad (Razack, 2007: 29). Además, la utilización de la palabra *sharia* ilustra la conversión de una noción histórica en una categoría ideológica. En el discurso de personas hostiles al Islam~~,~~ el término *sharia* resuena como una fórmula mágica para evocar la barbarie, las mutilaciones físicas y la misoginia. Es la clave que desvela el retraso civilizatorio del mundo musulmán. Su realidad socio-política, histórica y contemporánea~~,~~ es ignorada. La *sharia* no es una ley divina, abstracta y dominante, sino una serie de principios morales, como los mandamientos prescritos en los textos cristianos o judaicos. No tiene una existencia propia ni tampoco es una ley estatal, de~~l~~ derecho positivo. Puede convertirse en ley estatal, y en este caso los principios que la definen varían de un Estado a otro. La *sharia* aplicada en Pakistán, Arabia Saudí, Somalia, Egipto, Marruecos o en las mediaciones de los imanes en Occidente~~,~~ difiere de un país a otro. La gama de sus interpretaciones va desde la brutalidad corporal a la imposición por los *Shariah Councils* británicos, en nombre de los derechos de las esposas, del divorcio a los maridos que lo rechazan. El estereotipo de la mujer musulmana víctima de los hombres o rebelde peligrosa refleja una visión despectiva, miserabilista y paternalista de ésta (Delphy, 2006), así como una ignorancia sobre la complejidad del Islam, los conflictos sobre la interpretación de la condición de las mujeres entre las escuelas religiosas y las luchas contra el rigorismo islamista emprendidas por las feministas musulmanas (Kandiyoti, 1991; Sahgal y Yuval-Davis, 1992; Abu-Lughod, 1998; Lamrabet, 2000, 2004; al-Hibri, 2000; Badran, 1995, 2001; Yegenoglu, 1998; Mernissi, 1994). Se omiten asimismo los sondeos de opinión en los países musulmanes, que reflejan un deseo de inclusión de las mujeres en la esfera pública y una sola diferencia notable con las sociedades occidentales: el puritanismo sexual (Inglehart, 2003). Ese estereotipo es eurocéntrico.

Desde una perspectiva normativa, Anne Phillips (2007: 34-37) ha propuesto la imposición de unos límites a todo sistema cultural: la protección de

los menores contra cualquier tipo de daño *(harm)*, la prohibición de toda forma de violencia física y mental y la igualdad entre mujeres y hombres, en el sentido de tener igualdad para elegir un modo de vida. Este último principio significa que una mujer puede pensar que igualdad no equivale a similitud, una representación que rechazan numerosas doctrinas feministas occidentales. Para Phillips, la autonomía individual es un valor preponderante y las elecciones que contravienen nuestras convicciones no pueden considerarse como decisiones de una víctima o fruto de una falsa conciencia. La libertad individual no conduce necesariamente a rechazar una creencia religiosa o a admitir la definición de la feminidad prevaleciente en Occidente. Según un estudio realizado en Montreal,

> *Las mujeres musulmanas reivindican la igualdad entre sexos en los ámbitos de la educación, el trabajo, la política y el contexto jurídico; se consideran iguales a sus cónyuges, si bien admiten no desempeñar el mismo rol. Los hombres son los proveedores, mientras que ellas tienen la responsabilidad del hogar. Consideran que hombres y mujeres son iguales en esta complementariedad* (Perreault, 2007)

Frente al etnocentrismo y el autoritarismo de las corrientes feministas que pretenden liberar a las musulmanas, algunas autoras han reconsiderado el concepto de capacidad de actuar *(agency)* y rechazan la imagen de la mujer musulmana como víctima de los hombres, de la religión o como una provocadora contra el orden occidental mediante los ~~signos~~ externos. Estas autoras insisten en el derecho de las musulmanas a desarrollar otros esquemas sobre los roles sexuales, a adueñarse de la fe religiosa (Mahmood, 2005) y a participar en el debate público. Hadj-Moussa (2004), Phillips (2007), Shachar (2001), Benhabib (2002), Razack (2007), Deveaux (2006), Malik (2009), Frazer (2009) y Bilge[48] (2010) desean otorgar a las musulmanas el estatus de agentes sociales de pleno derecho que merecen y proponen diversas vías para asegurar su participación en la definición del *problema* que supuestamente encarnan[49].

48 Que realiza un excelente análisis del debate feminista actual sobre el concepto inglés de *agency*.

49 Hay una descripción crítica de estas vías en Leah Bassel.

La invasión de la esfera pública por la religión

El segundo estereotipo difundido es el de que los musulmanes se niegan a privatizar su práctica religiosa, pues el *Islam* es incapaz de aceptar la primacía del poder político sobre el religioso. Recordemos que algunos Estados de sociedades musulmanas garantizan esta primacía (Túnez, Argelia, Turquía, Irán antes de 1979, Indonesia) y que el retroceso de la vía secular (Esposito y Tamimi, 2000) o el resurgimiento del Islam en el contexto político datan de los años 1970-80. En Canadá, esa supuesta incapacidad forma parte de los debates sobre la exhibición de signos religiosos en la esfera pública, el arbitraje religioso y la financiación de los colegios católicos. Según un análisis de los periódicos quebequenses durante la década de 1990, la *laicidad* fue un argumento central contra el uso del pañuelo islámico (Ciceri, 1998) y sigue siendo objeto de debate, tal y como ilustra este pasaje de un artículo:

> *El gobierno de Quebec debería adoptar una carta de secularidad que prohibiera a los funcionarios públicos mostrar cualquier tipo de expresión religiosa en el trabajo, ya sea un crucifijo alrededor del cuello o un turbante sij en la cabeza [..]. Un símbolo religioso es más que un símbolo. El hijab es algo más que un simple trozo de tela. Es un discurso. Y no creo que nadie que trabaje para y represente al Estado deba ser vehículo de ningún tipo de discurso religioso o político* (Guilbaut, 2008)

En 2007, al oponerse a la promesa del Partido Conservador de invertir 400 millones de dólares en la financiación de colegios religiosos (de todas las confesiones), el Partido Verde de Ontario propuso eliminar la financiación de los colegios católicos (Radio Canada, 2007). A principios de 2009 se produjo una condena más abierta de la religión en la esfera pública, cuando se colocaron carteles en los autobuses de Toronto donde se leía: *"Probablemente Dios no existe. Deja de preocuparte y disfruta de la vida"*. Una publicidad semejante por parte de la *Campaña canadiense autobús ateo* fue rechazada en Londres (Ontario) y en Ottawa, y dio lugar asimismo a un debate en Calgary. En octubre de ese mismo año, según un sondeo de Angus-Reid-*La Presse,* el 59% de los quebequenses deseaba la prohibición de los signos religiosos en los lugares públicos. Autorizar prácticas musulmanas en la esfera pública suponía el retorno del oscurantismo religioso.

Dos postulados subyacen a la evidencia de esta catástrofe anunciada. Uno es el carácter normativo atribuido a la secularización[50], es decir, la dinámica sociocultural que induce a los individuos a abandonar la fe religiosa. El otro es una definición mutilada, errónea, de una forma de separación entre los poderes político y religioso: la laicidad. Basándose en la convicción de que existe una continua evolución social hacia una mayor secularización, los defensores del paradigma modernista esperan la muerte de la religión, incapaz de mantenerse ante los avances de la ciencia y la democratización de la educación escolar. No obstante, aunque las iglesias cristianas fueron perdiendo influencia a lo largo del siglo XX, desde la década de los 90 la persistencia de la creencia religiosa y la reafirmación de las filiaciones confesionales como identidades sociales que exigen una participación en el espacio público constituyen un enorme desmentido del paradigma modernista. Ello ha agravado la hostilidad de los defensores de ese paradigma, especialmente cuando han sido socializados en sociedades históricamente católicas, donde el poder autoritario de la institución religiosa se opuso a la democratización de los derechos, de las diferentes opciones culturales y de la vida política.

La historia ha demostrado hasta qué punto es errónea la tesis modernista. La democracia y la difusión del saber no generan un retroceso en la creencia religiosa. Esta forma de evolución se ha dado en las sociedades del Norte y Occidente de Europa, pero no en Europa central y oriental, ni en los Estados Unidos y los países del Sur (Sadria, 2009). Samuel Eisenstadt (1999) habló de modernidades múltiples y llevó a cabo una revisión del paradigma. Las tradiciones comunitarias, religiosas y étnicas no se disuelven bajo el efecto de la democratización y de la expansión capitalista. Las tradiciones religiosas (cristianismo, budismo, sintoísmo, judaísmo, Islam, hinduismo) siguen siendo con frecuencia elementos definitorios de los Estados y las identidades nacionales (Hutchinson, 1996; Davie, 2000). Además, la secularización ha sufrido oscilaciones a lo largo de la historia (Martin, 1978) y, del mismo modo que la globalización económica no equivale a la diseminación universal de una única forma de capitalismo, tampoco existe

50 El término *secularización* designa históricamente la devolución de los bienes religiosos a las autoridades civiles. Su sentido actual es el retroceso de la religiosidad o, simplemente, de la práctica religiosa colectiva *(unchurching)* en el seno de una sociedad, según afirma José Casanova.

un modelo universal de secularización y de regulación constitucional de los vínculos entre Estado y religión. Cada sociedad supone una combinación específica de elementos religiosos y seculares (Spohn, 2003). Este último aspecto se encuentra en el centro de los argumentos que convierten al Islam en *el* símbolo del nefasto *retorno* de lo religioso a la esfera pública y que invocan la primacía del Estado sobre la religión y una laicidad a la francesa.

La neutralidad religiosa del Estado

La idea de una absoluta neutralidad religiosa del Estado es considerada ilusoria por numerosos especialistas. Independientemente de que siga unos principios anclados en una filosofía secular o religiosa, el Estado realiza siempre una elección[51] y no es neutral, salvo a los ojos de los ciudadanos que se identifican con esa elección (Rosenfeld, 2009). La construcción de los Estados modernos se basó en la primacía de lo político sobre lo religioso, lo que llevó a la instauración de diversos regímenes de relaciones entre Estado e iglesia. Durante los siglos XVIII y XIX, la primacía de lo político sobre lo religioso se convirtió en un principio fundamental de los Estados occidentales. Aun así, algunos de ellos han mantenido una identidad religiosa o una relación privilegiada con una o varias iglesias influyentes en su territorio. Esta relación respaldó la filosofía de la secularidad, que admitía un fin divino en el universo humano y natural y defendía una distinción entre el mundo temporal –histórico y político– y el mundo espiritual y religioso. Atendiendo a esta corriente de pensamiento, resultaba posible mantener una relación entre las instituciones estatales y religiosas, puesto que la normatividad religiosa constituiría un hecho positivo: la creencia y la práctica religiosas son hechos comunitarios que constituyen un modo de vida legítimo y socialmente útil que debe ser apoyado por el Estado. Sin embargo, en el siglo XVIII se consolidó otra filosofía distinta: el secularismo, que rechaza toda autoridad de la religión y las iglesias sobre el mundo temporal. El secularismo no condena la religión en sí misma, ni rechaza la coexistencia pacífica de lo secular con el cristianismo, si éste favorece el bien de todos, pero preconiza el reconocimiento por el Estado de una ética

51 Este aspecto es fundamental en los conflictos sobre la enseñanza del evolucionismo, del creacionismo y de un designio sobrenatural *(intelligent design)*.

independiente de toda trascendencia y no acepta ningún apoyo estatal a las instituciones religiosas.

El precepto de la primacía del Estado sobre el poder religioso se expresa de dos maneras que se oponen en un aspecto fundamental: la apreciación de la normatividad religiosa y la neutralidad del Estado. La neutralidad religiosa del Estado y el control del poder religioso por parte del Estado no son la misma cosa. Todos los Estados occidentales modernos controlan el poder de las instituciones religiosas en su territorio, pero no todos definen su neutralidad confesional, es decir, la protección de todas las orientaciones filosóficas, como una ausencia de vínculos entre el Estado y las instituciones religiosas. La libertad religiosa ha sido concebida como un derecho negativo o positivo. Como derecho negativo significa la prohibición de cualquier injerencia del Estado en la expresión de una creencia religiosa; como derecho positivo supone la protección estatal de la expresión y la práctica religiosa y el derecho a actuar en todos los ámbitos, privados y públicos, de acuerdo con los valores de esa fe. En consecuencia, el Estado debe asegurar la posibilidad de disponer de instituciones con las que poner en práctica esos valores: lugares de culto, red educativa, asociaciones benéficas, sociales y culturales, medios de comunicación, etc.

