

IDENTIDAD, CULTURA Y CULTOS

Rafael PALOMINO *

Resumen

La relación entre identidad, religión y cultura transita hoy por un momento de cambio debido, entre otros factores, a la globalización, al individualismo expresivo occidental y al formateo de las religiones. El artículo analiza esos factores y las consecuencias jurídicas generales que se derivan de los mismos. Igualmente, se aborda de forma breve dos cuestiones específicas: la simbología religiosa y la definición del espacio público en relación con la identidad religiosa.

Abstract

The relationship between identity, religion and culture is experiencing an interesting change, due to globalization, Western expressive individualism and formatting of religions, among other grounds. The article analyzes these factors and their general legal consequences. It also briefly addresses two specific issues: religious symbols and the re-definition of the public sphere makeup related to religious identity.

Palabras clave

Identidad, cultura, religión, libertad religiosa, globalización, neoliberalismo, simbología religiosa, público/privado.

Keywords

Identity, culture, religion, religious freedom, globalization, neoliberalism, religious symbols, public/private.

* Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado, Universidad Complutense de Madrid. Este trabajo se enmarca en las labores del Grupo Consolidado de Investigación «Religión, Derecho y Sociedad» de la Universidad Complutense de Madrid, así como del Proyecto de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad DER2011-29385 «Neutralidad ideológico-religiosa del Estado y espacio público».

SUMARIO: I. Introducción; II. Culturas y religiones; III. Globalización, identidad y religiones; 1. Globalización e individualismo expresivo; 2. La religión como marcador identitario fuerte; IV. Morfología de la religión en el mundo actual; V. El «formateo» de la identidad religiosa; VI. Breve apunte sobre cuestiones específicas; 1. Identidad, religión, simbología; 2. Identidad y espacio público; VII. A modo de conclusión.

I. INTRODUCCIÓN

EN el contexto de las contribuciones sobre «Identidad, Derecho y Política» para el Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, este artículo está dedicado a exponer algunos elementos sobre la relación entre identidad, cultura y religión en nuestros días. Dicha exposición, a su vez, pretende reflejar algunas implicaciones de esa relación en el Derecho. O tal vez sea más exacto apuntar a una especie de «circularidad» en la relación de la cultura y la religión como elementos identitarios con el Derecho, que aquí parece que podría jugar un doble papel. Por un lado, ser creador de identidad; por otro, ser receptor de identidades que previamente han sido definidas por la cultura y la religión.

De entrada, cabe señalar que hay tres grandes factores que condicionan la relación entre religión, derecho e identidad: la globalización, la morfología de las religiones en las sociedades actuales y, unida a las dos cuestiones anteriores, el «formateo» (también jurídico) de la identidad religiosa. Metodológicamente, esos tres factores remiten a la sociología y a la ciencia política, que preceden el análisis jurídico.

II. CULTURAS Y RELIGIONES

Antes de exponer esos tres factores, detengámonos en una cuestión preliminar consistente en el concepto de cultura y su relación con la religión.

A este respecto, me parecen particularmente acertadas las reflexiones de T.S. Eliot en un ensayo sobre el tema (1). Una cultura, recuerda el escritor norteamericano, consiste en el modo de vida de un pueblo que vive en un determinado territorio. La cultura se hace visible a través del arte, del sistema social, de los hábitos y costumbres. Sin embargo –apunta Eliot– la suma de esos y de otros elementos que manifiestan la cultura no constituye la cultura, como quizá simplificamos por comodidad. Más bien, esas manifestaciones son «partes» de la anatomía de la cultura, pero desde luego ésta es mucho más que un inerte ensamblaje (2).

En las sociedades menos complejas, es probable que un mismo elemento cultural cumpla diversas funciones. Así, una pintura rupestre que representa animales es al mismo tiempo –al menos lo es para nosotros– una manifestación artística, un indicio del sistema económico por el que se regía un pueblo y, al mismo tiempo, un rito

(1) ELIOT, T.S., *Christianity and Culture*, Harcourt, Brace, New York, NY, 1949.

(2) *Ibid.*, pp. 197-198.

mágico de preparación para la caza. En otras culturas [aunque esta tesis está en revisión(3)], el Derecho tiene un origen de carácter religioso desde el cual se comienza un itinerario de secularización, hasta cambiar las relaciones de dominación o de definición, es decir, se pasa de un estadio cultural en el que la religión define y determina el Derecho, a un estadio distinto (no necesariamente más avanzado) en el que el Derecho define y determina la función de la religión en el contexto socio-cultural.

Las sociedades más complejas, como sabemos, despliegan una mayor división en la asignación de funciones sociales parejas a los elementos de la cultura, de forma que las grandes áreas, los elementos básicos que manifiestan la cultura, pueden con facilidad entrar en disputa creativa para afirmar su autonomía(4). La desintegración cultural podría seguirse de la especialización cultural, lo cual conduce a la desintegración de la misma sociedad.

Al mismo tiempo, la cultura puede ser estudiada atendiendo a diversos niveles territoriales y humanos. Es difícil hablar de una cultura humana global que no sea, al mismo tiempo, más una explicación antropológica general que una cultura propiamente dicha. No es menos cierto que, en el amplio marco de las relaciones humanas, apreciamos la existencia de culturas hegemónicas que invaden, absorben o marginan culturas locales. Bien podría estar sucediendo esto en el mundo islámico por la expansión del salafismo, no sólo frente a religiones no musulmanas(5), sino también frente al propio Islam tradicional [en tal sentido el salafismo significaría una de-culturación respecto de lo local y autóctono(6)]. O quizá también el mundo occidental esté transitando por «la fase helenística de la civilización angloamericana»(7), en la que la globalización (fenómeno del que se trata más adelante) sería una manera de denominar, o de ocultar, la hegemonía cultural y lingüística de los Estados Unidos de Norteamérica.

Eliot subraya una constante histórica conforme a la cual la cultura de un pueblo se desarrolla con una religión. Cultura y religión no son dos elementos sociales separados, pero tampoco son elementos idénticos. En cierta medida, la cultura de un pueblo es la «encarnación de su religión»(8). Con independencia de que un europeo crea o no en la verdad del cristianismo, lo que dice, lo que hace, lo que piensa, es algo que surge también de esa religión; Voltaire o Nietzsche son –valga la expresión– productos de una cultura cristiana, de una cultura religiosa(9).

Implícitamente, el esquema de pensamiento que Eliot sigue, relaciona «una» religión con «una» cultura, estableciéndose una función biyectiva. Ahora bien, ¿qué sucede cuando una cultura comprende o se relaciona con dos o más religiones/creencias, es decir, cuando, por seguir con el símil matemático, la función es suprayectiva? La respuesta a esta pregunta remite a diversos modelos de explicación. En

(3) DURHAM, W.C., y DUSHKU, A., «Traditionalism, Secularism, and the Transformative Dimension of Religious Institutions», *Brigham Young University Law Review*, 1993, pp. 427-430.

(4) ELIOT, T.S., *Christianity and Culture*, cit., p. 97.

(5) TROFIMOV, Y., «As Islamists Flex Muscle, Egypt's Christians Despair», *wsj.com*, 2011, fecha de consulta 12 de junio de 2011, en <http://online.wsj.com/article/SB10001424052702304432304576371484109592252.html>

(6) ROY, O., *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, Península, Barcelona, 2010, p. 283.

(7) VÉLIZ, C., «El mundo *made in England*», *Estudios Públicos*, vol. 52, 1993, pp. 1-28.

(8) ELIOT, T.S., *Christianity and Culture*, cit., p. 105.

(9) *Ibid.*, p. 200.

algunos casos, se apunta al choque de culturas dentro de una misma comunidad, una pugna entre creyentes religiosos y no religiosos por establecer las normas sociales y jurídicas de la plaza pública (10). Dicha pugna no significa necesariamente dos grupos identitarios totalmente opuestos: el caso de Israel resulta claro en la oposición existente entre «judíos» seculares y «judíos» religiosos (11), algo quizá menos visible pero igual de importante que la pugna entre la identidad judía y la identidad árabe dentro de la común ciudadanía israelí. En otros casos, la coincidencia de múltiples creencias y religiones, a modo de sub-culturas dentro de una misma identidad ciudadana, parece apuntar hacia dos posibles modelos: por un lado el multiculturalismo de integración; por otro, la cultura cívico-republicana de asimilación. Como es evidente, ninguno de esos modelos se nos presenta en la realidad de forma pura y acabada. No es extraño que en un mismo escenario jurídico-territorial coexistan soluciones que podríamos adscribir a uno u otro de esos modelos.

Lo dicho hasta ahora tiene consecuencias respecto de la cuestión que nos ocupa. Aunque no puedo abordar aquí como mereciera el tema de la secularización y su incidencia en el mundo del Derecho, salta a la vista que existen instituciones sociales que forman parte de nuestra cultura, que tienen una inspiración religiosa, pero que son acogidas hoy por el Derecho de una forma aconfesional, neutral, sin que podamos afirmar que el Derecho estatal se convierte en el instrumento a través del cual una religión impone sus prácticas. En tal sentido, resulta ilustrativa la Sentencia del Tribunal Constitucional 19/1985, de 13 de febrero: «Que el descanso semanal corresponda en España, como en los pueblos de civilización cristiana, al domingo, obedece a que tal día es el que por mandato religioso y por tradición se ha acogido en estos pueblos; esto no puede llevar a la creencia de que se trata del mantenimiento de una institución con origen causal único religioso (...) si comprende el “domingo” como regla general de descanso semanal es porque este día de la semana es el consagrado por la tradición». La permanencia de determinados elementos religiosos en ceremonias seculares manifiesta la relación entre cultura y religión, no significa la identidad de ambas: el ejemplo del canto del *Veni Creator* en las ceremonias académicas es un ejemplo gráfico de esta afirmación (12). Y, aunque quizá resulte un tanto molesto para el europeo postmoderno y secularizado, la tradición es precisamente el vehículo de transmisión de la cultura. Ahora bien: la tradición es la fe viva de los muertos, algo distinto del tradicionalismo, que es la fe muerta de los vivos (13). Quiero decir con ello que la dinámica de las relaciones entre la religión y la cultura resulta algo más complejo que una dialéctica o una tensión entre progreso (i.e. secularización) o retroceso (i.e. sacralización). En este sentido, no sería descabellado interpretar la polémica sobre el velo islámico en Francia como el intento de preservar la tradición republicana frente a la barbarie que viene de fuera (14).

(10) HUNTER, J.D., *Culture Wars. The Struggle to Define America*, BasicBooks, New York, 1991.

(11) ENGLARD, I., «Law and Religion in Israel», *American Journal of Comparative Law*, vol. 35, 1987; FRIEDLAND, R., y HECHT, R., *To Rule Jerusalem*, Berkeley, University of California Press, 2000.

(12) RUIZ MIGUEL, A., «La neutralidad, por activa y por pasiva», en M. I. de la Iglesia (ed.) *Laicismo y Constitución*, 2.ª ed., Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2009, p. 186.

(13) BELLAH, R., «Religion and Secularization in Modern Societies», *Papers in Comparative Studies*, vol. 3, 1984, p. 9.

(14) BOWEN, J.R., *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, State and Public Space*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 2007.

