

Cuestiones críticas del orden jurídico liberal

Manuel Estepa Montero (coord.)

Extravagantes, 12
ISSN: 2660-8693

© 2023 Autores

Editorial Dykinson
c/ Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid
Tlf. (+34) 91 544 28 46
E-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.com>

Preimpresión: TALLERONCE

ISBN: 978-84-1122-932-6

Versión electrónica disponible en e-Archivo
<http://hdl.handle.net/10016/36327>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España

LIBERALISMO Y RELIGIÓN EN LA FORMACIÓN DE IDENTIDADES TRANSCULTURALES MODERNAS¹

M^a Teresa García-Berrio Hernández
Universidad Complutense de Madrid
ORCID ID: 0000-0002-4205-4184

SUMARIO: 1. IDENTIDADES FLUIDAS ANTE LOS DESAFÍOS CONTEMPORÁNEOS; 2. CIUDADANÍA GLOBAL, MULTICULTURALISMO E IDENTIDADES: II.1. Una alteridad transversal en la *Ciudad Global*. II.2. El Multiculturalismo como modelo de gestión de la diversidad de identidades culturales; 3. EL ACOMODO LIBERAL DE LA DIFERENCIA EN LA GESTIÓN DE UNA MULTICULTURALIDAD PLURAL: III.1. La homogeneidad coercitiva ante el miedo a lo diferente: El modelo de la asimilación. III.2. El modelo de acomodamiento razonable de la identidad transcultural; 4. A MODO DE CONCLUSIÓN.

1. IDENTIDADES FLUIDAS ANTE LOS DESAFÍOS CONTEMPORÁNEOS

Vivimos en un proceso constante de transformaciones que nos induce a desconfiar cada vez más de los valores tradicionales y las instituciones sociales. La emergencia rápida de nuevos fenómenos socioculturales asociados a la *Glocalización* y la intensidad inusitada de las nuevas realidades que se generan a partir de los mismos –nuevas tendencias socioculturales, cambios tecnológicos, la implementación sigilosa de la Inteligencia artificial en nuestra vida cotidiana– afectan irremediamente nuestros sistemas éticos y de representación axiológica, alterando tanto nuestra comprensión del mundo como nuestras coordenadas personales e identitarias.

En este proceso de cambio constante cada vez somos más críticos con el papel que juegan las instituciones sociales, las normas y los roles heredados del pasado y, en consecuencia, sometemos nuestras convicciones identitarias a frecuentes pruebas discursivas. Jürgen Habermas en su libro *El discurso filosófico de la modernidad* se refería así al deshielo comunicativo que sufren

1 Este trabajo fue presentado como ponencia en el 6º Congreso del ICLARS (International Consortium for Law and Religion Studies), celebrado en Córdoba, 19-21 septiembre 2022 y será publicado en el volumen colectivo que reúne una selección de ponencias presentadas en dicho congreso, titulado *Cultura, identidad, religión y derecho: Una perspectiva interdisciplinaria* (coord. R. Palomino y B. Rodrigo), Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2023.

las pautas tradicionales en los contextos globales de la vida moderna² y nos anticipaba el proceso en el que estamos actualmente inmersos de sustitución de las identidades proporcionadas por la tradición –las llamadas identidades *sólidas*– por otras en continua transformación –las actualmente conocidas como identidades *fluidas*–.

La identidad del mundo contemporáneo no nos es dada a priori, sino que es construida en la convicción de que la actitud vital adecuada a la realidad fluctuante del mundo contemporáneo no es la de hacer que la identidad perdure si no, por el contrario, la de evitar que se fije o se establezca. En este sentido, Zygmund Bauman nos alerta del riesgo al que se enfrentan las identidades sólidas o duraderas, las cuales, lejos de constituir activos, se consideran hoy día verdaderos obstáculos –incluso deficiencias– a la hora de responder a las exigencias de la sociedad contemporánea³; así pues, en la medida en que el ‘yo’ se ha convertido en una dimensión abierta, poseer una identidad simple y bien definida se ha convertido en la actualidad en un problema⁴. Nuestra integración en un contexto de pluralidad tan marcado como el actual dependerá, por tanto, de si nuestra identidad es capaz de transitar adecuadamente entre los fenómenos socioculturales que han favorecido la transmutación desde una identidad *sólida tradicional* hacia una identidad cada vez más *fluida*.