Los regímenes de secularidad

La filosofía de la secularidad convierte la libertad religiosa en un derecho positivo y define la creencia religiosa como una filosofía que abarca toda la vida del creyente, incluida su vida en sociedad. La idea de un ámbito de la vida en el que la religión no juegue un papel significativo le es ajena. Numerosos Estados europeos han desarrollado un régimen secular en el que las instituciones religiosas mantienen una influencia sobre la educación escolar, la enseñanza de la religión es obligatoria y está financiada con dinero público. Dependiendo del país, el Estado puede también financiar la remuneración de los ministros del culto, los gastos derivados del mismo, el mantenimiento de los edificios y las actividades sociales y benéficas de las iglesias, así como permitir la recaudación de impuestos por alguna de ellas y conceder exenciones fiscales (Christians, 2005). Más allá de estos rasgos, los regímenes seculares difieren entre sí.

a) Religiones nacionales.

Cuando una confesión mayoritaria ha contribuido a la construcción de la identidad nacional, el Estado *oficializa* esa religión, es decir, la reconoce como religión nacional y subvenciona sus instituciones, salvo en el caso inglés. El régimen de religión nacional más puro, y también el más anacrónico debido a su intolerancia, es el de la ortodoxia como religión de Estado en Grecia. La iglesia ortodoxa dirigió la revolución de 1821 contra el imperio otomano y la república griega fue fundada *en nombre de la Sagrada e indivisible Trinidad.* Iglesia y Estado, ortodoxia e identidad helena, se confunden. El artículo primero de la Constitución de 1975 afirma que la religión ortodoxa es la *religión dominante.* La bandera nacional incluye una cruz, los funcionarios y el presidente juran sobre la Biblia, los iconos adornan las administraciones públicas y ante el Primado de Grecia las religiones minoritarias no poseen ninguna personalidad jurídica. Los ateos y los no ortodoxos no pueden ser enterrados en los cementerios municipales y Grecia es el único país europeo donde no existe una sola mezquita[52]. Otro caso, ya pretérito, es el del catolicismo como religión de Estado en la España de Franco.

Las sociedades con una religión nacional han evolucionado de forma distinta. Hasta 1999, en Suecia, Noruega, Islandia y Dinamarca el luteranismo era la religión del Estado, al igual que lo es hoy en Finlandia, junto con la ortodoxa. En estos países, el funcionamiento de las organizaciones religiosas y las asignaturas de formación religiosa en los colegios están financiados con fondos públicos o con un impuesto recaudado entre los fieles (Finlandia). En Noruega y Dinamarca, el rey es el jefe de la iglesia. También lo es en Inglaterra y Escocia, donde la iglesia reformada es la oficial y la enseñanza de la religión es obligatoria en los colegios públicos, pero el Estado no financia las instituciones anglicanas. Todos estos Estados respetan los derechos de las minorías religiosas y Dinamarca se revela como el país de Europa donde los musulmanes pueden abrir con más facilidad escuelas islámicas[53] y donde las jueces y abogadas pueden llevar el velo en

52 Atenas cuenta con cerca de 60 salas de oración no legalizadas en los barrios donde viven musulmanes y hay abiertas aproximadamente otras 300 salas en el norte de Grecia, donde habita aún una minoría histórica turca.

53 La condición para crear un colegio es la demanda por un número suficiente de padres.

los tribunales. Los países con religión estatal católica son escasos: Andorra, Malta, el Vaticano y algunos cantones suizos.

b) Cultos reconocidos: los privilegios de las iglesias cristianas.

Hay Estados que desarrollan una colaboración, en ocasiones estrecha, con las iglesias cristianas. La igualdad de cultos no está reñida con el establecimiento de convenios entre el Estado y las comunidades religiosas, dado que estos acuerdos son en principio accesibles a todas las confesiones. En cualquier caso, los Estados otorgan a los cultos cristianos derechos especiales para asegurar la reproducción de instituciones consideradas esenciales para la vida de sus fieles, y a veces financian directamente estas instituciones (remuneración de los ministros del culto, construcción y mantenimiento de edificios). En Austria, España, Finlandia, Italia, Irlanda, Alemania, Polonia, Alsacia-Mosela, Portugal y Luxemburgo, la iglesia católica y otras las iglesias cristianas gozan de un estatus particular por medio de acuerdos o de concordatos. El Estado alemán es el ejemplo más completo de esta concesión de privilegios, importantes en este caso. En 1948, los aliados quisieron instaurar en Alemania un sistema escolar público secularizado, a lo que las iglesias se opusieron. La *Ley Fundamental* de la República Federal Alemana hace referencia a Dios: según su preámbulo, fue elaborada con conciencia de la *responsabilidad* del pueblo alemán *ante Dios y los hombres.* Las constituciones de sus Estados federados *(Länder)* citan, entre los objetivos de la enseñanza, el temor de Dios. La Ley garantiza la libertad religiosa, exige al Estado y sus agentes una actitud neutral en materia de religión y prescribe la responsabilidad del Estado de contribuir al desarrollo de las fuerzas libres de la sociedad civil, entre ellas las instituciones religiosas. Esta Ley define la neutralidad religiosa del Estado como la obligación de asegurar el desarrollo religioso y de cooperar con las iglesias en los ámbitos de interés común: social, médico, educativo y fiscal. La Ley estipula asimismo que la educación religiosa, competencia de los *Länder,* es obligatoria en los colegios públicos (artículo 7.3), salvo en los declarados laicos (ateos), y que su contenido y enseñanza están bajo el control de las iglesias. Los docentes, formados en universidades públicas, y en ocasiones no creyentes, reciben un mandato eclesiástico y en las clases (2-3 horas semanales) se abordan temas religiosos y sociales (medio ambiente, desarme, derechos humanos). Los padres o los

alumnos mayores de 14 años pueden rechazar estas clases y, en la mayoría de los *Länder,* los alumnos deben cursar en ese caso asignaturas de ética o de filosofía. La Ley fundamental garantiza el derecho a crear colegios privados con la aprobación de los Länder, así como el derecho a una enseñanza confesional (artículo 7.4). Además de los colegios públicos laicos y de los colegios privados, existen en Alemania tres tipos adicionales de colegios públicos dependiendo de la enseñanza religiosa impartida: católicos, evangelistas e interconfesionales, éstos últimos los más extendidos. Para ser reconocida como una institución que coopera con el Estado y obtener financiación para sus actividades, una comunidad religiosa debe tomar nota de los principios de la Ley fundamental y organizarse de manera estable y jerarquizada a fin de permitir la comunicación entre las autoridades públicas y sus responsables. Las comunidades con una visión atea del mundo y cuatro religiones, a saber, evangélica[54], católica, israelita (ortodoxos/conservadores) y ortodoxa, están reconocidas mediante concordatos y acuerdos agrupados bajo el término de régimen de cultos.

cursiva

En 1979, 1984 y 1994, el Estado español, que acababa de realizar su democratización en una sociedad en la que el movimiento anticlerical goza de gran fuerza, firmó en aras de la paz social unos acuerdos con la Santa Sede. En virtud de estos acuerdos, el Estado financia los docentes de enseñanza religiosa en los colegios públicos y en los colegios concertados, así como la restauración del patrimonio inmobiliario católico. En 1992, en atención a la histórica presencia musulmana en España, el Estado reconoció al Islam como la segunda religión en la sociedad española y diseñó el tratamiento más liberal para el mismo en Europa, algo que al final quedó sólo sobre el papel (Helly, 2005).

c) El pluralismo institucionalizado.

Los Países Bajos y Bélgica poseen un sistema de *pilares* confesionales. Un pilar es una comunidad de vida que sirve de base para diversos aspectos de la existencia de un individuo. Las iglesias protestantes y la católica han formado históricamente comunidades de este tipo y ofrecen a sus fieles partidos

54 Agrupa a las iglesias protestantes, luteranas, calvinistas y otras y a más del 90% (99% en 1948) de los alemanes.

políticos, sindicatos, hospitales, medios de comunicación, colegios, universidades y asociaciones. Durante el siglo XX, una serie de corrientes no religiosas (liberal, humanista, socialista) obtuvieron en estos dos países un estatuto similar al confesional, de manera que los Estados financian en parte el desarrollo de sus instituciones. Un caso ejemplar, hasta 1983, lo constituyen los Países Bajos. La Constitución holandesa de 1917 instituyó la igualdad entre los colegios públicos y cristianos, así como su total financiación pública. En 1920, el Acta sobre la educación primaria autorizó la creación de clases de religión cristiana en los colegios públicos, considerados neutrales, a petición de los padres. Las iglesias se encargan de las clases, de la contratación de los profesores y de la elaboración del material didáctico, y pueden recibir subvenciones a criterio de los municipios. En 1962, el Acta de financiación (pública) para la construcción de iglesias se refería a los lugares de culto de todas las confesiones. La corriente humanista y los *mahometanos* fueron equiparados a las iglesias. La primera construcción subvencionada de una mezquita en Holanda data de 1975, en Almelo. Los Países Bajos abandonaron el sistema de pilares durante las décadas de 1970-1980. Se abolió así la financiación pública para la construcción de lugares de culto (1982) y la remuneración de los ministros de la iglesia reformada (1981), dejando el mantenimiento de los lugares de culto a la discreción de los municipios (1983). La Constitución de 1983, en sus artículos 1 y 6, reafirma la libertad de religión y la igualdad de cultos y entre convicciones religiosas y profanas, dos principios que, junto con la separación de facto, que no constitucional, entre Estado e iglesia constituyen desde entonces el régimen holandés. Posteriormente se adoptaron múltiples acuerdos en nombre de la libertad y la igualdad religiosas[55]. Bél-

55 Respeto a las prescripciones alimentarias musulmanas, hindúes y judías en las fuerzas armadas (1981) y en las prisiones; reconocimiento de las fiestas religiosas y del viernes como jornada festiva para los musulmanes miembros de las fuerzas armadas (1981) y de la función pública (1988), pero no del sector privado, debido a la significación social tan diferente de los días festivos cristianos respetados por costumbre en toda la sociedad; respeto a los ritos funerarios (1982, 1991); inicio de un curso de formación de imanes (1983); inclusión de los musulmanes en los foros de debate entre el gobierno y los representantes de las confesiones del reino (1983); derecho a llevar el velo en el colegio, reafirmado por el Ministerio del Interior (1985); creación de la Fundación de difusión islámica y primeras emisiones musulmanas en las cadenas de televisión y radio públicas (1986); autorización, aplicable a discreción de los municipios, de las llamadas al rezo desde los minaretes (1987); presencia de imanes en los hospitales, las prisiones y el ejército y creación de la primera escuela musulmana (1988); penalización de la blasfemia contra el Islam (y otras religiones); clases de religión musulmana en los colegios (1989) en colaboración con la Federación Cultural Islámica; derecho a jurar sobre el Corán para los miembros de las fuerzas armadas (1994); codificación de la circuncisión en los hospitales (1995).

gica mantiene, por su parte, un sistema de siete pilares: catolicismo, protestantismo, judaísmo, Islam, anglicanismo, ortodoxia y comunidad filosófica no confesional.

d) Los regímenes de separación entre el Estado y la religión.