III. GLOBALIZACIÓN, IDENTIDAD Y RELIGIONES

Al comienzo del artículo proponía tres grandes factores que condicionan la relación entre religión, derecho e identidad: la globalización, la morfología de las religiones en las sociedades actuales y el «formateo» de la identidad religiosa. Analicemos el primero de ellos.

A los efectos que aquí interesan, por globalización podemos entender el conjunto de procesos que afectan a las comunicaciones, a las tecnologías de la información y del conocimiento, a los viajes, así como a la interdependencia económica entre los Estados y los pueblos. Dichos procesos, entre otros efectos, han supuesto la alteración de nuestra percepción del tiempo y del espacio. La globalización disuelve barreras entre países y, al mismo tiempo, genera un intenso efecto de cercanía o inmediatez de problemas y conflictos que suceden a gran distancia. Si los marcadores identitarios dependen en cierta medida de la contigüidad (en el espacio) y la contemporaneidad (en el tiempo), la globalización transforma esa dependencia, «virtualiza» espacio y tiempo. Tal vez este nuevo escenario signifique un salto en la concepción occidental del espacio y el tiempo: en efecto, del mundo «encantado» pre-moderno, del cosmos y de los tiempos superiores, se pasó al «desencantamiento» del mundo —en la conocida expresión weberiana—, es decir, a un universo racional de cronología física (15); y de ahí la globalización parece conducirnos a la ilusión de espacios y tiempos virtuales, por obra de la informática, de Internet y de los videojuegos, cada vez de mayor sofisticación. La globalización, en suma, sería «la nueva filosofía del espacio, llegando a reemplazar al progreso, la vieja filosofía de la historia» (16).

Como apunta Casanova, «los procesos de globalización tienden a exacerbar las cuestiones de identidad común, individual y colectiva. La conciencia reflexiva de la condición global implica la relativización de la identidad personal del propio yo en referencia a la humanidad global, y también la relativización de la pertenencia en cualquier sociedad o grupo particular de la perspectiva global del sistema mundial de sociedades. Hoy, como siempre, la religión está intrínsecamente unida a procesos de formación de identidad individual y colectiva, ya sea en la forma de reafirmación y reconstrucción de identidades religiosas tradicionales como en la construcción de otras nuevas. Como el resto de identidades, las tradiciones religiosas también hacen frente a la presión de la relativización en sí mismas. Tienen que reafirmar su identidad particular y su pretensión universal frente a otras religiones. En este contexto, emerge una especie de sistema global de religiones, en el que las relaciones entre las tradiciones religiosas cobran tanta importancia como sus identidades internas.» (17). Es decir: que lo anecdótico podría ser que en un mundo globalizado, por Internet, un musulmán obtenga una *fatwa* o un cristiano su certificado de ministro de culto de la *Universal Life Church*, que le habilita para celebrar matrimonios, funerales o que le permite incluso obtener ventajas fiscales, convir-

(15) TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007, pp. 90-99.

(16) CASANOVA, J.; BERGER, P.L., «Las religiones en la era de la globalización», *Iglesia Viva*, vol. 218, 2004, p. 73.

(17) *Ibid.*, pp. 73-74.

tiendo la propia casa en lugar de culto... Lo realmente importante es que la globalización afecta poderosamente a las identidades religiosas, en dos aspectos contradictorios. Por un lado, el individualismo expresivo; por otro, la reformulación o el resurgir de la religión como marcador identitario fuerte.

1. GLOBALIZACIÓN E INDIVIDUALISMO EXPRESIVO

Para componer el perfil del individualismo expresivo resulta necesario integrar el contenido de dos ensayos del filósofo canadiense Charles Taylor: «La ética de la autenticidad» (18) y «Las variedades de la religión, hoy» (19).

Explica Taylor que, desde la modernidad, el ser humano se presenta ante sí mismo como una realidad irreplicable, no sólo desde una perspectiva metafísica, óptica (ya se presentaba así antes de la modernidad), sino también desde una perspectiva narrativa, histórica. Cada uno tiene una forma original de ser humano, cada uno tiene su propia medida, «existe cierta forma de ser humano que constituye “mi” propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida de esta forma, y no a imitación de ningún otro. Pero con ello se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy, pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para “mí”» (20). La irrepetibilidad se traduce en el cumplimiento de una auténtica misión (¡u obligación!) «social» desde la realización individual: «Ésta es la poderosa idea moral que ha llegado hasta nosotros. Atribuye una importancia moral crucial a una suerte de contacto con uno mismo, con mi propia naturaleza interior, que considera en peligro de perderse, debido en parte a las presiones para ajustarse a la conformidad exterior (...) Y esto hace aumentar la importancia de este contacto con uno mismo introduciendo el principio de originalidad: cada una de nuestras voces tiene algo propio que decir (...) Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir. Al enunciarlo, me estoy definiendo a mí mismo. Estoy realizando un potencial que es en verdad el mío propio. En ello reside la comprensión del trasfondo del ideal moderno de autenticidad, y de las metas de autorrealización y desarrollo de uno mismo en las que habitualmente nos encerramos» (21).

Llevando estas reflexiones al campo del Derecho, resultará que toda elección, en la medida en que es expresión de la interioridad del individuo fiel a sí mismo, merece protección: no hay –sostiene el neoliberalismo político– un canon externo de evaluación, ni para el Estado ni para la sociedad, «[t]oda opción es igualmente valiosa, porque es fruto de la libre elección, y es la elección la que le confiere el valor. El principio subjetivista que subyace al relativismo débil se encuentra aquí presente» (22). En este contexto, cobra cierto sentido la superación de los derechos universales para dar paso a una atención preferente al derecho a la diferencia: se pasa de los paradigmas político (derechos fundamentales de sufragio o de libertad de prensa) y económico (derecho

(18) TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.

(19) TAYLOR, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona, 2003.

(20) TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, cit., pp. 64-65.

(21) *Ibid.*, p. 65.

(22) *Ibid.*, p. 73.

de sindicación o derecho de huelga) al paradigma cultural y simbólico (en el que se prioriza la libertad individual en campos como la intimidad y las creencias)(23).

Ahora bien: la extensión de esa libertad de elección de forma indefinida tiene límites. No me refiero a las «limitaciones» establecidas normativamente por el Estado, al principio de daño o al orden público. Se trata de límites intrínsecos y ambientales: toda elección humana se hace –volvemos sobre el pensamiento de Taylor– en un horizonte de significado, es decir: en un marco de posibilidades reales de elección (lo cual supone limitaciones espacio-temporales) y en un contexto de reconocimiento social que permita que la elección sea reconocida (positiva o negativamente, respetada o conculcada) en el entorno en el que el individuo se encuentra. «Sólo si existo en un mundo en el que la historia, o las exigencias de la naturaleza, o las necesidades de mi prójimo humano, o los deberes del ciudadano, o la llamada de Dios, o alguna otra cosa de este tenor “tiene una importancia” que es crucial, puedo yo definir una identidad para mí mismo que no sea trivial»(24).

Por otro lado, el individualismo expresivo se enmarca en la revolución del consumo, propiciada por la globalización. La revolución del consumo no sólo hace referencia a productos materiales, sino también a las ideas, creencias, estilos de vida. En este campo, parece que la búsqueda y el logro de la felicidad se han convertido en una tarea menos cooperativa y más fácil de alcanzar en el corto plazo. La revolución del consumo hace más asequible establecer estilos personales en un marco de reconocimiento comunitario en el que se exhibe y se responde a la exhibición de otros, porque se comparte un lenguaje de signos y significados bien precisos (binomio exhibición/reconocimiento). Un ejemplo patente de este fenómeno pudiera ser los macro-conciertos de música, en los que cada uno de los asistentes señala externamente su pretendida singularidad (un tatuaje, una muñequera, un estampado sobre la camiseta), pero esa singularidad se enmarca en una pertenencia, puede y es de hecho interpretada por el resto de los que le rodean, que igualmente marcan su «singularidad reconocible».

¿Cómo interactúan el individualismo expresivo, y la religión? El expresivismo individualista imprime su huella en la religiosidad; «[I]a vida o la práctica religiosa en la que yo tome parte no sólo debe ser el resultado de mi elección, sino que debe decirme algo; debe tener sentido dentro de mi desarrollo espiritual tal como lo interpreto yo (...)»(25). De ahí la importancia creciente de las «conversiones» como particular manifestación de la libertad religiosa. «Los conversos son, ante todo, nómadas, aunque no se muevan físicamente: van a la compra, degustan y experimentan, navegan por internet. Muchas conversiones son autoconversiones: uno elige su propia religión, se declara miembro de ella y después va en busca de una autoridad religiosa que ratifique su elección (...) Los relatos de los conversos se asemejan sorprendentemente entre sí: se trata casi siempre de un itinerario muy personal que comienza con un sentimiento de insatisfacción y fracaso, seguido de una búsqueda a través de diversos sistemas de pensamiento y, de pronto, el encuen-

(23) PARRA JUNQUERA, J., «Los procesos modernos de libertad», en *Los Nuevos Escenarios de la Libertad Religiosa. En el 40 Aniversario de la Declaración Conciliar Dignitatis Humanae V Seminario de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, 2006, p. 6, fecha de consulta 3 de agosto de 2012, en http://leonxiii.upsam.net/seminarios/mas_informacion_seminario05.htm

(24) TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, cit., pp. 75-76.

(25) TAYLOR, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, cit., p. 103.

tro con Jesús, Alá o un gurú. Las páginas web musulmanas están plagadas de relatos de conversiones, que tienen todavía más valor si el neófito era cristiano y, a ser posible, occidental y culto» (26). La saga de intelectuales franceses conversos al catolicismo (Sylvie Germain, François Tallandier, Fabrice Hadjadj, Bernard Sichére o Jean Louis Chrétien) confirma esta tendencia. En este contexto encaja especialmente bien el mundo de los «nacidos de nuevo» que corresponde a carismáticos y pentecostales. Se multiplican los testimonios públicos ante la comunidad de los conversos. Se realzan viejas figuras del cristianismo que siguieron ese mismo itinerario de elección y conversión (Agustín de Hipona o Francisco de Asís) y que se presentan como modelo de posibles aventuras espirituales contemporáneas. Parecen haber pasado a segundo plano las «razones», los itinerarios intelectuales: «[e]l debate teológico no tiene demasiado peso en todo ello: lo que domina es el “relato de vida”» (27). «La preeminencia de un modelo religioso basado en las elecciones individuales sitúa al convertido en un lugar central del panorama religioso, pues prestigia a la religión presentándola como una práctica cultivada por personas libres que, si es necesario, se desprenderán de sus vínculos heredados para ingresar en la comunidad de su preferencia» (28).