Por su parte, acreditados psicólogos como Kenneth Gergen⁵ han centrado su atención en el diagnóstico de los efectos que la inexorable planetarización o globalización de la política, la economía, la tecnología y la cultura tienen sobre las formas contemporáneas de vida, así como también, lo que es más significativo, sobre los procesos de formación de identidades individuales y colectivas. Más concretamente, este autor nos invita a reconstruir la relación dialéctica entre la *alteridad* y la *identidad* mediante la adopción de formas culturales que tengan rango cosmovisivo y que permitan pues sustituir las identidades proporcionadas por la tradición por otras que han de construirse y reconstruirse constantemente en situaciones sometidas a perpetuo cambio. Cada vez desconfiamos más de aquellas creencias inducidas por el hábito y la tradición de tal forma que, como puntualiza Thomas MacCarthy, “[...] las normas y valores que son específicos de un contexto se adaptan cada vez peor

2 J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 406-411.

3 Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, pp. 114-115.

4 K. Gergen, *El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*.

5 K. Gergen, op. cit. supra, pp. 202 - 208.

a las exigencias de la integración social; los roles concretos y los modelos fijos son cada vez más insuficientes para garantizar la identidad”⁶.

Este proceso de trasvase identitario se ha traducido en términos filosóficos, antropológicos y sociológicos en una marcada preferencia hacia un relativismo que trata de hacer justicia a las asimetrías de representación cultural que afectan a nuestra percepción de lo foráneo como *alteridad*; esto último nos ha conducido, en un segundo estadio de desarrollo, a la generación de una audiencia crítica respecto a la tradición, las normas y los roles heredados del pasado. La comunidad que conforma esta audiencia crítica es una sociedad multicultural y pluralista que comprendería una amplia variedad de *ciudadanos razonables* –sirviéndonos aquí de la expresión habermasiana– o, como sería nuestra propuesta, de *ciudadanos globales* impelidos a considerar como deficientes aquellos sistemas de creencias que no fueran susceptibles de revisión. Este recurso postmoderno constante a una audiencia crítica en una esfera pública *fluida* ejerce una presión enorme sobre nosotros mismos, modulando nuestras visiones éticas heredadas, reacondicionando nuestros referentes morales e incluso acomodando nuestros sistemas de validación intersubjetiva aprendidos desde la infancia a través de ideales estéticos.

En efecto, la experimentación estética a través de la proyección de nuestra identidad individual ha adquirido hoy día rango de categoría sociocultural. Por ello, para una correcta comprensión de este clima favorable al revisionismo crítico de la tradición que marca la identidad contemporánea a través de la experimentación estética, debemos reseñar el papel tan relevante que desempeñan hoy día las comunidades simbólicas y mediáticas de convivencia virtual frente a las comunidades tradicionales de convivencia real.

Las *comunidades de convivencia real* (véase la familia, los compañeros de trabajo, los amigos) son el medio de pluralización exterior de los sujetos por antonomasia, al tratarse de entornos de sociabilidad eminentemente emocional –tales como, por ejemplo, la seguridad que aporta la familia, la solidaridad de los compañeros de estudio y de trabajo, la comprensión empática de los hermanos y amigos–. No obstante, dichas comunidades de convivencia real nos alejan de la experimentación subjetiva que caracteriza al ideal estético contemporáneo de una identidad *fluida* y nos obligan a asumir parámetros estáticos de una vida fundada en el sacrificio y en el respeto a la tradición, en el deber y en la solidaridad para con nuestros seres queridos o, como pre-

6 T. MacCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y desconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, p. 7.

nizarían Émile Durkheim y Marcel Mauss, en la perpetuación de creencias y valores inducidos por el hábito social ante en el miedo a sufrir el castigo o la marginalización de quienes nos son próximos y comparten nuestro espacio de convivencia común.

Por el contrario, las *comunidades de convivencia virtual* (véase, por ejemplo, las conocidas como “redes sociales”) se conforman como entornos de pluralización interna distentidos, amenos, simpáticos, lúdicos incluso, en los que los roles y modelos fijos son cada vez más insuficientes, ya que lo que triunfa en estos entornos son identidades fluidas y seductoras. En este medio virtual, el sujeto individual cuenta con la posibilidad de optar por diferentes diseños de realización de su propia identidad y esto le conduce a adquirir conciencia de que es posible fluctuar entre diferentes identidades, lo que, como vamos a analizar a continuación, favorece el desarrollo de una nueva sensibilidad para con lo diferente o foráneo.