Existe otra concepción que niega la definición positiva de la libertad religiosa y convierte a la religión en una convicción y una conducta enteramente personales. Esta visión prescribe una separación absoluta entre el Estado y las instituciones religiosas: el Estado debe mantenerse separado de la esfera religiosa, no debe adoptar ninguna postura hostil ni favorable a una convicción filosófica, ni tampoco asumir ningún emblema religioso. Además, tiene que garantizar la libertad de expresión de todas las convicciones y la igualdad de culto. En este sentido, sus agentes deben respetar las creencias religiosas de los usuarios de los servicios públicos (Weil, 2009). Este régimen, denominado *laïc* en francés o *secular* en inglés, está ligado a la formación de Estados que rechazaron el recubrimiento eclesiástico del poder político (Estados Unidos, 1776; México, 1857, 1873; Turquía, 1924; Francia, 1946, 1958; Uruguay, 1964). Obedece a la idea de que todo ser humano es libre para decidir qué vida desea llevar basándose en sus propios valores y para oponerse a cualquier opinión, creencia o costumbre prescritas por una mayoría. Estos regímenes varían entre sí, puesto que su instauración fue una respuesta al poder de la iglesia católica (Europa, Latinoamérica), del Islam (Turquía) o a un conflicto entre iglesias cristianas (Estados Unidos). Vista la pluralidad religiosa de la sociedad civil, las instituciones estatales estadounidenses, entre ellas el Tribunal Supremo, encarnan mejor el régimen de separación que el país erigido en modelo del laicismo: Francia. En este último, una ley ordinaria de 1905 prohibió toda relación entre el Estado y las instituciones de culto. El término *laicidad* fue introducido en las Constituciones de 1946 y 1958[56]. El Estado francés contraviene el principio laico (Troper, 2009) con las exenciones tributarias a favor de los edificios y las asociaciones de culto, el mantenimiento de edificios de culto por los entes locales, el régimen de cultos reconocidos en Alsacia-Mosela, las costumbres en los Territorios de Ultramar (la poliga-

56 La fecha de nacimiento de la laicidad es objeto de debate (Lalouette, 2007), al igual que su contenido, que el Consejo constitucional evita precisar.

mia en Mayotte), la financiación desde 1959 del sector escolar católico y su activismo con vistas a la formación de una instancia nacional musulmana desde 1989 (fundada finalmente en 2003). El Estado francés no es en absoluto ejemplar con respecto a la laicidad, ya que no respeta una separación estricta entre Estado y religión (Woehrling, 1998: 40-43). Además, la neutralidad laica no significa que el Estado se declare incompetente o indiferente cuando se niegan la libertad y la igualdad religiosas: *"la separación completa entre el Estado y las iglesias no se correspondería con el Estado de derecho"* (Woerhling, idem: 43). Por respeto a la libertad religiosa se han creado capellanías religiosas en los colegios e institutos públicos, en los hospitales, en el ejército y en las prisiones, se organizan sacrificios rituales de animales y se fomenta el recurso a arrendamientos enfitéuticos[57] para facilitar la construcción de mezquitas, dados los escasos recursos financieros de los musulmanes.

Canadá, Québec ¿Estados laicos?

El régimen canadiense se asemeja al régimen de los Estados que conceden privilegios a las iglesias cristianas. Debido al distinto momento de adhesión de las provincias a la confederación canadiense, este régimen constituye una constelación de diversos sistemas escolares públicos y confesionales de filiación protestante, católica o neutral. El régimen canadiense muestra las siguientes características:

- Protección de la libertad de conciencia y de religión, renovada en 1982 por la Carta Canadiense de Derechos y Libertades (art. 2).

- Definición por el Tribunal Supremo de la libertad religiosa como libertad de creer y de no creer, lo que condujo a la prohibición de algunas prácticas vinculadas a las religiones cristianas: el rezo en los colegios públicos (Ontario, Manitoba, Saskatchewan); abolición por el Tribunal Supremo de la prohibición de trabajar en domingo (R. V. Big M Drug Mart, 1985).

57 Contratos de larga duración, en este caso 99 años, que conceden el disfrute de un edificio o de un terreno a cambio de una renta anual (reducida en este caso).

– Indefinición de la religión, al no reconocerse el Estado competente para determinar lo que es un dogma reconocido y aceptable. Esto obliga a los tribunales a decidir si una ley afecta a la religión o no.

– Ausencia de mención sobre la separación entre Estado e Iglesia en la Constitución de 1982, cuya proclamación comienza con estas palabras *"En el año del Señor.."* y cuyo preámbulo declara: *"En vista de que Canadá se fundó sobre principios que reconocen la supremacía de Dios y la primacía del derecho"*. No obstante, el Tribunal Supremo no ha invocado nunca la supremacía de Dios en sus sentencias y se mantiene una distancia entre los poderes legislativos, los gobiernos y la esfera religiosa, como demuestra la secularización de los colegios públicos de Quebec en 1998, que no suscitó ningún debate en los Comunes y ninguna declaración polémica del gobierno federal.

– Imprecisión de las competencias legislativas y del reparto de atribuciones entre la federación y las provincias en materia de religión, aunque en materia penal los tribunales han juzgado todas las leyes relativas a la religión como competencia del parlamento federal (Cotler, 1982: 239, 249, 254).

– En 1867, año de la confederación, se quiso para Canadá una educación pública universal, obligatoria, religiosa y moral, es decir, cristiana. El sistema público se fundó como sistema protestante, otorgándose un estatus privilegiado a protestantes y católicos para proteger su vida religiosa colectiva: por ejemplo, el derecho a tener colegios religiosos (artículo 93). La Carta de Derechos y Libertades ratifica ese privilegio (artículo 29).

– Financiación pública, parcial, de los colegios religiosos privados en Alberta, Columbia Británica, Quebec, Ontario y Terranova, a condición de que respeten las normas de los programas de educación pública. No se permite la financiación pública del sector privado, ya sea confesional o no, en las provincias marítimas (Menéndez, 1996: ~~págs.~~ 65-68).

– Educación religiosa permitida en los colegios públicos, aunque escasamente presente, dada la secularización del sector escolar público. En Alberta, una ley sobre los colegios *(School Act)* de 1988 estipula: *"Si un*

consejo directivo determina que hay suficiente demanda para un programa alternativo concreto, el consejo directivo podrá ofrecer dicho programa a aquellos alumnos cuyos padres les hayan matriculado en el programa"; "'programa alternativo' significa un programa educativo que confiera relevancia a una lengua, cultura, religión o asignatura en particular". Esto permite crear programas de fundamento religioso financiados y administrados por el sector escolar público.

– Exoneración de impuestos a los grupos religiosos; exención de tasas municipales, escolares y de venta de edificios religiosos; aplicación de impuestos mínimos al salario de los religiosos.

– No injerencia del Estado en la organización institucional de las minorías religiosas.

– Un rasgo muy particular en lo que respecta a la expresión individual de la filiación y la creencia religiosa: los creyentes pueden padecer una discriminación indirecta por el hecho de serlo. En una sentencia de 1985 (Comisión de Ontario para los derechos humanos v. Simpson Sears Ltd [1985]2 R.C.S.536), el Tribunal Supremo creó la obligación del acomodo razonable. La causa enfrentaba a una empleada adventista del séptimo día, que exigía mantener su puesto de trabajo a jornada completa y no trabajar durante el *sabbat*, y a su empleador, que rechazaba tal demanda. El Tribunal estimó que un acomodo debía reducir la discriminación que sufría la empleada por su confesión y que la solución debía ser razonable, esto es, que no se podía imponer ninguna restricción excesiva al empleador (coste financiero excesivo, inconvenientes importantes, reducción de normas de seguridad, vulneración de los derechos de otros empleados y de los convenios colectivos). El Tribunal estimó que el horario laboral se podía acomodar. El espíritu de esta sentencia se aplica a otros aspectos del empleo y a otros ámbitos, como la oferta de servicios y bienes privados o públicos. Se han aprobado numerosos acomodos razonables en Canadá desde 1985[58]. Uno de

58 Algunos ejemplos en Quebec: en el Hospital infantil de Montreal, la habilitación de una puerta de entrada accionada manualmente para permitir a los judíos hasídicos visitar a los enfermos en el día del sabbat; en los colegios públicos, creación de una jornada pedagógica movible para que los niños de las religiones ortodoxa, copta y católica puedan celebrar el Día de de Pascua en su fecha respectiva; evitar la interrupción de los servicios públicos en el barrio chino durante el Año Nuevo chino; más recientemente, en el hospital Laval en

los más importantes para la definición del régimen de neutralidad religiosa permite a un agente del Estado portar un signo religioso (turbante sij autorizado en la Gendarmería Real, Grant v. Canada (A.G.), [1995] 1 F.C.158). En otros países también existe, con el nombre de *arreglos,* la adaptación de prácticas mayoritarias discriminatorias para las minorías religiosas, aunque no está prescrita legalmente.

subir la línea posterior

El ultralaicismo contra el "Islam", la libertad religiosa y los jueces

Muchos canadienses se declaran confusos ~~en la definición de~~ las relaciones entre Estado y religión. Según un sondeo realizado en 2007 (Jedwab, 2007), *"Numerosos canadienses creen que el mejor modo de evitar satisfacer las necesidades particulares de las minorías religiosas es separar iglesia y Estado"*. Según esta mayoría, la neutralidad religiosa del Estado permitiría ignorar el derecho a la igualdad y la libertad religiosa de las minorías. En cuanto a los quebequenses, según un sondeo realizado por Léger en 2007 (Giroux, 2007), el 37% de los francófonos y el 17% de los anglófonos opinaba que el Tribunal Supremo iba demasiado lejos en lo relativo a la protección de las minorías religiosas y, según un sondeo de CROP *(L'Actualité,* 1 diciembre 2009), la mayoría de los encuestados creía que Quebec era un Estado laico. En *L'Actualité* (Vive le Quebec laïque, 1 diciembre 2009: 28) se aludía a Alemania, emblema de Estado secular ligado a una religión oficial, como un país laico debido a una confusión entre régimen laico y primacía de lo político sobre lo religioso. Todos los Estados occidentales, plurales, laicos, de concordato o de religión oficial, controlan las instituciones religiosas. Sin embargo, algunas élites y políticos con un déficit de influencia e imbuidos del postulado modernista antirreligioso manipulan la idea de un muro infranqueable entre Estado y religión. Una corriente de opinión identificada por Milot (2009) y bastante popular durante las audiencias públicas de la Comisión Bouchard-Taylor, pretende purificar la *laicidad* quebequesa, hacerla más estricta, codificando, cuando no anulando, la expresión religiosa en los lugares públicos. Esta corriente deforma el principio laico para

2006-2007, la evitación de transfusiones sanguíneas a los Testigos de Jehová, la retirada del cerdo en la dieta de los judíos y la presencia del cónyuge en los exámenes médicos a mujeres musulmanas.

convertirlo en ateismo de Estado. Ese principio no significa que la escuela sea un lugar donde se aprende a rechazar la religión o que las personas no puedan manifestar sus convicciones religiosas en público. La ley francesa de 2004, que prohibía el uso de símbolos religiosos ostensibles por alumnos y alumnas de colegios públicos, solo ha podido faltar a la norma laica en nombre de la seguridad (la lucha contra los islamistas en la escuela) y la protección de los menores[59].

La exigencia de una pureza religiosa al Estado quebequés no constituye más que la cara oculta del deseo de negar la libertad religiosa a las minorías. Esta situación se da en Francia, donde en ocasiones se exige un laicismo *estricto* en nombre de la excepcionalidad normativa de la doctrina republicana[60]. El respeto de los derechos, entre ellos el de libertad religiosa, no es una categoría de pensamiento en esta corriente de la opinión francófona transatlántica, alimentada por un legado dogmático de anticlericalismo. Los partidarios de un laicismo transformado en intolerancia[61] defienden un Estado que discipline la religión y se oponga a posibles evoluciones sociales, como el *retorno* de la superstición religiosa, el retroceso de la secularización, la reintroducción de la dominación masculina, la desnaturalización de la cultura nacional, la alteración, cuando no la ruptura, de la armonía social, etc. Con todo, cabe preguntarse si la Francia laica está más secularizada, menos *invadida* por la religión, que otras sociedades europeas. Las sociedades con un régimen religioso nacional o de cooperación con las iglesias (Gran Bretaña, Suecia, Alemania) presentan un alto porcentaje de no practicantes. Por otro lado, Estados Unidos, el régimen de separación entre Estado y religión por excelencia, es la sociedad más religiosa de Occidente. ¿Garantiza Francia más igualdad para las mujeres que los Estados vinculados a iglesias? Noruega, Dinamarca, Finlandia, Estados con una religión nacional, son los países más avanzados en términos

59 La lógica se aplica también a las mujeres adultas. En 2010 se denegó la ciudadanía a un hombre que había impuesto a su esposa el uso del *burka* (http://www.earthtimes.org/articles/show/307138,france-to-refuse-citizenship-to-men-who-make-wives-wear-burqas.html).

60 La búsqueda de la excepcionalidad es un rasgo de los Estados republicanos modernos que, desprovistos de legitimidad cultural y religiosa, solo pueden invocar su régimen político para hacerse valer en el contexto interno e internacional. La extrema izquierda, no republicana, se posiciona de otra forma: http://www.lefigaro.fr/politique/2010/02/02/01002-20100202ARTFIG00688-le-npa-presente-une-candidate-voilee-.php

61 Lo que J. Baubérot (2006) califica de integrismo republicano.

de libertad de costumbres e igualdad de la mujer; e Islandia legalizó el aborto ya en 1935.

La intención de los ultralaicistas es poner en tela de juicio la legitimidad de la libertad religiosa y, en última instancia, la de los responsables de su protección, los jueces. En Canadá existe un discurso que dirige su animosidad contra los jueces, criticados abiertamente, por ejemplo, por algunos participantes en las audiencias públicas de la Comisión Bouchard-Taylor. Esta corriente de opinión cuestiona el poder judicial y las Cartas de derechos y libertades en nombre de una soberanía popular que, a menudo, corresponde a una mayoría cultural:

> *¿Por qué ha de obligarse a la mayoría de la población a vivir en el temor y la confusión en nombre de libertades consideradas fundamentales? La democracia quiere que la mayoría se pronuncie. Que los políticos pregunten a los canadienses qué piensan de los pañuelos y los kirpanes, y que adopten leyes en consecuencia* (lector de *L'Actualité,* 1 octubre 2006).