En virtud de la propia naturaleza del individualismo expresivo, «no hay necesidad de que nuestra relación con lo sagrado se integre en ningún marco más amplio, sea una “Iglesia” o un Estado» (29). Lo cual no significa que el creyente no pertenezca a ninguna Iglesia o grupo: tal pertenencia puede producirse a través de dos vías. En primer lugar, una genérica adhesión cultural o familiar: se acude a la Iglesia con motivo de acontecimientos familiares, para solemnizar nuevas etapas de la vida –que no se conciben sin su dimensión religiosa– o como vehículo e expresión de la religión popular, celebración de fiestas, etc. En segundo lugar, como un elemento necesario u oportuno en las coordinadas identitarias; quizá más en los Estados Unidos de Norteamérica, por la acentuada movilidad social, se busca en la adscripción a una Iglesia un elemento de arraigo en la comunidad, no necesariamente orientado por razones doctrinales, sino también por otros motivos de conveniencia: la oratoria del predicador, el cuidado de la música de los servicios dominicales, y un largo etcétera.

Especialmente la primera de las vías descritas, más europea, propicia lo que la sociología designa como *believing without belonging* (30), es decir, una genérica creencia y ligazón con una Iglesia o grupo religioso, sin la estrecha membresía que exige la pertenencia definida objetivamente (creyente sociológico) (31). Pero en el cuadro general que establece el individualismo expresivo, es igualmente posible el fenómeno nominalmente contrario, es decir, el *belonging without believing*, que históricamente está vinculado al judaísmo pero que en nuestros días también puede

(26) ROY, O., *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, cit., pp. 32-33.

(27) *Ibid.*, p. 33.

(28) GAMPER, D., «Razón pública y religión en el contexto postsecular», *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, vol. 43, 2009, p. 114.

(29) TAYLOR, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, cit., p. 104.

(30) BERGER, P.L.; DAVIE, G., y FOKAS, E., *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations*, Ashgate, cop., Aldershot, Hants, England; Burlington, VT, 2008, p. 15; DAVIE, G., *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, 1st. ed., Blackwell, Oxford; Cambridge, Mass., 1994.

(31) ROY, O., *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, cit., p. 191.

detectarse en los denominados «ateos cristianos» (32), los «atei devoti» italianos o los «musulmanes ateos».

Lo cierto es que, en este campo, las «líneas de frontera» del mundo occidental han ido cambiando. En la Cristiandad medieval, la frontera estaba entre cristianos e infieles; tras la Reforma protestante, entre las distintas facciones cristianas; en los siglos XIX y XX, quizá entre creyentes y ateos/agnósticos/indiferentes... Hoy día, ninguna de esas formas de clasificar responde a la compleja realidad. La segmentación, tanto en materia moral como doctrinal, que potencia el individualismo expresivo produce el curioso fenómeno de las «alianzas transversales» entre personas pertenecientes a credos diversos que, en determinados asuntos de importancia política, jurídica y social (aborto, eutanasia, ideología de género, presencia de la religión en la vida pública y un largo etcétera), comparten más con personas de otros grupos que con algunos de sus propios correligionarios (33).

En el terreno religioso, el binomio exhibición-reconocimiento que se mencionaba antes parece verse reflejado en las Jornadas Mundiales de la Juventud (34). Allí, una multitud de jóvenes visten la misma camiseta del evento (lo cual facilita la interpretación del entorno y el reconocimiento), pero cada uno viste la camiseta «a su modo» y se singulariza a través de otros elementos (un crucifijo al cuello, una bandera a la espalda, unos colgantes...). Las acciones colectivas multitudinarias se producen en el terreno religioso con una particular fuerza (piénsese en las megagiglesias de Corea del Sur (35) o en las peregrinaciones a los santuarios en Europa (36), a la Meca o al Kotel en Jerusalén), al igual que se producen en el terreno deportivo, en el musical, en el del divertimento o la protesta en sus distintas variantes (*flashmobs*) de forma que se produce una aparente paradoja: la afirmación de la propia individualidad junto con la masificación reflejada en «la mayor importancia adquirida por los espacios de exhibición mutua: todo parece señalar hacia una nueva forma de estar juntos dentro de la sociedad» (37).

¿Cuáles podrían ser las consecuencias de lo anterior en el mundo del Derecho? Fundamentalmente dos, curiosamente contrarias entre sí.

En primer lugar, la relación jurídica entre las Iglesias tradicionales occidentales y el Estado –sea cual fuere el cauce por el cual dichas relaciones transiten, ya sean relaciones vinculadas a instrumentos jurídicos bilaterales o unilaterales– poseen una «zona de certeza positiva», relativa a la estricta expresión institucional de una/s

(32) MOUNTFORD, B., *Christian Atheist: Belonging Without Believing*, O Books, 2011, pp. 1-12.

(33) Sobre el tema, BERGER, P.L., «Contraception and the Culture War», en *Religion and Other Curiosities*, 22 de febrero de 2012, fecha de consulta 6 de agosto de 2012, en <http://blogs.the-american-interest.com/berger/2012/02/22/contraception-and-the-culture-war/>; HUNTER, J.D. «Religious Freedom and the Challenge of the Modern Pluralism», en J. Davison Hunter, O. Guinness (eds.), *Articles of faith, articles of peace: the religious liberty clauses and the American public philosophy*, Brookings Institution Press, 1990, p. 57; SHIFFRIN, S.H., *The Religious Left and Church-State Relations*, Princeton University Press, Princeton, 2009, p. IX; VV.AA., «Manhattan Declaration: A Call of Christian Conscience», 2009, fecha de consulta 23 de agosto de 2012, en <http://manhattandeclaration.org/the-declaration/read.aspx>

(34) TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, cit., pp. 516-517.

(35) «O come all ye faithful. (cover story)», *Economist*, vol. 385, 8553, 2007.

(36) JENKINS, P., *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, Oxford University Press, New York, 2007, pp. 60-63.

(37) TAYLOR, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, cit., p. 99.

religiones/s y sus más cercanos seguidores. Pero, al mismo tiempo, dicha relación jurídica protectora alcanza una «zona de incertidumbre positiva», más allá de una comprensión estricta del derecho fundamental de libertad religiosa, hasta llegar a preservar identidades culturales. «Es bueno que la religión esté ahí», como un «ruido de fondo», como una señal identitaria más. En este sentido, a modo de ejemplo, llama la atención el hecho de que en Inglaterra judíos y musulmanes sean partidarios del mantenimiento de la presencia de la religión anglicana en la vida pública (38).

En segundo lugar, la atomización de creencias que pudiera suponer el individualismo expresivo, unida a la secularización de las sociedades occidentales, podría conducir a la devaluación del derecho fundamental de libertad religiosa. Y ello debido no tanto a mutaciones jurídicas en la parte dogmática de los textos constitucionales, cuanto a la pérdida de significado social, y por ende jurídica, de la que se ha dado en llamar «la primera de las libertades». Se trata de una cuestión que comienza a preocupar a los juristas, a ambas orillas del Atlántico. Se teme que la conciencia individual, atomizada y aislada, no sea capaz de crear las condiciones necesarias de presencia social para garantizar la libertad religiosa (39). La religión en un ambiente secularizado es vista como un asunto estúpido y peligroso; estúpido, porque la ciencia experimental no ha podido demostrar la existencia de Dios, de lo que se deduce que se trata de una mera ilusión; peligroso, porque la experiencia nos muestra que las ideas religiosas son la causa de muchos conflictos en todo el mundo. ¿Qué sentido tiene que un derecho fundamental proteja algo así? (40). En consecuencia el riesgo de devaluación, aunque remoto, es real. Y se trata de un peligro que, en apariencia, acecha sólo a las creencias religiosas, pero si se piensa despacio es fácil concluir que, de producirse, afectará a todo el régimen de derechos fundamentales.

2. LA RELIGIÓN COMO MARCADOR IDENTITARIO FUERTE

La globalización, por tanto, resulta ser un catalizador de un individualismo expresivo potenciado por el libre mercado de ideas y creencias. Pero además la globalización provoca un efecto de desarraigo personal, del que se sigue una acentuación del factor religioso como marcador de identidad. Se ve con claridad en Indonesia –y en tantos otros países– donde la gente abandona sus comunidades rurales y se hacina en las grandes ciudades, en las que encuentran trabajo para producir bienes de consumo para el mercado occidental. En las comunidades rurales, esos inmigrantes tenían una sencilla identidad como parte de un modo de vida según los patrones de una tradición. En la gran ciudad, esos patrones no existen, la vida comunitaria gira en torno a una mezquita o una iglesia, que cumplen una doble función cultural y cultural. Lo cual tampoco es privativo del Oriente: los bri-

(38) HARRIES, R., *Faith in Politics? Rediscovering the Christian Roots of Our Political Values*, Darton, Longman & Todd, London, 2010, p. 14; TRIGG, R., *Religion in Public Life: Must Faith be Privatized?*, Oxford University Press, 2007, p. 29; TRIGG, R., *Free to Believe? Religious Freedom in a Liberal Society*, Theos, Londres, 2010, p. 27, fecha de consulta 14 de febrero de 2012, en <http://theosthinktank.co.uk/files/files/Reports/TheosFreetoBelieve.pdf>

(39) GLENDON, M.A., «Religious freedom: A Second Class Right?», *Emory Law Journal*, vol. 61, 2012, p. 977.

(40) TORFS, R., «The Internal Crisis of Religious Freedom», *International Journal of Religious Freedom*, vol. 4, 2, 2011, p. 25.

tánicos jubilados que viven en España o en el Sur de Francia, aun cuando antaño no hubieran sido particularmente asiduos a los servicios religiosos, sin embargo acuden al templo anglicano, porque la vida cultural británica gravita en torno a ese lugar de culto (41).

Igualmente, la globalización puede propiciar el renacimiento de los llamados «teo-derechos», o sistemas jurídicos religiosos, como realidades que conforman el sentido de pertenencia con independencia del territorio en el que se encuentre el individuo. A través de los derechos religiosos como invisibles vínculos de pertenencia, las religiones se convierten en una especie de nuevas naciones trans-nacionales (42), con una narrativa propia en la que es posible reconocerse, con una capacidad –en expresión del Profesor de la Universidad de Milán, Silvio Ferrari– de llevar a los corazones de los hombres el calor que no transmite la fría universalidad de los derechos humanos (43). En tal sentido, la globalización aceleraría el silencioso desarrollo del llamado pluralismo jurídico en su faceta religiosa (44). Si la alegada defensa de los tribunales religiosos islámicos por parte del ex Arzobispo de Canterbury Rowan Williams (45) causó con razón un revuelo mediático y jurídico en el Reino Unido, no es menos cierto que –con sus aspectos positivos y negativos– la actividad de los tribunales de costumbres operaba desde tiempo atrás, no sólo en el Reino Unido, sino también el Canadá o en Estados Unidos de Norteamérica (46).

Por último, se estima que el proceso de globalización potencia la desterritorialización, la disociación duradera entre religiones, territorios, sociedades y Estados, que entraña una mayor expansión «liberada» de la religión (47). Pero, realmente, si sólo fuera eso, no sería nada nuevo, pues ya antes de la globalización se habían producido movimientos de poblaciones que desterritorializaban religiones y tradiciones étnicas. Sin embargo, la novedad de la globalización de finales del siglo xx y comienzos del xxi radica en la combinación de factores. En efecto, por un lado, al desarraigo de un lugar geográfico se une la secularización: las religiones no se reconocen ya en una cultura que ellas mismas generaron (el caso de Europa y el cristianismo es claro) o en la que se desenvuelven actualmente (en este caso, Europa y el mundo musulmán). En este contexto, las religiones parecen separarse del marcador social cultural, y reinventarse apelando a una universalidad y autenticidad hasta hace poco no conocida. En efecto, y volviendo sobre el tema del comienzo de este apartado, el Islam autóctono que viven los inmigrantes de primera generación no es el de sus hijos o el de sus nietos: el de estos últimos no se alimenta de las tradiciones

(41) HARRIES, R., *Faith in Politics? Rediscovering the Christian Roots of Our Political Values*, cit., p. 113.