Esta duplicidad estructural en el sujeto contemporáneo entre, por una parte, la *pluralización externa* propia a las comunidades de convivencia real y, por otra, la *pluralización interna* dentro de las comunidades de convivencia virtual ha permitido que la identidad contemporánea no se agote de forma precipitada en un narcisismo autocomplaciente, si no que progresivamente se convierta en una *alteridad* plural, híbrida y, ante todo, transversal.

2. CIUDADANÍA GLOBAL, MULTICULTURALISMO E IDENTIDADES

El sujeto contemporáneo es el constructor de su propia *identidad transversal* en la pluralidad de fenómenos socioculturales que han favorecido esa transmutación de la identidad *sólida tradicional* hacia una identidad cada vez más *fluida*. En este sentido, (i) la identidad contemporánea es una identidad *plural* en la medida en que se construye como un tejido de capas superpuestas confeccionado a base de préstamos heterogéneos de prácticas sociales y sistemas axiológicos múltiples. (ii) Asimismo, la identidad contemporánea es una identidad *transversal* en el sentido que ésta es concebida como una estructura relacional y poliédrica caracterizada por la conectividad, la interacción y la transitividad de los sujetos dentro de la llamada *Ciudad Global*.

II.1. Una alteridad transversal en la *Ciudad Global*

La socialización de las nuevas tecnologías y la rapidez en la comunicación que nos ofrecen los actuales medios de transporte han provocado no sólo la

*Glocalización*⁷ de la economía, la cultura, la política o la ecología, sino también la transitividad de las personas, incluso en su esfera privada e íntima; así pues, nuestros hogares se han convertido en representaciones constantes de lo *glocal* ante el crecimiento en los últimos años del comercio online y de las nuevas tecnologías aplicadas al confort doméstico. Como resultado de este proceso imparable de *glocalización* –el cual, como apostilla Ulrich Beck, afecta seriamente a nuestra biografía personal– han proliferado nuevas formas híbridas o mestizas de vida que se apartan de las tradiciones identitarias y que se abren a los nuevos desafíos del mundo global de incertidumbres en que vivimos⁸.

Los riesgos globales que nos parecen fatalmente inevitables en materia de ecología y medio ambiente, salud pública y bienestar social han propiciado en la última década un proceso existencial de incertidumbre endémica que afecta decisivamente a la percepción de nuestra propia existencia individual. En este sentido, la reciente pandemia por Covid-19 ha acelerado esta toma de conciencia acerca de la magnitud de las consecuencias de los riesgos globales que compartidos. Esta concienciación de una nueva incertidumbre endémica ante los riesgos globales nos lleva a desbordar pertenencias identitarias basadas en creencias inducidas por la tradición y el hábito social para abrazar una nueva conciencia ‘transidentitaria’ de acomodo a los requisitos que exige la sociedad *glocalizada*, en la que ya nada es totalmente particular ni local y que demanda a sus ciudadanos nuevas habilidades para una convivencia plural basada no sólo en la compatibilidad entre identidades divergentes, incluso irreconciliables, sino en la gestión de la propia diferencia. Asimismo, en este mundo tan marcado por la tecnología y el movimiento, las realidades emergentes en las sociedades contemporáneas dificultan la germinación de escenarios de pertenencia identitaria comunes basados en el territorio. Vivir en la *Ciudad Global* supone vivir en compañía, pero en una *compañía de extraños*.

La *Ciudad Global*⁹ deviene, en efecto, un medio para facilitar la convi-

7 *Glocal* es un neologismo que sintetiza los conceptos de global y local de forma simultánea en un único término. Para una mejor comprensión de este término: Véase R. Robertson, “Glocalization: Time-space and Homogeneity-heterogeneity”, en M. Featherstone, S. Lash & R. Robertson (ed), *Global Modernities*.

8 U. Beck, *¿Qué es la globalización?*, Paidós, pp. 77-83. Véase a este respecto también U. Beck, *The Cosmopolitan Vision*.