Conclusión

Los musulmanes suscitan la hostilidad de los [illegible]gma modernista y de una soberanía popular que es[illegible]nsti-tucional. Recurriendo a mezcolanzas, mostra[illegible]d de ignorancia y simplificando en exceso los hechos históricos, tales grupos construyen imaginarios al servicio de sus convicciones e intereses (medios de comunicación, políticos, élites y corrientes de pensamiento con influencia en declive). Al hacerlo, cierran la puerta a cualquier debate sobre el carácter a veces parcial de los regímenes seculares (Asad, 2003; Mancini, 2009), sobre la inevitabilidad de la discrepancia y el conflicto en democracia y sobre los modos de regulación democrática del pluralismo cultural y religioso.

mover aquí el texto resaltado y entre paréntesis

REFERENCIAS

Adams, M. (2007). Canadians support diversity and immigrants. *Windsor Star.*

Abu-Lughod, L. (1998). *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East.* Princeton, Princeton University Press.

Al-Hibri, A. (2000). An Introduction to Muslim Women's Rights, en Gisela Webb (ed.). *Windows of Faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America.* Nueva York, Syracuse University Press, pp. 51-71

Arcand, S., Helly, D. et al. (2009). Insertion professionnelle d'immigrants récents et réseaux sociaux: les Maghrébins à Montréal et Sherbrooke. *Cahiers canadiens de sociologie,* 34, págs. 373-402.

Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Badran, M. (2001). Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism. *Journal of Women's History,* 13 (1): págs. 47–52.

Baklinski, T. (2009). Atheist Ads for London. Consultado el 27 de febrero desde LifeSiteNews.com. www.lifesitenews.com/ldn/printerfriendly.html?articleid=09022706

Barber, B. R. (1996). *Djihad versus McWorld. París,* Desclée de Brouwer.

Bassel, L. (2008). *From Refugee Woman to Citizen: The Politics of Integration in France and Canada.* Oxford: Oxford University Press.

Baubérot, J. (2000). *Histoire de la laïcité française.* París, PUF.

Benfey, C. (2010). The Age of Teddy. *The New York Review of Books.*

Bernstein, R. (2009). *The East, the West, and Sex: A History of Erotic Encounters.* Nueva York: Knopf.

Bilge, S. (2010). Beyond Subordination vs Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women. *Journal of Intercultural Studies,* 31 (1): ~~págs.~~ 9-28.

Boyd, M. (2004). *Report* on Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion. Toronto, Ontario.

Bruinsma, F. y de Blois, M. (2007). Pluralism in the Netherlands and laïcité in France: the Islamic Challenge at a Symbolic Level. En Bruinsma, F. y Nelken, D. (eds). *Explorations in Legal Cultures.* Reed, Business BV.

Buruma & Margalit. (2004). *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies.* Nueva York, Penguin Books.

Canwest News Service. (2008). Quebec feminist blasts her peers. Consultado el 6 de noviembre desde www.canada.com/windsorstar/news/story.html?id=351d72af-df31-4282-9695-ea63834513a9

Chakrabarty, D. (2000). *Provincialising Europe: Post-Colonial Thought and Historical Difference.* Princeton: Princeton University Press.

Christians, L.-L. (2005). Les systèmes électifs de financement des cultes en Europe. En Husson, J.-F. (dir.), *Le Financement des cultes et de la laïcité: comparaison internationale et perspectives.* Namur, Les Éditions namuroises~~, págs.~~ 61-72.

Cicéri, C. (1998). *Le foulard Islamique à l'école publique: analyse comparée du débat dans la presse française et québécoise francophone (1994-95).* Montreal: Immigration et Métropoles.

Cole, M. (2009). A Plethora of 'suitable enemies': British racism at the dawn of the twenty-first century. *Ethnic and Racial Studies*, 32 (9), ~~págs.~~ 1671-1685.

G. Bouchard & C. Taylor (co-présidents) (2008). *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation.* Québec, La Commission. www.accommodements.qc.ca

Cotler, I. (1982). Liberté de réunion, d'association, de conscience et de religion. En Beaudoin, G.-A. y Tarnopolski, W. S. (dir.). *La Charte canadienne des droits et libertés.* Montréal, Coéditions Wilson & Lafleur/SOREJ, ~~págs.~~ 158-270

Curtis, M. (2009). *Orientalism and Islam.* Cambridge, Cambridge University Press.

Davie, G. (2000). *Religion in Modern Europe.* Oxford, Oxford University Press.

Delphy, C. (2006). Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme. En *Nouvelles Questions Féministes*, 25 (1): ~~págs.~~ 59-83.

Dermigny, L. (1964). *La Chine et l'Occident. Le commerce à Canton au XVIIIe siècle.* París, SEVPEN.

Deveaux, M. (2006). *Gender and Justice in Multicultural Liberal States.* Oxford, Oxford University Press.

Esposito, J. y Tamimi, A. (2000). *Islam and Secularism in the Middle East.* New York, New York University Press.

Eisenstadt, S. (1999). *The Paradoxes of Democracy.* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Frazer, N. (2009). *Scales of Justice.* New York, Columbia University Press.

Fukuyama, F. (1994). *La Fin de l'histoire.* París, Flammarion.

Geddes, J. (2009). What Canadian Think of Sikhs, Jews, Christians, Muslims. En *Macleans,* 28 de abril.

Giroux, R. (2007). Les Canadiens refusent le kirpan à l'école. En *Le Soleil,* 1 de febrero~~, pág.~~ 7.

Goody, J. (1999). *L'Orient en Occident.* París, Le Seuil.

Gray, J. (2000). *Two Faces of Liberalism.* Nueva York, The New York Press.

Greenawalt, K. (2009). Secularism, Religion, and Liberal Democracy in the United States. En *Cardozo Law Review,* 30 (6)~~, págs.~~ 2383-2400.

Gruda, A. (2004). Oui aux tribunaux Islamiques. En *La Presse,* 20 de diciembre.

Hadj-Moussa, R. (2004). Femmes musulmanes au Canada: altérité, paroles et politiques de l'action, *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie* 41 (4)~~, págs.~~ 397-418.

Helly, D. (2002). Occidentalisme et Islamisme: leçons de guerres culturelles pour la recherche. En Renaud, J. et al. (dir.). *Les Relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001.* Montreal, Presses de l'Université de Montréal~~. págs.~~ 229-252.

Huntington, S. P. (1997). *Le Choc des civilisations.* París, Odile Jacob.

Hutchinson, J. (1996). *Modern Nationalism.* Londres, Routledge.

Inglehart, R. (2003). *Islam, Gender, Culture and Democracy: Findings from the World Values Survey and the European Values Survey.* Universidad de Michigan, Sitter Publications.

Jedwab, J. (2007). *Canadian Separatists Value Accommodation of Religious Minorities: Exploring the Relationship between Church-State Separation and Reasonable Accommodation.* Montreal, Association of Canadian Studies.

Kandiyoti, D. (1991). *Women, Islam and the State.* Filadelfia, Temple University Press.

Korteweg, A. (2008). The Sharia Debate in Ontario: Gender, Islam, and Representations of Muslim Women's Agency. En *Gender & Society*, 22 (4), págs. 434-454.

Kosmin, B. y Keysar, A. (2007). *Secularism & Secularity: Contemporary International perspectives.* Hartford, CT, Institute for the Study of Secularism in Society and Culture.

Laghi, B. (2008). Canada coddles minorities. Poll reveals deeply divided attitudes toward immigrants. En *The Globe and Mail*, 17 de abril.

Lalouette, J. (2007). Controversie francesi intorno alla laicita. En *Contemporanea*, 4, págs. 663-669.

Lamrabet, A. (2004). *Aicha, épouse du Prophète, ou l'Islam au féminin.* Lyón, Tawhid.

Landes, D. (2000). Pourquoi des riches? Pourquoi des pauvres? París, Albin Michel.

Lewis, B. (1990). The Roots of Muslim Rage. Why so many Muslims deeply resent the West, and why their bitterness will not easily be mollified. En *The Atlantic Monthly*, 266 (3), págs. 47-60.

Lorcerie, F. (2005). L*a Politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe.* París, L'Harmattan.

MacFie, A. L. (2002). *Orientalism.* Londres, Longman.

Makdisi, S. y Nussbaum, F. (2008). *'The Arabian Nights' in Historical Context: Between East and West.* Oxford, Oxford University Press.

Malik, M. (2009). Feminism and its 'Other': Female Autonomy in an Age of 'Difference'. En *Cardozo Law Review*, 30 (6), págs. 2613-2628.

Mahmood, S. (2005). *The Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton, Princeton University Press.

Mancini, S. (2009). The Power of Symbols and Symbols as Power: Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence. En *Cardozo Law Review,* 30 (6), págs. 26629-2698.

Martin, D. (1978). *A General Theory of Secularization.* Nueva York, Harper Colophon Books.

McAndrew, M. (dir.) y Oueslati, B. (2007). Le traitement de l'Islam dans les manuels scolaires du niveau secondaire, Quebec et Ontario. En *Canadian Ethnic Studies,* 39 (3), págs. 173-188.

Menendez, S. (1996). *Church and State in Canada.* Amherst, Nueva York, Prometheus Books.

Mernissi, F. (2001). *Le Harem et l'Occident.* París, Albin Michel.

Milot, M. (2009). L'émergence de la notion de laïcité au Quebec. Résistances, polysémie et instrumentalisation. En Eid, P., Bosset, P., Milot, M. y Lebel-Grenier, S. (dir.). *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne: Un équilibre en tension.* Quebec, PUL, págs. 20-38

Moir, J. (1967). *Church and State in Canada.* Toronto: McClelland and Stewart.

Motha, S. (2007). Veiled Women and the Affect of Religion in Democrac. En *Journal of Law and Society,* 34 (1), March 2007, págs. 139-162.

National Post. (2007). Reasonable (hemline) accommodation. Consultado el 22 de noviembre, www.canada.com/nationalpost/story.html?id=1b9af4d5-a6d1-41bf-b7c0-57e1d7839d8d

Neiman, S. (2008). *Moral Clarity: A Guide for Grown-Up Idealists.* Nueva York, Harcourt.

Pagden, A. (2008). *Worlds at War: The 2,500-Year Struggle between East and West.* New York, Random House.

Perreault, L.-J. (2007). *Féministes, les femmes voilées de Montréal?* En La Presse, 12 de mayo.

Phillips, A. (2007). *Multiculturalism without Culture.* Princeton, Princeton University Press.

Radio Canada. (2007). Les verts veulent une éducation laïque. Consultado el 20 de agosto, www.radio-canada.ca/regions/Ontario/2007/08/20/004-vert-education.shtml.

Razack, S. H. (2007). The "Sharia Law Debate" in Ontario: The Modernity / Pre modernity distinction in Legal Efforts to Protect Women from Culture. En *Feminist Legal Studies,* 15: ~~págs.~~ 3-32.

Reiss, T. (2005). T*he Orientalist: Solving the Mystery of a Strange and Dangerous Life.* New York, Random House.

Rosenfled, M. (2009). Constitutionalism and Secularism in an Age of Religious Revival. En *Cardozo Law Review,* 30 (6), introductión.

Sadria, M. (2009). *Multiple Modernities in Muslim Societies.* Londres, IB Tauris.

Sahgal, G. y Yuval-Davis, N. (1992). *Refusing Holy Orders. Women and Fundamentalism in Britain.* London, Virago Press.

Scott, J. W. (2007). *The Politics of the Veil.* Princeton, Princeton University Press.

Shachar, A. (2001). *Multicultural Juridictions: Cultural Diffrences and Women's Rights.* Cambridge, Cambridge University Press.

Simon, J. y Moore, S. (2000). I*t is Getting Better All the Time, 101 Greatest Trends of The Last 100 Year.* Natl Book Network.

Spohn, W. (2003). Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective. En *Current Sociology,* 51~~, págs.~~ 265-286.

The Economist. (2009). Onwards and upwards. 19 de diciembre: ~~págs.~~ 37-40.

The Globe and Mail. (2007). A bad bill on veils. 30 de octubre: A24.

Troper, M. (2009). Sovereignty and Laïcité. En *Cardozo Law Review* 30, (6)~~, págs.~~ 2561-2574.