(42) CASANOVA, J.; BERGER, P.L., «Las religiones en la era de la globalización», cit., p. 75.

(43) FERRARI, S., «Religioni, Diritto e conflitti sociali», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 23, 2007, p. 46.

(44) Entre otros, LERNER, N., «Group Rights and Legal Pluralism», *Emory International Law Review*, vol. 25, 2, 2011, pp. 829–851; CAMARERO SUÁREZ, V.; ZAMORA CABOT, F.J., «Reflections of legal pluralism in multicultural settings», *Huri-Age Working Papers*, 3, 2012, pp. 1-13, fecha de consulta 28 de julio de 2012, en http://www.tiempodelosderechos.es/docs/may12/wp_3_2012.pdf

(45) OLIVER-DEE, S., *Religion and Identity: Divided loyalties?*, Theos, Londres, 2009, pp. 10-11, fecha de consulta 14 de febrero de 2012, en <http://theosthinktank.co.uk/files/files/Reports/TheosFaithandIdentity.pdf>

(46) WALTER, N., «Religious Arbitration in the United States and Canada», *Santa Clara Law Review*, vol. 52, 2, 2012.

(47) ROY, O., *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, cit., p. 43.

de la aldea de origen, sino de una pantalla de Internet, y apela a una autenticidad de orígenes no territorializados, virtuales (48). En definitiva, la combinación de deslocalización, globalización y secularización significa una especie de «reinención» de lo religioso, que se expande con fuerza (49) a través de un mundo globalizado (50).

IV. MORFOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN EL MUNDO ACTUAL

Pienso que no es necesario profundizar excesivamente en la mentalidad occidental para encontrarse con la idea de que la presencia de la religión en la vida pública es algo negativo. Desgraciadamente, como se ha observado, «la religión es sólo visible cuando se convierte en un problema» (51), de forma que el 11 de septiembre norteamericano, el 11 de marzo español y el 7 de julio inglés son los puntos de interés por la religión (mejor dicho, por un aspecto específico de la misma), a partir de los cuales se reflexiona acerca del papel del factor religioso y la gestión jurídica del mismo. La narración mítica de nuestra historia nos enseña que la religión fue la causa de dolorosas divisiones en el continente europeo y que el confinamiento de la religión a una dimensión personal, privada y controlable, es garantía sólida de la paz social de la que disfrutamos. En consecuencia, al margen de ulteriores precisiones jurídicas, el resultado más lógico –felizmente alcanzado por Occidente, no por otras culturas– es la «domesticación» de la religión por parte del Estado de Derecho, que no se fundamenta en modo alguno sobre ella, sino que la reconduce a un derecho fundamental, el derecho de libertad religiosa. Y, como ya se indicaba antes, el individualismo expresivo ha acentuado la faceta de opción o de elección, referida a ese derecho fundamental.

Sin embargo, la asociación de religión, cultura e identidad sigue operativa en nuestro mundo. En efecto, como antes se señalaba, no hay cultura que pueda aparecer o desarrollarse sin relación con la religión (52), con una tradición, con una identidad que, aunque en lo más estrictamente individual y personal pudiera prescindir de actos culturales/culturales, de vida espiritual según los cánones de la ortodoxia institucional, sin embargo se entiende dentro de un grupo, de un pueblo.

Cuando en los últimos meses los medios de comunicación daban noticia de los atentados contra iglesias coptas en Egipto, quizá surgía de inmediato una pregunta: ¿cuántos de esos jóvenes que protestan en la calle, crucifijo en mano, son firmes creyentes? Probablemente no muchos, pero eso no hace que ante ellos mismos dejen de ser cristianos coptos. El historiador de la religión Philip Jenkins también planteaba una cuestión semejante al analizar el Islam en Europa (53): imaginemos dos chicos, ambos nacidos en Europa, que hablan sólo la lengua de su país, llamémoslos Tony y Tariq. Tony es de extracción europea, le bautizaron de bebé, pero

(48) ROY, O., *Secularism confronts Islam*, Columbia University Press, New York, 2007, p. 88.

(49) SHAH, T.S., y TOFT, M.D., «Why God is Winning», *Foreign Policy*, 2006, p. 43, fecha de consulta 18 de julio de 2012, en http://www.foreignpolicy.com/articles/2006/06/09/why_god_is_winning

(50) ROY, O., *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, cit., pp. 18-19.

(51) JENKINS, P., *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, cit., p. 85.

(52) ELIOT, T.S., *Christianity and Culture*, cit., p. 100.

(53) JENKINS, P., *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, cit., p. 18.

raramente pone el pie en una iglesia, salvo para la boda de algún familiar o para un funeral. Su conocimiento de la doctrina o de la historia del cristianismo es prácticamente inexistente. Tariq podría ser de origen pakistaní o marroquí, pero su conexión con el Islam es muy débil; bebe alcohol, se salta el Ramadán, no se interesa nada por las normas alimentarias religiosas y es tan oportunista con las chicas como lo es Tony. Tiene una vaga idea de que su padre va a veces a una mezquita, pero no tiene ni idea de dónde está. Pues bien: para las estadísticas, aunque Tony no es cristiano, sin embargo Tariq es musulmán.

Algo semejante viene sucediendo en Rusia. Se habla de un renacimiento de la identidad religiosa ortodoxa, en razón de un aumento estadístico de afiliación (hasta un 79% de los rusos se define ortodoxo). Sin embargo, la fe ortodoxa sólo funciona como una genérica asimilación a la identidad rusa. Aunque en los veinte años posteriores a la disolución de la URSS se hizo un esfuerzo extraordinario para la reconstrucción de la Iglesia, parece que aquello tuvo que ver más con los muros de los santuarios que con la espiritualidad (54).

Incluso una identidad forjada en el más puro «individualismo expresivo» requiere un horizonte de significado, y en ese horizonte está presente también, por recordar al filósofo Zubiri, «un acto personal que prolonga de una manera más o menos inexorable eso que llamamos religación» (55). Un recentísimo libro de Ciencia política que estudia lo que se denomina «religiones colectivistas» (es decir, las que tienen una expresión pública y una estructura institucional) (56) comienza precisamente planteando que las religiones no son una elección, sino precisamente parte del horizonte de significado en el que se producen las elecciones.

De este modo, la religión resulta ser al mismo tiempo opción e identidad. El predominio de uno de esos aspectos sobre el otro conlleva una forma de ver el derecho de libertad religiosa. Así, en la primera concepción (religión como identidad), la religión está necesariamente inculturada; en la segunda (religión como elección), la necesidad de hacer viables en todo lo posible las elecciones de todos los ciudadanos propicia la ex-culturación de la religión (57) o «secularización» de la comunidad política. En la primera concepción primaría la «libertad para» (*freedom for*), mientras que en la segunda lo haría la «libertad de» (*freedom from*). En fin, en la primera concepción se reforzaría, en el largo plazo, la libertad religiosa positiva, mientras que en el segundo lo haría la libertad religiosa negativa.

Opción (o elección) e identidad no son términos antitéticos. Guardan una relación estrecha. Sin embargo, no toda opción genera de suyo un marcador o elemento identitario; sólo lo hacen aquellas opciones que recaen sobre aspectos de la vida particularmente importantes. Y la importancia del objeto de la opción –bien lo sabemos– no viene sólo señalada por la apreciación subjetiva, sino que esa aprecia-

(54) SCHIESARI, A., «¿La Fe en Rusia? A menudo se reduce a identidad nacional», *Vatican Insider*, 2012, fecha de consulta 20 de noviembre de 2012, en <http://vaticaninsider.lastampa.it/es/en-el-mundo/dettagliospain/articolo/russia-rusia-ortodossi-orthodox-ortodoxos-19114/>

(55) ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza: Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, p. 88.

(56) JAKELIC, S., *Collectivistic Religions: Religion, Choice, and Identity in Late Modernity*, Ashgate Gower, 2010.

(57) LADEUR, K. H., «The Myth of the Neutral State and the Individualization of Religion: The Relationship Between State and Religion in the Face of Fundamentalism», *Cardozo Law Review*, vol. 30, 9, 2009, p. 2460.

ción debe recaer sobre un elemento tal, que externamente pueda reconocerse una alteración o variación en el individuo: el horizonte de significado está más allá de una decisión exclusiva y aisladamente individual. Valga la comparación: en el derecho a la intimidad, la esfera privada se configura por el entrecruzamiento del criterio formal (voluntad del afectado) y material (pautas sociales) (58), o sea, por el encuentro de límites variables entre la voluntad o consentimiento del sujeto, su apreciación de los límites y la opinión social acerca de lo que constituye o no la intimidad de las personas. De forma semejante, las opciones dan paso a la identidad en los casos en que sociedad e individuo «dialogan» respecto del marcador identitario. Con todo ello, lo que se quiere decir es que difícilmente podemos reconducir opción, *sic et simpliciter*, a libertad o derecho fundamental. El derecho fundamental bien parece abarcar «más aspectos» o, al menos, proteger acciones que podemos contemplar desde una perspectiva distinta de la de la elección. Subraya Sandel que la libertad de conciencia y la libertad de opción no son lo mismo: donde la conciencia dicta, la opción decide; cuando la libertad de conciencia está en juego, el derecho es el de ejercitar un deber, no el de efectuar una elección (59).

Aquellos sectores en los que la identidad resulta más protegida son la lengua, la raza, la cultura y, en general, lo que el derecho constitucional de tantos países entienden como esas «suspected classes» que se sitúan en el paradigma de la prohibición de trato discriminatorio. ¿Es la religión uno más de esos factores respecto de los cuales la interdicción de la discriminación resulta particularmente sensible? La respuesta en apariencia es clara, pero recientemente se ha puesto en duda. A diferencia de la raza (no puedes cambiar el color de tu piel (60), se dice) la creencia no constituye un aspecto inalterable de la identidad personal: la religión puede cambiarse libremente, representa una elección de vida esencialmente externa a quien se adhiere a ella. Y se añade: el principio de autonomía se encuentra en la base del reconocimiento de la libertad religiosa; en no pocos países –ahí estarían las encuestas en Reino Unido, por ejemplo– muchos terminan eligiendo una religión que no es precisamente la de sus padres; y finalmente, mientras que la religión guarda relación con «creencias», la raza no es sinónimo en ningún caso de un sistema de creencias (61).

Se nos presenta, por tanto, la religión como opción modificable o como identidad subyacente a las opciones. No se trata, desde luego, de una cuestión meramente académica. Veán, si no, cómo se contraponen dos puntos de vista en relación con el traído, llevado y repetitivo conflicto de las «caricaturas de Mahammad». El primer punto de vista lo aporta el director del periódico danés donde se publicaron las viñetas de la discordia; el otro lo ofrece un chico musulmán británico en una entre-

(58) DÍEZ-PICAZO, L.M., *Sistema de derechos fundamentales*, 2.^a ed, Thomson-Civitas, Madrid, 2005, p. 289.