Turner, B. (1978). *Marx and the End of Orientalism*. London, Allen and Unwin.

Weil, P. (2009). Why the French Laïcité is Liberal. En *Cardozo Law Review,* 30 (6)~~, págs.~~ 2699-.

Woehrling, J.-M. (1998). Réflexions sur le principe de la neutralité de l'État en matière religieuse et sa mise en œuvre en droit français. En *Archives des Sciences Sociales des Religions,* 101, ene.-mar~~, págs.~~ 31-52.

Yegenoglu, M. (1998). *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge, Cambridge University Press.

Zine, J. (2009). Negotiating Religion and the Secular State: Muslim Women and Shariah Law Tribunals in Ontario. In *American Academy of Religion Congress,* Montreal, Canada, 8 November, 2009.

ENTRE EL CREDO Y LA LEY
MINORÍAS ETNO-RELIGIOSAS Y FENÓMENOS DE PLURALISMO JURÍDICO

Francisco Colom González[62]

sustituir por símbolo de llamada y reiniciar las notas desde 1

La tendencia generalizada a la privatización de las funciones del Estado y el recurso creciente a formas alternativas o paralegales de resolución de conflictos han abierto un capítulo novedoso en la gestión de las relaciones interculturales en las sociedades contemporáneas. Se trata de los fenómenos de pluralismo jurídico de base *identitaria* (Gaudreault-DesBiens, 2006), esto es, experiencias ligadas a las demandas de autorregulación y reconocimiento jurídico formuladas por algunas minorías étnicas y religiosas. Estas reivindicaciones no sólo cuestionan el monopolio estatal del derecho y las reglas convencionales de su interpretación sino que entrañan, además, serias dificultades normativas en lo que atañe a sus garantías formales y materiales. Desde una perspectiva histórica, el tránsito desde el derecho natural al derecho positivo supuso la secularización de los criterios últimos de validez jurídica y la imposición de una racionalidad formal a sus normas. Este proceso de racionalización es el que subyace a la añeja noción del *imperio de la ley*. La expresión, en su versión original inglesa *(the rule of law)*, aludía al hecho de que nadie está por encima de la ley ni puede ser castigado al margen de ella. Como tal quedó recogida de forma emblemática en la cláusula de la Magna Carta que afirmaba:

> *"No free man shall be seized or imprisoned, or stripped of his rights or possessions, or outlawed or exiled. Nor will we proceed with force against him, except by the lawful judgement of his equals or by the law of the land. To no one will we sell, to no one deny or delay right or justice"*

62 **Francisco Colom González** es Profesor de investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Ciencias Humanas y Sociales.

Su correlato histórico lo constituyó la incipiente aparición en la Europa medieval de unos sistemas políticos basados en el control institucional del poder monárquico y en los derechos individuales estatutariamente recogidos. El núcleo normativo de esta idea se corresponde a grandes rasgos con una doctrina jurídica más moderna de origen germánico, la del Estado de derecho *(Rechtsstaat),* que supedita el ejercicio del poder soberano a un ordenamiento jurídico formal. Las nociones iusfilosóficas que le subyacen son las de la unidad y unicidad de la autoridad jurídica, la cohesión espacial de su ámbito de aplicación y la jerarquización interna de su estructura de normas. Esta concepción positivista del derecho, calificada por algunos de *ideología del centralismo jurídico* (Griffiths, 1986), ha sido hegemónica hasta nuestros días y mantiene al Estado como presupuesto político de su existencia. Como ha señalado el jurista alemán Klaus Günther,

> *"La mayoría de los debates académicos y políticos sobre el derecho se guían todavía por el concepto de un orden legal nacional, con un poder legislativo centralizado y públicamente legitimado, un poder ejecutivo sometido a la ley y responsable ante el pueblo soberano y una judicatura relativamente autónoma frente a ambos, pero comprometida con la gestión de un sistema legal coherentemente ordenado y el monopolio estatal de la violencia"* (Günther, 2001: 539)

Lo cierto es que la evolución histórica ha restado plausibilidad a tales supuestos. La creciente globalización de los procesos legislativos ha provocado una proliferación de los actores jurídicos y de las fuentes de autoridad normativa. En estas circunstancias, el concepto uniforme del derecho difícilmente puede mantenerse:

> *"El modelo positivista de un sistema lógicamente ordenado y jerárquicamente diferenciado de normas primarias y secundarias, que mantienen un punto de referencia unitario en una norma fundamental o en unas reglas de reconocimiento, se transforma en una pluralidad de regímenes jurídicos. Frente al 'hecho del pluralismo jurídico' la ficción unitaria del sistema legal parece disolverse"* (Günther, 2001: 541)

El lugar de una legislación política y socialmente ~~generalizadora~~ estaría siendo ocupado cada vez más por *"áreas fragmentadas de autoregulación practicadas por actores generadores de normas que se han dado ese poder a sí mismos y promulgan leyes con distinto grado de generalidad y alcance"* (Günther, 2001: 541). El

pluralismo jurídico puede interpretarse, pues, como un mero dato social o como una corriente en la teoría legal contemporánea. En el primer sentido se refiere a la inexistencia de una fuente única y homogénea de autoridad jurídica en una sociedad concreta, ya sea por la incapacidad política del Estado para imponerla –como es el caso de numerosos países en desarrollo o con un pasado de colonización, donde el derecho local de algunas minorías ~~indígenas~~ sobrevive marginalmente junto al derecho estatal moderno– o por la coexistencia organizada de dos o más sistemas jurídicos –como en Canadá, donde el derecho común de origen británico y el derecho civil de origen francés conviven sobre un principio territorial, o en numerosos países musulmanes, donde existe una articulación jurisdiccional entre jurisprudencia islámica *(fiqh)* y derecho positivo (Dupret, Berger, Al-Zwaini, 1999). El grado en que los distintos órdenes legales pueden llegar a reconocerse entre sí es variable y depende de múltiples circunstancias. Como perspectiva teórica, sin embargo, el pluralismo jurídico va más allá de esa mera constatación empírica para asumir la simultaneidad, el entrecruzamiento y el carácter a menudo contradictorio de las diversas legitimaciones que subyacen a las normas legales. La dificultad de este enfoque, más que en la identificación de los distintos órdenes jurídicos, estriba en la capacidad para trazar las complejas y cambiantes relaciones entre ellos. Sousa Santos ha p cursiva n nuevo *sentido común* en la interpretación jurídica que ~~la~~ aproxime a la pluralidad social constitutiva del derecho (Santos, 1987, 2009). La premisa básica de esta perspectiva mantiene que la noción de ley no debe limitarse al derecho estatal, internacional y transnacional, sino que hay que ampliarla para referirse a *"todas aquellas concepciones cognitivas y normativas objetivadas cuya vigencia se hace valer con autoridad en el seno de una formación social dada"* (Von Benda-Beckmann, 2006: 12).

La dimensión étnica del pluralismo jurídico

El elenco de los actores del pluralismo jurídico en las sociedades contemporáneas es amplio y variado. En él podemos encontrar agentes económicos internacionales con capacidad legislativa *de facto,* organizaciones políticas supranacionales que son asimismo legisladores *de iure,* organizaciones no gubernamentales implicadas en procesos legislativos y empresas multinacionales. Existen, sin embargo, otros actores cuyo activismo legal se deriva

menos de su carácter político o económico que de su peculiar naturaleza socio-cultural, como es el caso de numerosos pueblos indígenas y de algunas comunidades etno-religiosas, ya sean inmigradas o autóctonas. En todas las sociedades modernas existen grupos cuyos miembros han decidido regular su comportamiento en materia de dieta, status marital y asuntos familiares o comerciales por una serie de normas que difieren notablemente de las del grueso de la sociedad. El pluralismo jurídico de base étnica entraña en este sentido una tensión inevitable entre tres referencias normativas distintas: la soberanía del Estado, el reconocimiento de las minorías culturales y los derechos de los individuos. Las demandas de reconocimiento de estos grupos gozan en la actualidad de un grado de repercusión y receptividad mayor que en épocas anteriores. En las sociedades abiertas o *liberales* existen algunas fórmulas de pluralismo que permiten a los miembros de los grupos más tradicionalistas o *nomóticos* escapar de la disyuntiva que supone tener que optar entre sus derechos o su pertenencia comunitaria. En términos jurisdiccionales existen básicamente dos estrategias para oficializar ese tipo de fórmulas: incorporar con ciertas limitaciones las normas del derecho extraoficial mediante su interpretación judicial o legislativa o, por el contrario, reconocer un corpus legal como derecho colectivo de aquellos que viven bajo el mismo. Así, por ejemplo, el derecho consuetudinario practicado por algunas comunidades indígenas ha logrado labrarse un grado de aceptación nominal en el derecho internacional, tal y como reflejan el artículo 8.2 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y el artículo 34 de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.* La costumbre jurídica de estos pueblos suele estar impregnada de connotaciones espirituales y no constituye una esfera formalmente diferenciada de su estructura social. Por lo general responde a un modelo de control societario que se ha calificado de *compensatorio* o *conciliatorio.* Se trata de un sistema de normas que parte de supuestos sustantivos sobre la naturaleza de la comunidad y persigue fundamentalmente restablecer la armonía entre sus miembros. Lo importante en él no es tanto la *culpa* como el *daño* y su restauración. Su aplicación suele ser de naturaleza arbitral y compete a las autoridades de cada comunidad. Sus procedimientos son eminentemente orales y en su desarrollo prima la rapidez y la ejemplaridad de la sanción, que suele consistir en multas pecuniarias y de trabajo obligatorio, en castigos corporales o en diversas formas de ostracismo. Su grado de reconocimiento por los sistemas legales estatales y su

imbricación en las prácticas judiciales ordinarias varía considerablemente según el país. En Canadá, por ejemplo, los delitos menores en el ámbito tribal son ocasionalmente juzgados mediante el recurso a *círculos de sentencia (sentencing circles),* en los que un juez profesional es asistido por miembros de la comunidad para decidir sobre la condena más adecuada para el infractor (Borrows, 2006). En los Estados Unidos existen también prácticas indígenas de justicia restaurativa con cierto grado de institucionalización (Nielsen, 1999), mientras que en Colombia la constitución de 1991 abrió el espacio para una *jurisdicción especial indígena,* lo que ha permitido que algunas de sus apelaciones lleguen hasta la Corte Constitucional (Gaviria Díaz, 2002; Arbeláez de Tobón, 2004).

En el caso de los grupos definidos por criterios confesionales las demandas de autorregulación jurídica poseen una dinámica distinta. Frente al desarraigo propiciado por la experiencia migratoria, la religión puede llegar a ofrecer una sensación subjetiva de refugio, cierto grado de respetabilidad social y acceso a recursos materiales y organizativos. Algunos grupos religiosos han incrementado su influencia social gracias a los flujos transnacionales de población, pero no suelen plantear demandas integrales de autogobierno apelando a una legitimidad histórica. En los Estados Unidos, por ejemplo, ha sido habitual que los inmigrantes se asimilen a la cultura local mediante su adscripción a una determinada iglesia y su participación en la vida religiosa de su comunidad. De hecho, el índice de religiosidad de estos grupos suele ser mayor en su nuevo país que en sus sociedades de origen (Hirschman, 2008). En Europa, la inserción religiosa de los inmigrantes ha discurrido por otros cauces y se ha visto condicionada por la forma de gestionar las relaciones entre Estado e iglesia en cada país. En Francia, por ejemplo, la *laicidad* constituye un principio fundacional republicano y, a diferencia del caso estadounidense, supone la incorporación política del individuo a la nación con absoluta independencia de sus vínculos étnicos o religiosos. En Alemania, por el contrario, como consecuencia de la *lucha cultural* entre el Imperio Alemán y la iglesia católica a finales del siglo XIX, el biconfesionalismo ha asumido un fuerte componente corporativo y es gestionado directamente por el Estado. En España, el nacional-catolicismo del pasado ha dado paso a cierto grado de cooperación estatal con las religiones de *notorio arraigo,* aunque preservando siempre los privilegios de la iglesia católica. Paradójicamente, mientras que en los Estados Unidos

la separación constitucional entre la iglesia y el Estado no ha impedido una fuerte presencia de la religión en la vida política, en Europa la supervivencia residual de las iglesias nacionales se da en un contexto político altamente secularizado.