(59) SANDEL, M.J., «Freedom of Conscience or Freedom of Choice», en J. Davison Hunter, O. Guinness (eds.), *Articles of faith, articles of peace: the religious liberty clauses and the American public philosophy*, Brookings Institution Press, 1990, p. 88.

(60) SAJÓ, A., «Countervailing Duties as Applied to Danish Cheese and Danish Cartoons», en A. Sajó (ed.), *Censorial Sensitivities: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World*, Eleven International Pub., Utrecht; Portland, Or., 2007, p. 286.

(61) CUMPER, P., «Outlawing Incitement to Religious Hatred. A British Perspective», *Religion and Human Rights*, vol. 1, 2006, pp. 259-261.

vista concedida a Saba Mahmood, politóloga de la Universidad de California en Berkeley.

Pues bien, Flemming Rose, director del diario danés, en un artículo publicado en el *Washington Post* y titulado «¿Por qué publiqué esas caricaturas?» (62), afirmaba: «Mi periódico, ¿ha insultado y faltado el respeto al Islam? Ciertamente no era su intención. Pero, ¿qué significa el respeto? –se pregunta Flemming Rose– Cuando visito una mezquita, muestro mi respeto al quitarme los zapatos. Sigo sus costumbres, al igual que lo hago en una iglesia, sinagoga u otro lugar santo. Pero si un creyente exige que yo, como no creyente, observe sus tabúes en el espacio público, no está pidiendo mi respeto, sino mi sumisión. Y eso es incompatible con una democracia secular». Por el contrario, el joven británico entrevistado por Mahmood (63) afirmaba: «No me ha gustado lo que han hecho esas multitudes furiosas, quemando edificios y vehículos en lugares como Nigeria y Gaza. Pero lo que realmente me molesta es la falta absoluta de comprensión por parte de mis amigos seculares (que por cierto no todos son blancos, muchos de ellos proceden de Pakistán y Bangladesh) respecto del malestar que siento al ver al Profeta insultado de esta manera. ¡Esto se siente como si fuera un insulto personal! La idea de que sencillamente hay que superar este dolor me alucina: si no se sienten ofendidos por la manera en que se presenta a Jesús (y algunos lo hacen, por supuesto), ¿por qué esperar que todos nos comportemos del mismo modo? Después de todo, el profeta no es sólo Mel Gibson o Brad Pitt, ¿es “el Profeta”!»

V. EL «FORMATEO» DE LA IDENTIDAD RELIGIOSA

Como vimos antes, la globalización propicia la transmigración de lo religioso, de un continente a otro, de una cultura a otra. Ese movimiento supone también la adaptación de las religiones a un medio social y a unas exigencias jurídicas nuevas. Parte de este fenómeno conlleva lo que en sociología se designa con el nombre de «formateo» o «estandarización» de lo religioso (64).

En otros tiempos, ese formateo venía dictado por el interés del poder secular en dominar o controlar lo religioso (lo que sucedió bajo el regalismo de signo católico y protestante). Sin embargo, «[h]oy en día, –escribe Olivier Roy– el formateo de lo religioso se hace precisamente en nombre de lo contrario: se hace en nombre de la igualdad y la libertad. Para que las religiones sean tratadas de manera igualitaria, tienen que entrar dentro de un paradigma común: por ejemplo, permitir que una religión tenga capellanes en el ejército supone que la religión en cuestión dispone de una categoría de ministros profesionales del culto, y si no es así se inventará» (65).

(62) ROSE, F., «Why I Published Those Cartoons», *Washington Post*, 2006, fecha de consulta 9 de febrero de 2013, en <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/02/17/AR2006021702499.html>

(63) MAHMOOD, S., «Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?», *Critical Inquiry*, 35, 2009.

(64) ROY, O., *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, cit., pp. 255 y ss.

(65) *Ibid.*, p. 27.

El formateo de lo religioso se manifiesta, entre otros, en tres aspectos (66).

En primer lugar, la convergencia de las religiosidades individuales que, hipotéticamente situadas al amplio y libre mercado de las ideas y creencias, son objeto de elección en un ejercicio de individualidad expresiva. Coexisten así y se entremezclan la religión institucional (67) y la religión «a la carta», «de cafetería», o incluso la espiritualidad en el amplio y difuso marco del *New Age*. ¿Significa esto que la regulación jurídica de la identidad religiosa debe hacerse desde lo que se empieza a llamar la super-diversidad? (68). Esta pregunta empieza a abrirse camino en la investigación jurídica y podría ser quizá una vía intermedia para estudiar el factor religioso en el Derecho estatal, observando la dimensión institucional (relaciones con los grupos religiosos como tales) sin diluir todos los problemas en una cuestión genérica relativa a la libertad ideológica.

En segundo lugar, convergencia en la definición de la religión, sobre todo en el campo jurídico: «la noción de “religión” se convierte en un paradigma normativo sin contenido concreto. Es el propio hecho de designar un sistema cualquiera como religión, sin consideración de su contenido, el que hace de él una religión: hoy, son los tribunales los que deciden en caso de litigio, pero prohibiéndose entrar en materia teológica» (69), lo cual (esto último) nos sitúa ante una operación tremendamente compleja; la igualdad de todas las religiones llama a una definición uniforme y, como obtener ésta es tremendamente difícil, entonces dicha definición (sobre todo en el ámbito institucional, no en el individual) debe ser lo más amplia posible y, a la postre, termina siendo formal. Las definiciones formales de lo religioso devienen naturalmente en requisitos de carácter burocrático. De hecho, algunos grupos pretendidamente religiosos –como la Orden del Jedi en el Reino Unido (70) o la Iglesia del Copismo en Suecia (71)– desafían la burocracia convirtiéndose en grupos religiosos legalmente reconocidos. Especialmente en los organismos internacionales, se insiste en la total equiparación entre «religión» y «creencia» a efectos de etiquetar el derecho fundamental que las protege. No obstante, empiezan a surgir algunas voces críticas acerca de esa equiparación (72). La equivalencia podría tener sentido si la perspectiva adoptada es «religión como opción», pero resulta insuficiente desde la perspectiva de la «religión como identidad». Recientemente se apuntaba esta cuestión de forma bien gráfica: reducir la religión a opción supone convertirla en algo así como un *hobby*, al que puedes dedicar tu tiempo libre, tus energías y tu dinero, coincidiendo con personas que comparten tus mismas creencias, creando asociaciones,

(66) *Ibid.*, pp. 257-259.

(67) Como recuerda con razón TAYLOR, Ch., *Las variedades de la religión hoy*, cit., p. 35.

(68) VERTOVEC, S., «Super-diversity and its Implications», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, 6, 2007.

(69) ROY, O., *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, cit., p. 257.

(70) CARTER, H., «Jedi religion founder accuses Tesco of discrimination over rules on hoods», *The Guardian*, 2009, fecha de consulta 20 de noviembre de 2012, en <http://www.guardian.co.uk/world/2009/sep/18/jedi-religion-tesco-hood-jones>

(71) FRIEDMAN, H., «Anti-Copyright Group Recognized As A Religion In Sweden», *Religion Clause*, January 05 2012, fecha de consulta 20 de noviembre de 2012, en <http://religionclause.blogspot.com.es/2012/01/anti-copyright-group-recognized-as.html>

(72) SHERWOOD, Y., «On the freedom of the concepts of religion and belief», *The Immanent Frame. Secularism, Religion and the Public Sphere*, 2012, fecha de consulta 20 de noviembre de 2012, en <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/11/13/on-the-freedom-of-the-concepts-of-religion-and-belief/>

publicando libros y panfletos, contratando empleados, adquiriendo propiedades, persuadiendo a otros acerca de lo maravillosa que es tu religión, educando a tus hijos en ella e incluso consiguiendo que el gobierno declare que se trata de una actividad de interés social... La religión no tendría mayor peso moral que coleccionar sellos o practicar el «train-spotting». Sin embargo, tal valoración reduce el alcance de las profundas dimensiones del fenómeno, que se presenta socialmente como fuente de la conciencia, como sistema legal y como el contexto de servicios de interés público (73).

En tercer y último lugar, convergencia institucional entre las religiones, especialmente en el marco del Derecho: así, por ejemplo, la figura del «ministro de culto» viene a ser el molde que permite fijar el liderazgo que se espera que exista en cualquier religión que desee operar en el tráfico jurídico. En el caso español, la convergencia institucional tiene su paradigma en el concepto de «confesión religiosa» (74). Ciertamente que no se requiere el status de confesión religiosa en el Derecho español para que se reconozca la libertad religiosa de un grupo, pero sin duda estamos ante una manifestación de «formateo»: no importa si un grupo religioso dice de sí mismo ser una confesión religiosa, una Iglesia, una comunidad transnacional... El Derecho español, para otorgar el reconocimiento (jurídico y sociológico) a un grupo religioso, impone las condiciones establecidas en el artículo 3 del Real Decreto 142/1981 (75) para normalizar (ajustar a la norma) al grupo.

(73) RIVERS, J., «The Secularisation of the British Constitution», *Ecclesiastical Law Journal*, vol. 14, 03, 2012.

(74) Entre otros, LÓPEZ ALARCÓN, M., «Dimensión orgánica de las confesiones religiosas en el Derecho español», *Ius canonicum*, vol. 20, 40, 1980; MOTILLA, A., «Aproximación a la categoría de confesión religiosa en el Derecho español», *Il Diritto Ecclesiastico*, vol. 1/1989, 1989; MOTILLA, A., *El concepto de confesión religiosa en el Derecho español*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1999; PALOMINO LOZANO, R., «Iglesias, Confesiones y Comunidades Religiosas: el concepto legal de confesión religiosa en la LOLR y la doctrina», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 19, 2009.

(75) Real Decreto 142/1981, de 9 de enero, sobre organización y funcionamiento del Registro de Entidades religiosas (BOE núm. 27, de 31 de enero). Artículo 3.1 «La inscripción se practicará a petición de la respectiva Entidad, mediante escrito al que se acompañe el testimonio literal del documento de creación debidamente autenticado o el correspondiente documento notarial de fundación o establecimiento en España».

2. Son datos requeridos para la inscripción:

- a) Denominación de la Entidad, de tal modo que sea idónea para distinguirla de cualquier otra.
- b) Domicilio.
- c) Fines religiosos con respeto de los límites establecidos en el artículo 3 de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, al ejercicio de los derechos dimanantes de la libertad religiosa.

En el caso de las Entidades asociativas religiosas a que hace referencia el apartado c) del artículo anterior, el cumplimiento de este requisito deberá acreditarse mediante la oportuna certificación del Órgano Superior en España de las respectivas Iglesias o Confesiones.

d) Régimen de funcionamiento y Organismos representativos, con expresión de sus facultades y de los requisitos para su válida designación.

e) Potestativamente, la relación nominal de las personas que ostentan la representación legal de la Entidad. La correspondiente certificación registral será prueba suficiente para acreditar dicha cualidad.