Canadá se sitúa en un lugar ambivalente entre ambas experiencias (Lyon – Van Die, 2000). A diferencia de los Estados Unidos, Canadá carece de una *religión civil* ligada a la génesis su identidad política (Rubboli, 2006; Hiller, 2000). Este concepto, acuñado por primera vez por Rousseau en *El contrato social*, fue aplicado al contexto norteamericano por el sociólogo Robert Bellah y alude a las prácticas rituales de patriotismo y devoción por los mitos y símbolos fundacionales de la comunidad (Bellah, 1967). Ningún conflicto político con las denominaciones religiosas ~~o una~~ concepción providencialista de la historia marcaron de forma decisiva la construcción de las instituciones estatales en Canadá. No es menos cierto, sin embargo, que la existencia de dos comunidades fundacionales lingüística y religiosamente diversas ha condicionado muchas de sus políticas públicas, sobre todo en el ámbito educativo y de protección social. Durante los últimos años, las garantías al multiculturalismo recogidas en la Carta de Derechos y Libertades, que sirve de preámbulo a la constitución canadiense desde 1982, han sido utilizadas por algunos grupos etno-religiosos para presionar en favor de fórmulas autónomas de regulación legal. Prácticas como la mediación y el arbitraje pertenecen al universo de la *justicia privada* o de la resolución paralegal de conflictos, que permiten descongestionar los tribunales ordinarios y están cada vez más en auge para cuestiones relacionadas con las transacciones comerciales, la regulación de la propiedad y algunos aspectos de las separaciones maritales. En los procesos de mediación las partes enfrentadas pueden alcanzar un arreglo de común acuerdo con el concurso de un interventor neutral. En el arbitraje, por el contrario, aceptan referir la resolución de la materia en disputa al laudo de un tercero.

El debate sobre los arbitrajes religiosos

Los motivos por los que las personas deciden recurrir al arbitraje religioso son múltiples. En primer lugar cuenta, obviamente, la convicción religiosa de los implicados. También puede jugar en su favor la presión social y el

temor de las minorías a sufrir discriminación en los tribunales ordinarios. Los arbitrajes religiosos suelen ser, por lo demás, más económicos y conciliadores que los procedimientos judiciales, permiten preservar un mayor grado de privacidad y fomentan el sentido de comunidad. El debate más conocido sobre este tipo de experiencias fue sin duda el que prendió en la provincia canadiense de Ontario con el intento de implantar tribunales islámicos de arbitraje. La base jurídica para ello la ofrecía la ley provincial de 1991 sobre arbitraje, cuya subsección 32.1 dispone que las partes involucradas son libres de escoger el marco jurídico que regule la resolución de la disputa, siempre y cuando los resultados del laudo no sean contrarios a derecho. La citada ley contenía pocas limitaciones expresas sobre la naturaleza de tales procedimientos. Con ello parecía abrirse la posibilidad de aplicar principios religiosos a disputas relacionadas con asuntos familiares o de estatuto personal. En otoño de 2003, el abogado Syed Mumtaz Ali, presidente de la Asociación de Musulmanes de Canadá, anunció el propósito de crear un Instituto Islámico de Justicia Civil, un tribunal de arbitraje para aplicar voluntariamente el código islámico en la resolución de disputas civiles. El agitado debate público que siguió a este anuncio fue impulsado, entre otros, por los medios de comunicación y por algunos grupos feministas (Rights & Democracy, 2005), pero también por organizaciones musulmanas disconformes, aprensivas ante una posible ~~marginación~~ de su comunidad (Rahnema, 2006). El temor más extendido era el de que este mecanismo terminase por convertirse en un gueto judicial para los miembros más vulnerables de la sociedad (fundamentalmente mujeres recién inmigradas, niños y grupos marginados), privándoles así de plenas garantías jurídicas y de la posibilidad efectiva de escapar a la presión de sus comunidades o de desenvolverse en entornos culturales distintos de los originarios. También se esgrimieron argumentos a favor de la iniciativa, como la conveniencia de proteger a las mujeres que desean vivir según las normas religiosas de su comunidad y la necesidad de poner orden en unas prácticas que de hecho existen y corren el riesgo de sumergirse aún más en la marginalidad (Bakht, 2007). Algunas feministas han llegado a mantener que la yuxtaposición de distintas fuentes de autoridad, con el consiguiente incremento de la competencia por las lealtades de los individuos, puede impulsar la transformación adaptativa de las comunidades tradicionalistas (Shachar, 2001), aunque quizá subestimen la resistencia al cambio que precisamente define a éstas comunidades como tales.

Lo cierto es que la propuesta de Mumtaz Ali planteaba tantos problemas legales como pretendía resolver. El divorcio constituye en Canadá un área de competencia federal, salvo algunos aspectos relacionados con la pensión alimenticia de los ex-cónyuges, el reparto de la propiedad matrimonial y la custodia de los hijos, que en Ontario se regulan por la *Family Law Act* y la *Children's Law Reform Act* respectivamente. La iniciativa tampoco explicitaba la tradición islámica que se proponía apoyar (existen cuatro escuelas jurídicas reconocidas en el ámbito suní y una en el chií) ni la manera de conciliarla con la legislación canadiense (Pal, 2006; Pengelley, 2005). El consejero de justicia de Ontario decidió encargar a Marion Boyd, ex-fiscal general de la provincia, un informe independiente sobre los usos del arbitraje. El informe intentó terciar entre los prejuicios y temores existentes concluyendo que *"Canadá es una sociedad multicultural en la que la tensión fundamental que ha de resolverse se sitúa entre el respeto a los grupos minoritarios y el respeto a los derechos individuales de los integrantes de esas minorías"*, pero no excluía la posibilidad del arbitraje religioso en casos de divorcio y herencia, siempre y cuando la promoción de vías alternativas de resolución de conflictos para las minorías se equilibrase mediante *"un firme compromiso con la autonomía individual"* (Boyd, 2004: 1-3). Más concretamente, Boyd recomendaba la introducción de una serie de salvaguardias procedimentales que limitasen en calidad de *contratos domésticos* la naturaleza de los acuerdos alcanzados y asegurasen el asesoramiento legal independiente. Pese a ello, en septiembre de 2005 el primer ministro de Ontario, Dalton McGuinty, anunció que en adelante todos los arbitrajes familiares se llevarían a cabo bajo la ley canadiense y provincial, así como la inejecutabilidad de los arbitrajes desarrollados bajo otros principios normativos distintos. La Asamblea Nacional de Quebec le tomó la delantera al votar unos meses antes una moción en contra de *"los denominados tribunales islámicos"*, pese a que el código civil de Quebec prohíbe expresamente el arbitraje en cuestiones de derecho de familia.

El Reino Unido se vio envuelto en un debate similar en el año 2008. El detonante en este caso fue una disertación del arzobispo de Canterbury ante los Reales Tribunales de Justicia sobre las relaciones entre derecho civil y religioso. En ella mencionó la posibilidad de reconocer una *jurisdicción complementaria* para acomodar la *sharia* en la legislación británica y, más concretamente, *"un modelo en el que los individuos retengan la libertad*

quitar cursiva

para elegir libremente la jurisdicción bajo la que desean resolver determinados asuntos cuidadosamente especificados", como "cuestiones de derecho marital o la regulación de transacciones financieras" (The Archbishop of Canterbury, 2008). Como se apresuró a recordar el Consejo Musulmán de Gran Bretaña, esa posibilidad tan sólo equipararía a los musulmanes británicos con otras comunidades religiosas del país, como la judía, que disponen desde hace siglos de sus propias instituciones para arbitrar disputas civiles e interpretar reglas y rituales religiosos. Lo cierto es que, al amparo de una *zona gris* en el sistema jurídico británico, durante la última década proliferaron en el país una serie de prácticas de arbitraje que son utilizadas por muchos musulmanes como referencia autorizada para la resolución de divorcios, disputas sobre herencias y conflictos familiares en general. Aunque estas prácticas eran originalmente informales, con el tiempo han ganado reconocimiento jurídico. De hecho, en agosto de 2007 el gobierno británico sancionó la autoridad de una serie de tribunales musulmanes de arbitraje *(Muslim Arbitration Tribunals)* en Inglaterra y Gales. Esta medida se acogía a la Ley de Arbitraje de 1996, pero hay que inscribirla en las reformas introducidas en el procedimiento civil británico a raíz del informe sobre el funcionamiento del sistema de justicia presentado por el *Chief Justice* Lord Woolf ese mismo año. Estas reformas procuraban la resolución anticipada de los litigios mediante una combinación de protocolos de pre-actuación, intervención directa de los tribunales y penalizaciones en las costas judiciales para las partes que se resistan sin motivo razonable a la negociación de acuerdos. La peculiaridad de la ley británica de arbitraje estriba en que permite a quienes entran en una negociación contractual acordar que ésta se rija por una ley distinta de la inglesa. Nada impide que la parte mediadora sea una institución religiosa. Lo único que se exige es que las partes implicadas *"sean libres de acordar cómo resuelven sus disputas, sometiéndose tan sólo a las salvaguardias necesarias para el interés público"*. Como reconoció Lord Philips, sucesor de Lord Woolf en el cargo, en un discurso ante una audiencia de musulmanes londinenses:

> *"No existe ningún motivo por el que los principios de la sharia o de cualquier otro código religioso no puedan constituir la base de una mediación o de otras formas de resolución alternativa de conflictos. Hay que reconocer, sin embargo, que cualquier penalización del rechazo a cumplir con los términos acordados en la mediación debe derivarse de las leyes de Inglaterra y Gales. En lo que atañe a cuestiones del*

derecho matrimonial, existe en el derecho inglés un precedente limitado para el reconocimiento de algunos aspectos de las leyes religiosas, aunque en lo que se refiere al divorcio, esté sólo puede efectuarse de acuerdo con el derecho civil de este país" (Lord Philips, 2008).

Los nuevos tribunales islámicos ingleses se componen de al menos un especialista en derecho islámico y un abogado, pero lo que sin duda despierta mayor animosidad entre la opinión pública es su incursión en el derecho de familia y la convicción de que el derecho islámico es inherentemente arbitrario y discriminatorio hacia las mujeres y los menores (One Law for All, 2010). Para intentar disipar tales temores Jack Straw, ministro de justicia con el gobierno de Tony Blair, declaró ante el parlamento británico que los tribunales islámicos estarán siempre subordinados a la ley inglesa, y añadió:

"El arbitraje no es un sistema de resolución de conflictos que pueda aplicarse a casos de familia. Por consiguiente, ningún proyecto de decreto de conformidad conteniendo los términos de un acuerdo alcanzado mediante un Consejo de Sharia ha sido sancionado por los tribunales ingleses en procedimientos matrimoniales de acuerdo con la Ley de Arbitraje de 1996" (UK Parliament, 2008).

Los claroscuros de la "interlegalidad"

El hecho de que los tribunales ordinarios puedan respaldar los acuerdos alcanzados mediante un arbitraje religioso ha movido a algunos a asegurar que la *sharia* ha sido *oficialmente* reconocida en Gran Bretaña. Esta es, sin embargo, una afirmación engañosa que pasa por alto las peculiaridades del derecho contractual anglosajón. En realidad, los órganos judiciales de naturaleza confesional cuentan con mayor tradición histórica en los países occidentales de lo que habitualmente se cree. Los *battei din* o tribunales rabínicos, por ejemplo, existen en algunos de ellos desde hace siglos, aunque las materias arbitradas sean esencialmente de naturaleza religiosa. Tribunales canónicos de la iglesia católica, como el de la Rota, que resuelve entre otras causas las de nulidad matrimonial, poseen asimismo una larga tradición. La iglesia anglicana cuenta igualmente con tribunales *ad hoc* para decidir sobre la propiedad eclesiástica y la disciplina del clero. Ha sido en los países con tradición de derecho común donde la interacción del

arbitraje religioso con el derecho estatal ha sido sometida a mayor escrutinio, dando lugar a peculiares experiencias de *interlegalidad* (Santos, 1987). Este tipo de interacción normativa puede definirse como

> *"el proceso de adopción de elementos, tanto nacionales como internacionales, de un orden jurídico dominante y de los marcos de significado que lo constituyen en las prácticas de un orden jurídico local, y al revés, o como el resultado de dicho proceso: un nuevo orden jurídico híbrido"* (Hoekema, 2005: 11).

La adecuada comprensión de los procesos de interlegalidad ha de tomar en cuenta el uso selectivo que los actores hacen de los distintos sistemas normativos para promover sus intereses. En este sentido, el reconocimiento funcionalmente limitado de algunos tribunales religiosos y la resolución por los tribunales ordinarios de conflictos civiles emanados de prácticas confesionales de regulación ha generado una peculiar *interfaz* entre órdenes jurídicos heterogéneos. Los casos más frecuentes suelen aludir a contratos matrimoniales de índole religiosa, como la concesión masculina del divorcio según la ley judaica *(get)*; el pago de la dote nupcial musulmana *(mahr* o *sadaq)* en caso de repudio por el marido *(talaq),* de divorcio consensuado a instancias de la esposa *(khula)* o de una orden de anulación del matrimonio *(faskh)* tras probar ésta que ha sufrido un daño *(darar).* También son recurrentes los casos sobre el principio musulmán de custodia de menores *(kafalah).* El matrimonio musulmán constituye básicamente un contrato y está desprovisto de las connotaciones sacramentales cristianas. La dote nupcial por parte del novio es parte constitutiva del mismo. Su no estipulación en el momento de formalizar el contrato matrimonial no invalida el derecho de la esposa a recibirla y constituye una obligación financiera del marido, no una gracia o regalo. Esa dote suele dividirse en un pago inmediato, a menudo de carácter simbólico, y otro diferido ejecutable en caso de divorcio, fallecimiento de una de las partes u otra circunstancia especificada. El *mahr* es, por tanto, un efecto del contrato nupcial y pasa a convertirse en propiedad exclusiva de la esposa, sobre la que tiene una función protectora.

Los tribunales occidentales han desarrollado cierta jurisprudencia al respecto. En un viejo caso fallado en Inglaterra en 1965 *(Shahnaz v. Rizwan)* el juez dictaminó que el *mahr,* en su opinión, debía compararse con un derecho de propiedad *ex contractu,* más que con una obligación matrimonial. Se-

gún su dictamen, *"no se trata de un derecho derivado del matrimonio sino de un derecho in personam, ejecutable por la esposa o la viuda contra el marido o sus herederos"*. En los Estados Unidos y en Canadá, sin embargo, las interpretaciones de esta obligación no han sido siempre favorables. La libertad de los cónyuges para determinar privadamente los términos de su relación se ha visto ampliada durante las últimas décadas por la creciente admisión de contratos prenupciales que estipulan los derechos y obligaciones respectivos en caso de divorcio. Esta práctica ha afectado a la interpretación judicial de los contratos matrimoniales religiosos. Las estrategias judiciales desarrolladas en estos países frente a las demandas emanadas de matrimonios religiosos han sido heterogéneas y sus resultados dispares (Wolfe, 2006; Fournier, 2010). Los motivos por los que un tribunal americano puede intervenir en un contrato o arbitraje son indiferentes a la naturaleza confesional o secular del mismo, pero en el primer caso se encuentran condicionados por una serie de restricciones constitucionales, particularmente la Primera Enmienda, que impide la interferencia estatal en asuntos religiosos. En estas condiciones, algunos tribunales han optado por métodos universalistas de interpretación, adaptando las estipulaciones de los contratos a las categorías jurídicas convencionales mediante *principios neutrales* del derecho contractual. El tribunal se limita en este caso a hacer cumplir el deseo de las partes de regirse por una ley interna, evitando entrar a interpretar o respaldar la ley religiosa como tal. Una sentencia decisiva en este sentido fue la dictada en 1983 por el Tribunal de Apelación de Nueva York *(Avitzur v. Avitzur)* sobre la negativa de un esposo a conceder el divorcio religioso judío a su pareja, con la consiguiente imposibilidad de ésta para volver a contraer matrimonio y tener descendencia legítima de acuerdo con sus creencias. Esta sentencia equiparó el contrato nupcial judío *(ketubah)* a un contrato ordinario, manteniendo que los términos seculares del mismo eran ejecutables en tanto que obligaciones contractuales, independientemente de que formasen parte de una ceremonia religiosa.

Otros tribunales, por el contrario, han optado por una perspectiva relativista, asumiendo que el derecho religioso posee unas propiedades inherentes que sólo él puede aplicar y en las que la justicia civil no debe intervenir. Así, en *Kaddoura v. Hammoud,* fallado por el Tribunal de Justicia de Ontario en 1998, el juez estableció que las obligaciones contenidas en el contrato matrimonial islámico, concretamente la dote nupcial, eran fruto de una

opción religiosa y moral de los contrayentes, dependiente por tanto de la doctrina y la fe, y vinculaban a la conciencia como materia de principio religioso, pero no necesariamente como materia ejecutable por el derecho civil. De lo contrario, estimaba el juez, el derecho se internaría en *"la maraña religiosa, un lugar en el que los tribunales no pueden entrar sin riesgos y, por tanto, no deben hacerlo"*. Se ha dado también el caso de tribunales que, al equiparar las cláusulas del matrimonio islámico con un contrato prenupcial, han desestimado la ejecutabilidad del *mahr* apelando a un principio de orden público. Así, en *In re Marriage of Dajani,* el Tribunal de Apelación de California interpretó el *mahr* como una provisión anticipada en caso de disolución del vínculo marital, por lo que su reclamación a instancias de la parte necesariamente beneficiaria abría la posibilidad de maniobras interesadas. En consecuencia, el tribunal consideró que no podía dar carta judicial a un principio opuesto a la preservación de la institución matrimonial, pues el *mahr* sólo puede hacerse efectivo en caso de divorcio.

La disposición de los tribunales ordinarios a hacer cumplir los términos de este tipo de contratos religiosos ha dependido, pues, de que se los considere bajo su aspecto meramente civil, pero incluso en este caso no hay garantía de que lleguen a ser interpretados en su sentido original. Los tribunales pueden ordenar el pago de una dote islámica en la medida en que la reconozcan como el simple cumplimiento de un contrato legal, al igual que ocurre en los contratos prenupciales laicos, pero pueden también desvirtuarla en su interpretación. Lo cierto es que no existe constancia de contratos nupciales formalizados en el extranjero en los que la reclamación del *mahr* haya sido respaldada por los tribunales americanos (Freeland, 2000-2001). El tratamiento recibido por este asunto ha llevado a algunas voces críticas a mantener que los procesos de trasplante jurídico conducen a una desnaturalización de la institución original y a una negación de la capacidad contractual de la esposa (Qaisi, 2000-2001; Fournier, 2010). Así pues, si bien las teorías pluralistas reflejan quizá la dinámica social del derecho de forma más ajustada que la doctrina positivista, ofrecen pocas pistas sobre cómo coordinar los distintos órdenes legales entre sí. Incluso si los códigos de referencia son de naturaleza transnacional, como suele ser en el caso de la jurisprudencia religiosa, su regulación y aplicación es en última instancia nacional. Algunos autores han propuesto fórmulas abstractas de coordinación de la interlegalidad, no necesariamente ligadas, pero tam-

poco ajenas, a cuestiones etno-culturales, como la creación autoreflexiva de *compatibilidades normativas* (Amstutz, 2005) o la búsqueda de un *código metajurídico o universal de legalidad* (Günther, 2001). También ha habido propuestas de adoptar un *enfoque funcional* al interpretar la intera cursiva normas locales con los sistemas legales mayoritarios. Semejante enfoque debería tomar en cuenta el contexto socio-cultural en el que las normas minoritarias cobran sentido (Ramadan, 2005). Así, en el caso del mahr el juez debería *"mirar tras su naturaleza religiosa para preguntarse por su propósito en el matrimonio y por los valores, como la confianza, el respeto y la independencia económica, que se promueven con su aplicación"* (Fournier, 2001: 70-71).

En España no existen experiencias similares con las prácticas de arbitraje religioso, ni su sistema de derecho civil es especialmente permeable a los efectos de la interlegalidad, pero a través de las técnicas del derecho internacional privado los tribunales se han visto obligados a interpretar y pronunciarse sobre la validez civil de algunas fórmulas del derecho islámico.[63] Los casos más frecuentes suelen aludir a la inscripción de matrimonios religiosos celebrados en el extranjero, los efectos civiles de la poligamia, el reconocimiento del repudio *(talaq)* como forma irrevocable de disolución del matrimonio y la custodia de menores bajo la fórmula de la *kafalah*. Los jueces españoles no suelen prodigarse en interpretaciones culturales, pero al margen de los argumentos estrictamente jurídicos, en los dictámenes de rechazo del matrimonio poligámico pueden encontrarse alusiones a su atentado contra *"la concepción española del matrimonio y la dignidad constitucional de la mujer"* o a la inscripción del matrimonio español en "*nuestro entorno cultural europeo y de raíz cristiana*". También ha jugado un papel en ese proceso el carácter garantista de la cultura jurídica española. Así, aunque en nuestra legislación el matrimonio poligámico carece de validez y la bigamia constituye un delito, cuando un matrimonio de este tipo está permitido por la ley nacional de ambos cónyuges puede llegar a producir efectos sobre la reagrupación familiar, los derechos sucesorios, la pensión alimenticia tras el divorcio y la pensión de viudedad de las esposas (Carrascosa González, 2003). De hecho, son varias las sentencias que han reconocido el derecho a la pensión de viudedad de las personas que acrediten la condición de cónyuges del fallecido, distribuyén-

63 Agradezco la información recopilada sobre este tema por Christian Backenköhler para la elaboración de su Tesis doctoral *Inmigración, comunidades musulmanas y conflictos del pluralismo jurídico en una Europa multicultural.*

dola por partes iguales con independencia del tiempo de convivencia *(Sentencia del Juzgado de lo Social No. 3 de A Coruña de 13-07-1998; rec. 755/1998* y *Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Galicia de 2-04-2002; rec. 4795/1998).* También ha habido fallos en el sentido contrario *(Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Cataluña de 30-07-2003; rec. 5255/2003),* por lo que el asunto está en manos del Tribunal Supremo para la unificación de la doctrina. En cualquier caso, si bien la posición inicial que adoptaron los tribunales de países vecinos, como Francia, Inglaterra e Italia, fue la de reconocer ciertos efectos a los matrimonios celebrados de forma legal en el país de origen, la tendencia en la actualidad discurre en un sentido contrario (Labaca Zabala, 2005). La validez del rito nupcial gitano como fuente de derechos también ha encontrado un respaldo puntual en el Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo, que en 2005 falló a favor de una demandante española de esta etnia a la que el Instituto Nacional de la Seguridad Social había negado la pensión de viudedad por no estar su matrimonio inscrito en el registro civil, pese a demostrar treinta años de convivencia, descendencia común y contar con el libro de familia. Existen igualmente casos en los que se ha reconocido la *correspondencia de efectos,* por *similitud funcional,* de la custodia islámica de menores *(kafalah)* en el derecho español *(Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Andalucía de 14-09-2004; rec. 1014/2003),* aunque no se ha admitido que establezca vínculos de filiación o parentesco y pueda, por tanto, asimilarse a la adopción. En este caso, en el que se juzgaba la denegación de una pensión de orfandad a dos gemelos marroquíes residentes en España, el tribunal recurrió a la técnica de la *calificación por la función* para equiparar la *kafalah* a la figura española del acogimiento familiar. Sin embargo, al no ser esta fórmula origen de derechos de filiación, sobre los que se sostiene la pensión de orfandad, el tribunal apeló a otro principio distinto para conceder ésta: el *interés prioritario del menor* en España. Estimó así que la ley personal de los niños marroquíes, y por implicación la *kalafah,* en la medida en que impide la adopción plena, es discriminatoria frente a los menores españoles al imposibilitar el acceso igualitario a los derechos derivados de la adopción.

Conclusiones

Los procesos de interlegalidad muestran las dificultades que entraña la interpretación de las normas jurídicas fuera de su contexto ~~oriundo~~. Como

acabamos de ver, los efectos del derecho islámico pueden resultar más restrictivos en su contexto original que interpretados en un contexto más amplio e, inversamente, como ocurre a veces con el reconocimiento del *mahr,* su trasplante a los tribunales ordinarios puede producir un menoscabo de los derechos contractuales de los interesados. Tan erróneo resultaría, pues, atribuir un potencial inherentemente emancipatorio al reconocimiento del pluralismo jurídico como rechazarlo incondicionalmente en nombre de un universalismo en ocasiones engañoso. ~~Pero~~ es evidente que los problemas del pluralismo jurídico se extienden más allá de la dimensión puramente internormativa. En el caso de los arbitrajes religiosos~~,~~ el primer problema consiste en determinar el libre consentimiento de las partes ~~en el seno de~~ formas de vida fuertemente comunitarias. La escasa frecuencia con que los laudos religiosos son recurridos aporta un indicio sobre ~~esta~~ dificultad. En Ontario, por ejemplo, ninguna decisión emitida por los tribunales rabínicos, los únicos vigentes hasta la abolición de todos los organismos de este tipo en 2005, fue impugnada desde que se promulgó la ley provincial de arbitraje en 1991. La ausencia de publicidad es, por otro lado, uno de los efectos buscados con los métodos de la justicia privada. En ellos no suelen quedar registrados los argumentos del arbitrio, lo que impide un razonamiento abierto que los legitime ante la opinión pública en general y ante la comunidad de pares profesionales en particular. En los procesos judiciales ordinarios, por el contrario, la razón jurídica debe tener en cuenta los valores constitucionales y ha de someterse a un escrutinio público y especializado.