3. En lo no previsto en este Reglamento, las inscripciones y anotaciones correspondientes a Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas que tengan establecido Acuerdo o Convenio de Cooperación se practicarán de conformidad con lo que en los mismos se disponga.

Este camino de normalización sufre hoy en día las tensiones propias de la congruencia de la «neutralidad» del Estado con el establecimiento de un «formato» (76). Tras la Sentencia del Tribunal Constitucional 46/2001, de 15 de febrero, resulta difícil poder delimitar en qué consiste una confesión religiosa, más allá de los requisitos formales (denominación, domicilio...) establecidos en el Real Decreto antes mencionado (77). Las mismas Federaciones de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (78) operaron como instrumento institucional de formateo sobrevenido para facilitar en 1992 unos Acuerdos de cooperación numéricamente «rentables» sin forzar la raíces comunes de las confesiones integrantes. El paso del tiempo, en el caso el Islam español, ha puesto a prueba la solidez de tales federaciones, cosa que también ha sucedido en Francia (79), a pesar de ser tan diferente a España en este punto. Conceptos tales como el «notorio arraigo» del artículo 7 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (80), que tenía un propósito instrumental para el acceso a los acuerdos de cooperación con el Estado, han terminado constituyendo una categoría específica dentro de los distintos formatos legales que se otorgan en el Derecho español a las confesiones religiosas. En fin, el sistema matrimonial español establecido para las Federaciones que firmaron Acuerdos de cooperación en 1992 es igualmente una expresión de este formateo institucional, al exigirse requisitos (de capacidad, presencia del «ministro de culto») no presentes en los Derechos religiosos (judío y musulmán) que, sin embargo, «garantizan» la seguridad jurídica en el ordenamiento del Estado.

VI. BREVE APUNTE SOBRE CUESTIONES ESPECÍFICAS

1. IDENTIDAD, RELIGIÓN, SIMBOLOGÍA

Analicemos ahora uno de los temas clásicos, relativo a identidad, cultura y religión, que es la simbología religiosa en el ámbito público.

La *summa divisio* en esta cuestión viene establecida por la simbología dinámica o activa, o sea, la que llevan como parte de su vestuario los ciudadanos como manifestación también de su identidad religiosa; y la simbología estática o pasiva, la que se asocia a algún elemento de la identidad del Estado. Como bien puede

(76) STC 46/2001, de 15 de febrero de 2001, *BOE* núm. 65, Suplemento, de 16 de marzo; SAN de 11 de octubre de 2007 (Contencioso-Administrativo), recurso 0000352/2005.

(77) ALENDA SALINAS, M., *El registro de entidades religiosas: la praxis administrativa tras la STC 46/2001*, Iustel, Madrid, 2009.

(78) Artículo 5.1 Las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas y sus Federaciones gozarán de personalidad jurídica una vez inscritas en el correspondiente Registro público, que se crea, a tal efecto, en el Ministerio de Justicia. Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, *BOE* núm. 177, de 24 de julio.

(79) BOWEN, J.R., *Why the French Don't Like Headscarves*, cit., pp. 48-62.

(80) Artículo 7.1 El Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, Acuerdos o Convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España. En todo caso, estos Acuerdos se aprobarán por Ley de las Cortes Generales. Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (*BOE* núm. 177, de 24 de julio).

adivinarsen, esta división no es sólo externa, por así decir, a la estructura del derecho fundamental de libertad religiosa, sino que sitúa la cuestión de los símbolos religiosos a ambos lados del espectro establecido por dicho derecho fundamental: la libertad religiosa negativa, del lado de la simbología estática; la libertad religiosa positiva, del lado de la simbología dinámica o vestuario de carácter religioso (81).

En relación con el vestuario religioso, resulta prácticamente imposible establecer unos criterios generales, pues las circunstancias del puesto de trabajo (normas de seguridad y salubridad), del espacio físico y lógico en el que se exhibe el vestuario, los principios que presiden las relaciones entre el Estado y las religiones (laicidad, separatismo, multiculturalidad) o los intereses generales del ordenamiento, resultan determinantes a la hora de apreciar soluciones que acepten o rechacen la adaptación a la libertad religiosa.

Con todas las precauciones necesarias, podrían esbozarse algunas orientaciones sobre la materia. Si el puesto de trabajo que se desempeña guarda relación con funciones estatales, y se pretende transmitir hacia los administrados la neutralidad o imparcialidad del Estado, podría resultar congruente una regla prohibitiva de vestuario religioso visible. Tal regla parece incluso más rígida en el ámbito de la enseñanza para la educación primaria, donde –se aduce– los menores de edad resultarían más sensibles al proselitismo o al adoctrinamiento. En esa dirección parece pronunciarse el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (82). También lo hace así el Tribunal Supremo de los Estados Unidos, pero en relación con la uniformidad militar (83). Sin embargo, no faltan tampoco ejemplos en los que las reglas de uniformidad aparejadas a la función pública (Canadá) y a la educación (Estados Unidos) admiten excepciones.

Si el puesto de trabajo que se desempeña exige uniformidad en el vestuario por razones de seguridad en el empleo o de salubridad [empresas alimenticias, como en el caso escocés *Singh v. Rowntree MacKintosh Ltd.* (84)], dichos intereses pueden prevalecer sobre la libertad religiosa. Sin embargo, no siempre la uniformidad como valor independiente de otros motivos resultaría suficiente, según cabe deducir de la Sentencia de 9 de septiembre de 2002, del Tribunal Superior de Justicia de las Islas Baleares (85) que reconoció que el poder de dirección y organización del empresario «legítima en ocasiones para imponer a los trabajadores la uniformidad de vestimenta durante la prestación de su trabajo», si bien el ámbito de decisión patronal no puede atentar «a la dignidad y honor del trabajador [...] o a cualquiera de los derechos fundamentales o libertades públicas que reconoce la Constitución»; el tribunal confirma que la kipa que portaba habitualmente en conductor de la empresa municipal de transportes, «no obedece a un mero capricho o al seguimiento de modas [dado que el actor] es miembro de la Comunidad Israelita de Mallorca y practicante de la religión judía desde hace unos 23 años [...] esta

(81) CAÑAMARES ARRIBAS, S., *Libertad religiosa, simbología y laicidad del Estado*, Thomson Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2005, pp. 43-66; EVANS, M.D., *Manual on the wearing of religious symbols in public areas*, Martinus Nijhoff, Leiden, 2009.

(82) *Dahlab v. Switzerland*-Admissibility Decision, App. No. 42393/98, 15 de febrero de 2001.

(83) *Goldman v. Weinberger*, 475 U.S. 503 (1986).

(84) *Singh v. Rowntree MacKintosh Ltd.* [1979]. ICR 554, Employment Appeal Tribunal (Scotland) (1979 March 16 - Lord McDonald, Dr. J. S. Flanders and Mr. J. Jack).

(85) Tribunal Superior de Justicia de las Islas Baleares (Sala de lo Social), Sentencia núm. 457/2002 de 9 de septiembre, AS 2003\2.

creencia considera necesario tener siempre cubierta la cabeza en señal de respeto a la divinidad». Curiosamente, la excepción a esta orientación descrita (i.e. la uniformidad como valor absoluto o independiente no prevalece frente a la libertad religiosa) ha sido contestada en el Reino Unido, en el conocido caso *Eweida v. British Airways* (86).

No ha faltado en el estudio del traído y llevado tema del velo islámico (87) una cierta dosis de generalización, con la que se ha conseguido explicar la realidad, pero no toda la realidad. John Bowen mostró con su estudio «¿Por qué a los franceses no les gusta el velo?» que en no pocas ocasiones el uso de esta prenda por francesas musulmanas de segunda generación no obedecía a la presión de las comunidades islámicas, sino a una forma de individualismo expresivo religioso (88).

Respecto de la simbología estática, el planteamiento de base es igualmente cambiante, variable, limitado por las circunstancias específicas de la cuestión concreta que se aborde. Las dos sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos sobre el asunto *Lautsi contra Italia* (89) podrían resultar un buen punto de arranque para estudiar las distintas posiciones en la discusión sobre la presencia de los símbolos religiosos en lugares públicos. El asunto *Lautsi* ha provocado un debate poco usual en la doctrina académica; sin exhaustividad en una búsqueda bibliográfica, pueden encontrarse abundantísimos estudios y artículos a ambas orillas del Atlántico (90), lo que hace suponer que este caso va camino de conver-

(86) *Eweida v. British Airways* [2010], EWCA Civ 80, Case No: A2/2008/2984. Decisión del Tribunal Europeo de Derechos Humanos favorable a la trabajadora de la compañía aérea en *Eweida and Others v. the United Kingdom* (Application nos. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10), 15 de enero de 2013.

(87) BRIONES MARTÍNEZ, I.M., «El uso del velo islámico en Europa. Un conflicto de libertad religiosa y de conciencia», *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época*, vol. 10, 2009.

(88) BOWEN, J.R., *Why the French Don't Like Headscarves*, cit., p. 187.

(89) *Lautsi v Italy* (30814/06) (2010) 50 E.H.R.R. 42 European Court of Human Rights 2009-11-03; (2012) 54 E.H.R.R. 3 European Court of Human Rights (Grand Chamber) 2011-03-18 (compatibilidad con el artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos y del artículo 2 del Protocolo Adicional a dicho Convenio, de los crucifijos en las escuelas públicas italianas).

(90) Entre otros, ANDREESCU, G., y ANDREESCU, L., «Taking Back Lautsi: Towards a Theory of Neutralisation?», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011, pp. 207-212; ANNICCHINO, P., «Winning the Battle by Losing the War: The Lautsi Case and the Holy Alliance between American Conservative Evangelicals, the Russian Orthodox Church and the Vatican to Reshape European Identity», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011, pp. 213-219; DE BEEN, W., «Lautsi: A Case of Metaphysical Madness?», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011, pp. 231-235; BERG, T., «Can State-Sponsored Religious Symbols Promote Religious Liberty?», *U of St. Thomas Legal Studies Research Paper*, No. 12-25, 2012, fecha de consulta 18 de septiembre de 2012, en http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2144460; CAVANA, P., «I simboli religiosi nello spazio pubblico nella recente esperienza europea», *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, Ottobre 2012, fecha de consulta 9 de enero de 2013, en http://www.statoe chiesa.it/index.php?option=com_content&task=view&id=550&Itemid=41; CORTESE, F., «The Lautsi Case: A Comment from Italy», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011, pp. 221-230; EVANS, M.D., «Lautsi v. Italy: An Initial Appraisal», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011, pp. 237-244; K. HENRARD, «Shifting Visions about Indoctrination and the Margin of Appreciation Left to States», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011, pp. 245-251; LANGLAUDE, S., «Lautsi v. Italy: Coercion and Lack of Neutrality in the Classroom?», 2012, fecha de consulta 16 de noviembre de 2012, en <http://papers.ssrn.com/abstract=2170668>; LIU, H.-Y., «The Meaning of Religious Symbols after the Grand Chamber Judgment in Lautsi v. Italy», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011, pp. 253-257; PANARA, C., «Another Defeat for the Principle of Secularism: Recent Developments on the Display of the Crucifix in Italian Courtrooms», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011, pp. 259-265; PIERIK, R.; VAN DER BURG, W., «The Neutral State and the

tirse en un referente en la materia, como lo fue en su momento –y lo sigue siendo hoy– el caso del Tribunal Supremo norteamericano *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith* (91), de 1990, sobre la legitimidad del empleo de sustancias alucinógenas en rituales religiosos y su impacto en la legislación estatal sobre desempleo. De un recentísimo análisis doctrinal (92) sobre el asunto *Lautsi* extraigo algunas preguntas que la Profesora Langlaude, de Queen's University, plantea sobre el caso: ¿cabe establecer una nueva diferenciación entre símbolos religiosos activos y pasivos o entre símbolos fuertes y débiles? La presencia de un símbolo religioso en un recinto de titularidad estatal ¿determina la actitud del Estado hacia una, varias o ninguna religión? ¿Produce por sí mismo el adoctrinamiento proscrito por el propio Tribunal de Derechos Humanos en sentencias precedentes?

Pero a los efectos que aquí interesan, quizá la pregunta clave podría llegar incluso a ser la siguiente, ¿puede contraponerse –y cómo– la identidad del Estado y de la comunidad, a la identidad de los ciudadanos? En un comentario de urgencia que realizó el Profesor Malcolm D. Evans a la segunda sentencia *Lausi* se puede leer que el Tribunal Europeo de Derechos Humanos parece limitar la neutralidad e imparcialidad del Estado a los contenidos de la enseñanza y a las actitudes activas que ésta pudiera promover en los estudiantes; pero que la neutralidad e imparcialidad que impondría el artículo 9 del Convenio no significa que el espacio público –representado aquí por el aula de un colegio estatal– tenga que ser un «espacio religiosamente neutro» a los efectos de cumplir las obligaciones del Convenio (93). Todo ello arroja como resultado una postura abstencionista del Tribunal de Estrasburgo, tanto respecto de la simbología dinámica o activa en países prohibicionistas [como Francia, Suiza o Turquía (94)] como de la simbología estática o pasiva en los países que la defienden (como Italia).

Mandatory Crucifix», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011, pp. 267-272; PIRET, J.-M., «A Wise Return to Judicial Restraint», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011, pp. 273-278; PUPPINCK, G., «El caso «Lautsi contra Italia»», *Ius Canonicum*, vol. 52, 104, 2012, pp. 685-734; RELAÑO PASTOR, E., «El asunto del crucifijo en el TEDH: hacia una solución de compromiso», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 27, 2011, pp. 393-431; SAUNDERS, W.L., «Does Neutrality Equal Secularism? The European Court of Human Rights Decides Lautsi v. Italy», *Engage*, vol. 12, 3, 2011, fecha de consulta 7 enero 2013, en <http://www.fed-soc.org/publications/detail/does-neutrality-equal-secularism-the-european-court-of-human-rights-decides-lautsi-v-italy>; TEMPERMAN, J., «Lautsi II: A Lesson in Burying Fundamental Childrens Rights», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011, pp. 279-283; LA TORRE, M.; LLAMAZARES, D., «Debate sobre Lautsi», *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, 27, 2012, pp. 34-43; WEILER, J.H.H., «Estado y Nación: Iglesia, Mezquita y Sinagoga: la sinopsis», *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, 27, 2012, pp. 28-33; ZOETHOUT, C.M., «Religious Symbols in the Public School Classroom: A New Way to Tackle a Knotty Problem», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011, pp. 285-290; ZUCCA, L., «Crucifix in the Classroom: The Best Solution to the Lautsi Case», *SSRN eLibrary*, 2010, fecha de consulta 7 de enero de 2013, en <http://ssrn.com/paper=1667496>

(91) *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, 110 S.Ct. 1595 (1990).

(92) LANGLAUDE, S., «Lautsi v. Italy...», cit.

(93) EVANS, M.D., «Lautsi v. Italy», cit., p. 243.

(94) *Kervanci v. France*, App. No. 31645/04, 22/07/2004; *Dahlab v. Switzerland - Admissibility Decision*, App. No. 42393/98, 15/02/2001; *Sahin v Turkey* (44774/98) (2007) 44 E.H.R.R. 5 European Court of Human Rights (Grand Chamber), 10/11/2005.

2. IDENTIDAD Y ESPACIO PÚBLICO

El telón de fondo de éste y de otros temas está constituido por la quiebra de la división entre el espacio público y el espacio privado. Durante siglos, la tradición europea se ha encontrado cómoda enunciando modelos y explicaciones binarias con claras resonancias en el mundo jurídico. Así, el hilemorfismo aristotélico, que distingue materia y forma y que de alguna manera se refleja –al menos de nombre– en la diferenciación entre justicia material y formal; o la antropología cartesiana, con su *res cogitans* y *res extensa* que se plasma en la concepción del derecho fundamental a la vida (95); o, en fin, la división entre lo privado y lo público en el liberalismo, que juega varios papeles, ya que blinda a la persona frente a la intromisión ilegítima (96), determina espacios de actuación en las democracias y garantiza un espacio de diálogo racional en la toma de las decisiones que afectan a todos.

La universalidad de la razón prevalece sobre la particularidad de las religiones y justifica su exclusión de la esfera pública que debe diseñarse y construirse entonces en términos estrictamente seculares (97). Pero en un espacio que sufre la influencia de la globalización esta división se torna provisional. ¿Es un modelo realmente universal? ¿Responde a la realidad de las cosas? ¿No significa de alguna forma una reconstrucción artificial de las identidades? Desde la Ciencia política, García-Santesmases advierte que no tiene sentido apostar por un modelo donde el espacio público sea un espacio incontaminado porque no aparece ningún símbolo religioso (98); por su parte, Díaz-Salazar constata el hecho de la dimensión pública de lo religioso (99). Algo semejante ocurre en otros países. De ahí que nuevas propuestas postulan la redefinición del límite entre lo público y lo privado: expandiendo la esfera de lo privado para abarcar distintos sistemas de creencias concurrentes (por supuesto, también determinadas cosmovisiones humanistas que se agazapan tras la neutralidad del Estado) (100); o estableciendo una esfera pública paralela en la que coexistan las diversas creencias (101); o flexibilizando la frontera entre el libre mercado de creencias religiosas con dimensión pública y el libre mercado democrático (gobernado por principios seculares) (102).

(95) MEGÍAS QUIRÓS, J.J., *Manual de derechos humanos: Los derechos humanos en el siglo XXI*, Thomson-Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2006, p. 140.

(96) Sobre una crítica al planteamiento liberal en este tema, GOMÁ LANZÓN, J., *Ingenuidad aprendida*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2010, pp. 147-171.

(97) FERRARI, S., «Law and Religion in a Secular World: A European Perspective», *Ecclesiastical Law Journal*, vol. 14, 03, 2012, p. 356.

(98) GARCÍA-SANTESMASES, A., *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 142.

(99) DÍAZ-SALAZAR, R., *España laica: ciudadanía plural y convivencia nacional*, Espasa Calpe, 2008, pp. 140-141.

(100) BENSON, I.T., «That False Struggle Between Believers and Non-Believers», *Oasis*, vol. 12, 2010, pp. 22-25, fecha de consulta 17 de abril de 2011, en http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1803246

(101) BENSON, I.T., «The unexamined faiths and the public place of religion: emerging insights from the law», *Acta Theologica*, vol. 30, 2, 2011, pp. 1-19.

(102) ZUCCA, L., «Law v. Religion», en Camil Ungureanu, Lorenzo Zucca (eds.) *Law, State and Religion in the New Europe: Debates and Dilemmas*, Cambridge University Press, 2012, pp. 151-155.

VII. A MODO DE CONCLUSIÓN

Hasta hace poco tiempo, la relación entre identidad, cultura y religiones se encontraba relativamente estable sobre unos presupuestos que, a modo de placas tectónicas, encajaban y ofrecían un fundamento sobre el cual podía construirse el Derecho estatal con un cierto grado de solidez, garantizando la paz social y la resolución de conflictos de modo justo. El cambio progresivo de factores básicos, el modo de presentarse los propios conceptos de identidad, de cultura o de religión, significan que hemos entrado en una etapa interesante de inestabilidad o de cambio. O quizá sería más correcto afirmar que el cambio ya se ha producido; ahora lo importante es que los instrumentos jurídicos sepan responder a las nuevas circunstancias o, al menos, no oponerse a ellas, de forma que el Derecho sea una ayuda –y no un obstáculo– para mantener una convivencia pacífica y justa.

El discurso jurídico y político nacional a veces sigue anclado en viejas cuestiones (cripto-confesionalidad, códigos de laicidad, depuración de la esfera pública de la contaminación religiosa, etc.) También sigue en pie el prejuicio de que los ciudadanos creyentes actúan teledirigidos por jerarquías ocultas entre bastidores. Sin embargo, al ampliar la perspectiva, se comprueba que «ahí fuera», más allá de «nuestra comarca», los grandes debates se mueven en coordenadas totalmente distintas. Una vez más, estamos a punto de equivocarnos de estación y perder el tren de la historia. Para evitarlo, es preciso que desde el Derecho seamos capaces de reflexionar con una mirada nueva acerca de la complejidad y los desafíos que cultura, religión e identidad presentan en la era de la globalización.

BIBLIOGRAFÍA

- ALENDA SALINAS, M., *El registro de entidades religiosas: la praxis administrativa tras la STC 46/2001*, Iustel, Madrid, 2009.
- ANDREESCU, G., y ANDREESCU, L., «Taking Back Lautsi: Towards a Theory of Neutralisation?», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011.
- ANNICCHINO, P., «Winning the Battle by Losing the War: The Lautsi Case and the Holy Alliance between American Conservative Evangelicals, the Russian Orthodox Church and the Vatican to Reshape European Identity», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011.
- BELLAH, R., «Religion and Secularization in Modern Societies», *Papers in Comparative Studies*, vol. 3, 1984.
- BENSON, I.T., «That False Struggle Between Believers and Non-Believers», *Oasis*, vol. 12, 2010, fecha de consulta 17 de abril de 2011, en http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1803246.
- «The unexamined faiths and the public place of religion: emerging insights from the law», *Acta Theologica*, vol. 30, 2, 2011.
- BERG, T.C., «Can State-Sponsored Religious Symbols Promote Religious Liberty?», *U. of St. Thomas Legal Studies*, Research Paper No. 12-25, 2012, fecha de consulta 18 de septiembre de 2012, en http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2144460.
- BERGER, P.L.; DAVIE, G.; FOKAS, E., *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations*, Ashgate, cop., Aldershot, Hants, England; Burlington, VT, 2008.