Existen asimismo problemas de orden político en la generalización de estos métodos alternativos de resolución de conflictos. La autonomía jurídica suele ser reivindicada por algunas comunidades indígenas y grupos etnoreligiosos con el fin de controlar la reproducción de su identidad colectiva. Una versión *fuerte* de pluralismo jurídico, como el reconocimiento de una jurisdicción exclusiva a los tribunales religiosos, equivaldría a ceder la soberanía del Estado sobre una determinada comunidad de creyentes, concediéndole a ésta el derecho colectivo a vivir según sus propias normas. Con ello se abría la vía para transformar a las minorías sociales en minorías políticas. Hay que tener en cuenta que la oficialización del pluralismo jurídico no sólo protege la diferencia cultural, como suele ser típico de los acomodos multiculturales que suspenden o adaptan una norma para lograr un efecto compensatorio, sino que la juridifica al multiplicar

las fuentes oficiales de autoridad. Por ello, aunque pueden existir buenos motivos para el reconocimiento condicionado de algunas de estas fórmulas, su implementación comporta serios riesgos de discriminación contra algunos de sus miembros, particularmente las mujeres, y tiende a producir una segmentación jurisdiccional del *demos* por razones etno-culturales. Este tipo de fragmentación no descansa sobre un esquema compensatorio o restaurativo, sino que es el resultado contingente de un proceso político y requiere un grado considerable de legitimación, pues tiende a ubicar fuera del control democrático el marco legal desde el que se reconocen y protegen los derechos de los grupos y sus integrantes. Como demostró el ejemplo de los tribunales musulmanes en Ontario, la implementación de un sistema de jurisdicciones étnicas o religiosas depende en gran medida de la racionalización discursiva de su propósito, es decir, de su legitimación en un espacio público de deliberación. La derrota de esta iniciativa no fue de índole jurídica, sino social y política en última instancia, por el *pánico moral* que despertó entre determinados sectores de la sociedad canadiense, incapaces de superar los temores y prejuicios asociados con la ley islámica. Así lo demuestra el hecho de que el patriarcalismo de los arbitrajes rabínicos, practicados ~~bajo~~ la misma ley durante más de una década, no diese pie a una hostilidad similar.

La razonabilidad de las inmunidades, excepciones o acomodos por razones culturales depende, por último, de la posibilidad de interpretar los bienes jurídicos y los principios de justicia más allá de su marco oriundo de referencia. Por este motivo, la legitimación de fórmulas jurídico-políticas fuertemente diferenciadoras debe ser capaz de incluir los argumentos aducidos por los distintos grupos implicados, pero su interpretación no puede quedar presa de ninguna de sus cosmovisiones particulares. Desde esta perspectiva, la secularidad podría entenderse como un terreno de juego ~~metalingüístico~~ para la búsqueda de un entendimiento interreligioso o intercultural, de manera que incluso los grupos tradicionalistas tengan la posibilidad de defender, traducir o adaptar el significado de sus bienes morales más preciados a entornos culturales y sociales distintos de los originarios.

REFERENCIAS

Amstutz, M. (2005). In-Between Worlds: *Marleasing* and the emergence of interlegality in legal reasoning. En *European Law Journal*, Vol. 11, No. 6, págs. 766–784.

Arbeláez de Tobón, L. (2004). *La Jurisdicción Especial Indígena en Colombia y los mecanismos de coordinación con el sistema judicial nacional. República de Colombia.* Rama judicial del poder público. Consejo Superior de la Judicatura.

Avitzur v. Avitzur. (1983). 58 N.Y.2d. 108, 459 N.Y.S. 572, 446 N.E.2d 136

Bakht, N. (2007). Religious arbitration in Canada: protecting women by protecting them from religion. En *Canadian Journal of Women and the Law,* Vol.19, No.1, págs. 119-144.

Bellah, R. (1967). Civil religion in America. En *Daedalus,* Vol. 96, No.1, págs. 1-21.

Boyd, M. (2004): *Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion.* Executive Summary. Extraído en marzo de 2011 de: http://www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca/english/about/pubs/boyd/executive-summary.pdf

Borrows, J. (2006). *Indigenous Legal Traditions in Canada. Report for the Law Commission of Canada.* Law Foundation Chair in Aboriginal Justice and Governance. Faculty of Law, University of Victoria.

Cover, Robert M. (1983). Nomos and Narrative. En Harvard Law Review Vol. 97, No. 1: 1-68.

Carrascosa González, J. (2003). Nuevos modelos de familia y derecho internacional privado en el siglo XXI. En *Anales de Derecho. Universidad de Murcia*, No.21, ~~págs.~~ 109-143

Dupret, B. - Berger, M. - Al-Zwaini, L. (1999). *Legal pluralism in the Arab World*. The Hage, Kluwer.

Fournier, P. (2001). The erasure of Islamic difference in Canadian and American family law adjudication. En *Journal of Law and Policy*, No. 51~~, págs.~~ 51-95.

(2010). *Muslim marriage in western courts. Lost in transplantation*. Farnham - Burlington, Ashgate.

Freeland, R. (2000-2001). The Islamic Institution of Ma and American Law. En *Gonzaga Journal of International Law*, Vol. 4, No.31. Extraido el 30 de abri, 2011: http://www.law.gonzaga.edu/academic+program/Files/Law-Reviews/GJIL/Volume4/Vol4-TheIslamicInstitution.pdf

Gaudreault-DesBiens, J-F. (2006). Constitutional values, faith-based arbitration, and the limits of private justice in a multicultural society. En *National Journal of Constitutional Law*, Vol. 19, No.1~~, págs.~~ 155-191.

Gaviria Díaz, C. (2002). *Sentencias: herejías constitucionales*. Colombia, Fondo de Cultura Económica.

Griffiths, J. (1986). What is legal pluralism? En *Journal of Legal Pluralism*, No. 24~~, págs.~~ 1-55

Günther, K. (2001). Rechtspluralismus und universaler Code der Legalitat: Globalisierung als rechtstheoretisches Problem, en L. Wingert – K. Günther, Eds. (2001). *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Frankfurt, Suhrkamp~~, págs.~~ 539–567.

Hiller, H.H. (2000). Civil religion and the problem of national unity. The 1995 Quebec referendum crisis. En D. Lyon – M. Van Die (Eds.). *Rethinking church, state and modernity. Canada between Europe and America* ~~(pp. 166-185)~~. Torono, University of Toronto Press.

Hirschman, Ch. (2008). The role of religion in the origin and adaptation of immigrant groups in the United States. En Portes A. & Schwatz, R. (Eds.) *Rethinking Migration. New theoretical and empirical perspectives* (pp. 391-418). New York, Berghahn.

Hoekema, A. (2005). European legal encounters between minority and majority culture: cases of interlegality. En *Journal of Legal Pluralism,* No. 51, págs. 1-28.

In re Marriage of Dajani (1988). 204 Cal. App. 3d 1387; 251 Cal. Rptr. 871. Court of Appeal of California, 4th Appellate District, Division.

Kaddoura v. Hammoud. (1998). Ontario Supreme Court. Court File No. 53247/96. Extraido en marzo de 2011: http://www.canlii.org/en/on/onsc/doc/1998/1998canlii14937/1998canlii14937.pdf

Labaca Zavala, M. (2005). El matrimonio polígamo islámico y su trascendencia en el ordenamiento jurídico español, en *Noticias jurídicas,* extraido en Marzo de 2011: http://noticias.juridicas.com/articulos/45-Derecho%20Civil/200501-6557171110453510.html

Lord Philips. (3 de Julio, 2008). *Equality before the Law. Discurso de Lord Philips, Lord Chief Justice.* East London Muslim Centre.

Lyon, D. – Van Die, M. (Eds.) (2000). *Rethinking church, state and modernity. Canada between Europe and America.* Torono, University of Toronto Press.

Nielsen, M.O. (1999). Navajo nation courts, peacemaking and restorative justice issues. En *Journal of Legal Pluralism,* No. 44, págs. 105-126.

One Law for All. (2010). *Sharia law in Great Britain: A threat to one law for all and equal rights.* Extraído en marzo de 2011 de: http://www.onelawforall.org.uk/wp-content/uploads/New-Report-Sharia-Law-in-Britain.pdf

Pal, M.S. (2006) *Faith based arbitration in Canada and beyond.* The Institute for Transborder Studies, Kwantlen College, Richmond, BC.

Pengelley, N. (2005). Faith based arbitration in Ontario. En *Vindobona Journal of International Commerical Law & Arbitration,* Vol. 6~~, págs.,~~ 111-122.

Qaisi, G.G. (2000-2001). Religious marriage contracts: Judicial enforcement of Mahr agreements in American courts. En *Journal of Law and Religion,* Vol. 15, No.1/2~~, págs.,~~ 67-81.

Rahnema, S. (2006). The perils of faith-based multiculturalism. En *Canadian Dimension,* 40, 1~~, págs.,~~ 21-23

Ramadan, T. (2005, Marzo 31). ¿Cómo aplicar la charia? *La Vanguardia.*

Rights & Democracy. (2005). *Behind closed doors. How faith-based arbitration shuts out women's rights in Canada and Abroad.* Extraido en marzo de 2011: http://www.dd-rd.ca/site/_PDF/publications/women/arbrfaith.pdf

Rubboli, M. (2006). National identity and religion in the United States and Canada. Ponencia presentada en el XI Congreso de la Asociación Española de Estudios Canadienses: Identidades en Evolución. Migraciones e Identidades Culturales en el Siglo XXI. Universidad Autónoma de Madrid.

Santos, B. de S. (1987). Law: A map of misreading. Toward a postmodern conception of law. En *Journal of Law and Society,* Vol.14, No.3~~, págs.,~~ 279-302.

- (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho.* Madrid, Trotta – Bogotá, ILSA.

Shachar, A. (2001). *Multicultural jurisdictions. Cultural differences and Women's Rights.* Cambridge, Cambridge University Press.

The Archbishop of Canterbury (7 de febrero, 2008). *Civil and Religious Law in England. A religious Perspective.* Extraido en marzo de 2011 de: http://www.archbishopofcanterbury.org/1575

UK Parliament. (24 November 2008). Written answers and statements. Jack Straw (Lord Chancellor, Ministry of Justice; Blackburn, Labour).

Von Benda-Beckmann, F. y K (2006): The Dynamics of Change and Continuity in Plural Legal Orders. En *The Journal of Legal Pluralism,* No. 53-54, págs. 1-44

Wolfe, C.L. (2006) Faith-based arbitration: friend or foe? An evaluation of religious arbitration systems and their interaction with secular courts. En *Fordham Law Review,* Vol. 75, Issue: 1, págs. 427-469.

este texto debe ir en la contraportada exterior del libro

este texto va a la contra o se queda aquí???

~~CONTRAPORTADA~~

Los cambios sociales identificados con la modernidad han sido interpretados con frecuencia como un proceso histórico en el que los fundamentos religiosos del poder político y de las identidades colectivas se verían progresivamente sustituidos por referencias secularizadas. Los hechos no han desmentido totalmente este diagnóstico, pero durante las últimas décadas hemos sido testigos de cómo las relaciones entre la religión y la esfera pública se han convertido, una vez más, en objeto de atención y debate. Incluso en sociedades mayoritariamente secularizadas, como las europeas, los debates sobre el secularismo y su relación con la educación pública y la exhibición de símbolos religiosos, o sobre el significado del matrimonio, el acomodo de las minorías etno-religiosas y el papel de la herencia cristiana, han resurgido con fuerza. La equivalencia unívoca entre *modernización* y *secularización* no es ya, pues, sostenible. La experiencia europea se presenta más bien como una excepción, no como la regla, lo que tampoco significa que asistamos a un proceso general de *religamiento* del mundo. Las religiones constituyen una ligazón cultural y un recurso simbólico de las sociedades que no tiene visos de desaparecer, pero sus funciones están mutando hacia nuevas configuraciones. Aprovechando la rica experiencia de un país como Canadá, caracterizado por su diversidad cultural y por el grado de apertura de sus políticas para la gestión de la misma, este volumen ofrece una amplia visión sobre la cambiante interpretación de las identificaciones religiosas en las sociedades modernas y un muestrario de las dificultades políticas y jurídicas que, en ocasiones, plantea el acomodo de la nueva diversidad religiosa.