- BERGER, P.L., «Contraception and the Culture War», en *Religion and Other Curiosities*, 22 de febrero de 2012, fecha de consulta 6 de agosto de 2012, en <http://blogs.the-american-interest.com/berger/2012/02/22/contraception-and-the-culture-war/>
- BOWEN, J.R., *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, State and Public Space*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 2007.
- BRIONES MARTÍNEZ, I.M., «El uso del velo islámico en Europa. Un conflicto de libertad religiosa y de conciencia», *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época*, vol. 10, 2009.
- CAMARERO SUÁREZ, C., y ZAMORA CABOT, F.J., «Reflections of legal pluralism in multicultural settings», *Huri-Age Working Papers*, 3, 2012, fecha de consulta 28 de julio de 2012, en http://www.tiempodelosderechos.es/docs/may12/wp_3_2012.pdf
- CAÑAMARES ARRIBAS, S., *Libertad religiosa, simbología y laicidad del Estado*, Thomson Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2005.
- CARTER H., «Jedi religion founder accuses Tesco of discrimination over rules on hoods», *The Guardian*, 2009, fecha de consulta 20 de noviembre de 2012, en <http://www.guardian.co.uk/world/2009/sep/18/jedi-religion-tesco-hood-jones>
- CASANOVA, J.; BERGER, P. L., «Las religiones en la era de la globalización», *Iglesia Viva*, vol. 218, 2004.
- CAVANA, P., «I simboli religiosi nello spazio pubblico nella recente esperienza europea», *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Ottobre 2012, fecha de consulta 9 de enero de 2013, en http://www.statoechiese.it/index.php?option=com_content&task=view&id=550&Itemid=41
- CORTESE, F., «The Lautsi Case: A Comment from Italy», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011.
- CUMPER, P., «Outlawing Incitement to Religious Hatred. A British Perspective», *Religion and Human Rights*, vol. 1, 2006.
- DAVIE, G., *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, 1st. ed., Blackwell, Oxford; Cambridge, Mass., 1994.
- DE BEEN, W., «Lautsi: A Case of Metaphysical Madness?», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011.
- DÍAZ-SALAZAR, R., *España laica: ciudadanía plural y convivencia nacional*, Espasa Calpe, Madrid, 2008.
- DÍEZ-PICAZO, L.M., *Sistema de derechos fundamentales*, 2.^a ed., Thomson-Civitas, Madrid, 2005.
- DURHAM, C., y DUSHKU, A., «Traditionalism, Secularism, and the Transformative Dimension of Religious Institutions», *Brigham Young University Law Review*, 1993.
- ELIOT, T.S., *Christianity and Culture*, Harcourt, Brace, New York, NY, 1949.
- ENGLARD, I., «Law and Religion in Israel», *American Journal of Comparative Law*, vol. 35, 1987.
- EVANS, M.D., *Manual on the wearing of religious symbols in public areas*, Martinus Nijhoff, Leiden, 2009.
- «Lautsi v. Italy: An Initial Appraisal», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011.
- FERRARI, S., «Religioni, Diritto e conflitti sociali», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 23, 2007.
- «Law and Religion in a Secular World: A European Perspective», *Ecclesiastical Law Journal*, vol. 14, 03, 2012.
- FRIEDLAND, R., y HECHT, R., *To Rule Jerusalem*, Berkeley, University of California Press, 2000.

- FRIEDMAN, H., «Anti-Copyright Group Recognized As A Religion In Sweden», *Religion Clause*, January 05 2012, fecha de consulta 20 de noviembre de 2012, en <http://religionclause.blogspot.com.es/2012/01/anti-copyright-group-recognized-as.html>
- GAMPER, D., «Razón pública y religión en el contexto postsecular», *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, vol. 43, 2009.
- GARCÍA-SANTESMASES, A., *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- GLENDON, M.A., «Religious freedom: A Second Class Right?», *Emory Law Journal*, vol. 61, 2012.
- GOMÁ LANZÓN, J., *Ingenuidad aprendida*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2010.
- HARRIES, R., *Faith in Politics? Rediscovering the Christian Roots of Our Political Values*, Darton, Longman & Todd, London, 2010.
- HENRARD, K., «Shifting Visions about Indoctrination and the Margin of Appreciation Left to States», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011.
- HUNTER, J.D., «Religious Freedom and the Challenge of the Modern Pluralism», en J. Davison Hunter y O. Guinness (eds.), *Articles of faith, articles of peace: the religious liberty clauses and the American public philosophy*, Brookings Institution Press, 1990.
- *Culture Wars. The Struggle to Define America*, BasicBooks, New York, 1991.
- JAKELIC, S., *Collectivistic Religions: Religion, Choice, and Identity*, en *Late Modernity*, Ashgate Gower, 2010.
- JENKINS, P., *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, Oxford University Press, New York, 2007.
- LADEUR, K.H., «The Myth of the Neutral State and the Individualization of Religion: The Relationship Between State and Religion in the Face of Fundamentalism», *Cardozo Law Review*, vol. 30, 9, 2009.
- LANGLAUDE, S., «Lautsi v. Italy: Coercion and Lack of Neutrality in the Classroom?», *SSRN eLibrary*, 2012, fecha de consulta 16 de noviembre de 2012, en <http://papers.ssrn.com/abstract=2170668>
- LA TORRE, M., y LLAMAZARES, D., «Debate sobre Lautsi», *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, 27, 2012.
- LERNER, N., «Group Rights and Legal Pluralism», *Emory International Law Review*, vol. 25, 2, 2011.
- LIU, H.Y., «The Meaning of Religious Symbols after the Grand Chamber Judgment in Lautsi v. Italy», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011.
- LÓPEZ ALARCÓN, M., «Dimensión orgánica de las confesiones religiosas en el Derecho español», *Ius canonicum*, vol. 20, 40, 1980.
- MAHMOOD, S., «Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?», *Critical Inquiry*, 35, 2009.
- MEGÍAS QUIRÓS, J.J., *Manual de derechos humanos: Los derechos humanos en el siglo XXI*, Thomson-Aranzadi, Cizur Menor (Navarra), 2006.
- MOTILLA, A., «Aproximación a la categoría de confesión religiosa en el Derecho español», *Il Diritto Ecclesiastico*, vol. 1/1989, 1989.
- *El concepto de confesión religiosa en el Derecho español*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1999.
- MOUNTFORD, B., *Christian Atheist: Belonging Without Believing*, O Books, 2011.
- OLIVER-DEE, S., *Religion and Identity: Divided loyalties?*, Theos, London, 2009.

- PALOMINO LOZANO, R., «Iglesias, Confesiones y Comunidades Religiosas: el concepto legal de confesión religiosa en la LOLR y la doctrina», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 19, 2009.
- PANARA, C., «Another Defeat for the Principle of Secularism: Recent Developments on the Display of the Crucifix in Italian Courtrooms», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011.
- PARRA JUNQUERA, J., «Los procesos modernos de libertad», en *Los Nuevos Escenarios de la Libertad Religiosa. En el 40 Aniversario de la Declaración Conciliar Dignitatis Humanae V Seminario de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, 2006, fecha de consulta 3 de agosto de 2012, en http://leonxiii.upsam.net/seminarios/mas_informacion_seminario05.htm
- PIERIK, R., y VAN DER BUR, G. W., «The Neutral State and the Mandatory Crucifix», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011.
- PIRET, J. M., «A Wise Return to Judicial Restraint», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011.
- PUPPINCK, G., «El caso «Lautsi contra Italia», *Ius Canonicum*, vol. 52, 104, 2012.
- RELAÑO PASTOR, E., «El asunto del crucifijo en el TEDH: hacia una solución de compromiso», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. 27, 2011.
- RIVERS, J., «The Secularisation of the British Constitution», *Ecclesiastical Law Journal*, vol. 14, 03, 2012.
- ROY, O., *Secularism confronts Islam*, Columbia University Press, New York, 2007.
- *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, Península, Barcelona, 2010.
- RUIZ MIGUEL, A., «La neutralidad, por activa y por pasiva», en M. I. de la Iglesia (ed.), *Laicismo y Constitución*, 2.ª ed., Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2009.
- SAJÓ, A., «Countervailing Duties as Applied to Danish Cheese and Danish Cartoons», en A. Sajó (ed.), *Censorial Sensitivities: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World*, Eleven International Pub., Utrecht; Portland Or., 2007.
- SANDEL, M.J., «Freedom of Conscience or Freedom of Choice», en J. Davison Hunter, y O. Guinness (eds.), *Articles of faith, articles of peace: the religious liberty clauses and the American public philosophy*, Brookings Institution Press, 1990.
- SAUNDERS, L.W., «Does Neutrality Equal Secularism? The European Court of Human Rights Decides Lautsi v. Italy», *Engage*, vol. 12, 3, 2011, fecha de consulta 7 de enero de 2013, en <http://www.fed-soc.org/publications/detail/does-neutrality-equal-secularism-the-european-court-of-human-rights-decides-lautsi-v-italy>
- SCHIESARI, A., «¿La Fe en Rusia? A menudo se reduce a identidad nacional», *Vatican Insider*, 2012, fecha de consulta 20 de noviembre de 2012, en <http://vaticaninsider.lastampa.it/es/en-el-mundo/dettagliospain/articolo/russia-rusia-ortodossi-orthodox-ortodoxos-19114/>
- SHAH, T.S., y TOFT, M.D., «Why God is Winning», *Foreign Policy*, 2006, fecha de consulta 18 de julio de 2012, en http://www.foreignpolicy.com/articles/2006/06/09/why_god_is_winning
- SHERWOOD, Y., «On the freedom of the concepts of religion and belief», *The Immanent Frame. Secularism, Religion and the Public Sphere*, 2012, fecha de consulta 20 de noviembre de 2012, en <http://blogs.ssrc.org/tif/2012/11/13/on-the-freedom-of-the-concepts-of-religion-and-belief/>
- SHIFFRIN, S.H., *The Religious Left and Church-State Relations*, Princeton University Press, Princeton, 2009.
- TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007.
- *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
- *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona, 2003.

- TEMPERMAN, J., «Lautsi II: A Lesson in Burying Fundamental Children's Rights», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011.
- TORFS, R., «The Internal Crisis of Religious Freedom», *International Journal of Religious Freedom*, vol. 4, 2, 2011.
- TRIGG, R., *Religion in Public Life: Must Faith be Privatized?*, Oxford University Press, 2007.
- *Free to Believe? Religious Freedom in a Liberal Society*, Theos, London, 2010.
- TROFIMOV, Y., «As Islamists Flex Muscle, Egypt's Christians Despair», *wsj.com*, 2011, fecha de consulta 12 de junio de 2011, en <http://online.wsj.com/article/SB10001424052702304432304576371484109592252.htm>
- VÉLIZ, C., «Un mundo *made in England*», *Estudios Públicos*, vol. 52, 1993.
- VERTOVEC, S., «Super-diversity and its Implications», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, 6, 2007.
- WALTER, N., «Religious Arbitration in the United States and Canada», *Santa Clara Law Review*, vol. 52, 2, 2012.
- WEILER, J.H.H., «Estado y Nación; Iglesia, Mezquita y Sinagoga: la sinopsis», *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, 27, 2012.
- ZOETHOUT, C.M., «Religious Symbols in the Public School Classroom: A New Way to Tackle a Knotty Problem», *Religion and Human Rights*, vol. 6, 3, 2011.
- ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza: Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.
- ZUCCA, L., «Crucifix in the Classroom: The Best Solution to the Lautsi Case», *SSRN eLibrary*, 2010, fecha de consulta 7 de enero de 2013, en <http://ssrn.com/paper=1667496>
- «Law v. Religion», en Camil Ungureanu, Lorenzo Zucca (eds.), *Law, State and Religion in the New Europe: Debates and Dilemmas*, Cambridge University Press, 2012.