9 El término *Ciudad global* es un concepto de geografía urbana que fue acuñado en 1991 por la socióloga holandesa Saskia Sassen. Este concepto se aplica a la descripción de aquellas ciudades que no sólo nacen debido al efecto de la globalización -y que por tanto

vencia entre extraños, donde lo que une a todos paradójicamente no es el territorio, si no el respeto a la diferencia para una cohabitación ‘razonable’ de identidades múltiples. No tratamos aquí de descartar el papel esencial que desempeña el contexto geográfico o territorial en la construcción de identidades, pero tampoco podemos obviar que, en la actualidad, factores como el emplazamiento, la localización o el territorio han dejado de tener la importancia de antaño para la adaptación de identidades. Los entornos urbanos de las grandes ciudades, cada vez más pobladas y extensas, constituyen escenarios por excelencia de observación de dicho proceso de desbordamiento de las identidades sólidas. En los actuales flujos migratorios, tanto quien emigra como quien acoge se ve expuesto a este proceso inexorable de desbordamiento de identidades tradicionales y de *desterritorialización* de los imaginarios culturales. A este respecto, la generalización entre la población migrante del uso de sistemas de comunicación instantánea con sus países de origen evidencia que el movimiento hacia lo nuevo o foráneo no siempre garantiza la adaptación en una sociedad de acogida.

Cuando diferentes etnias, culturas, religiones y lenguas conviven en la *Ciudad Global*, la condición de ciudadanía debe transformarse consecuentemente para poder responder de este modo a sensibilidades muy diferentes derivadas de sistemas simbólicos y de representación identitarios que divergen entre sí. En este sentido, las expresiones “Pluralismo multicultural” o “Multiculturalismo”¹⁰ acuñadas por el comunitarismo filosófico –

ejercen una influencia tangible en los asuntos mundiales socioeconómicos-, sino que suponen la cristalización de la nueva sociedad global. En el momento en que Sassen escribió su libro en 1991, esta autora empleó los ejemplos de las ciudades de Londres, Nueva York y Tokio; hoy día tendríamos que modular este listado de ciudades hasta que tengan cabida ciudades como Shanghai, Dubai e incluso Madrid o Barcelona. Véase las principales publicaciones de Saskia Sassen a este respecto: S. Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo*, [trad. esp. *La ciudad global*]. S. Sassen, *Globalization and Its Discontents*. S. Sassen (ed), *Global Networks & Linked Cities*.

10 El término Multiculturalismo es empleado en referencia a los Estados-nación occidentales como política oficial tras los importantes flujos migratorios que experimentaron los países europeos y norteamericanos en las décadas de los 70 y 80. El empleo de este término ha sido más extenso en los países occidentales de habla inglesa, apareciendo primero en Canadá y Australia -como política nacional oficial comenzaría en Canadá en 1971, seguida por Australia en 1973- y poco más tarde en Estados Unidos e Inglaterra, para referirse a aquella doctrina que pone en duda la hegemonía cultural de los grupos blancos dirigentes en Norteamérica WASP (*white anglosaxon men*) respecto de las minorías culturales y étnicas. Respecto a su origen etimológico, el término ‘Multiculturalism’ fue acuñado por el

destacan las aportaciones realizadas por los filósofos canadienses Charles Taylor, Michael Walzer o Will Kymlicka–, se consideran fórmulas adecuadas a la hora de describir la pluralidad compleja que caracteriza a la *Ciudad Global*.

Para el filósofo político canadiense Will Kymlicka, solamente a través del Multiculturalismo democrático o cívico propio de los modelos liberales se consigue institucionalizar *el derecho a la diferencia* en las sociedades contemporáneas; esto es así en la medida en que la *alteridad identitaria* es considerada por Kymlicka como parte de la riqueza innata de las sociedades liberales¹¹ –en su condición de lugar de convivencia de grupos étnicos diversos– y sin que por ello tengan que sacrificar sus propias identidades¹². A través del reconocimiento expreso de la legitimidad de las diferentes identidades culturales o colectivas que convergen en la *Ciudad Global*, se logra pues la participación en igualdad de condiciones de todas las comunidades; esto último predispone al desarrollo de identidades divergentes, aunque favorables a una colaboración razonable dentro de un mismo espacio público. Ahora bien, a juicio de este autor, los Estados liberales deben abandonar el discurso espurio de la neutralidad institucional y aceptar que, en ocasiones, las políticas públicas deben dotar a las minorías de mecanismos diferenciados para hacer frente a las discriminaciones que pudieran surgir de la monovisión que aporta una cultura mayoritaria en el espacio público común. Más concretamente, para Kymlicka, elementos culturales determinantes en la construcción de identidades colectivas –tales como la lengua, los usos sociales o determinados símbolos culturales y religiosos– no deben ser relegados a la esfera privada como plantea el liberalismo igualitario, lo que se traduciría en la adopción de políticas públicas que promuevan los derechos lingüísticos de las minorías, las garantías de representación política y la protección constitucional de

gobierno canadiense para referirse a una nueva política oficial respecto a las reivindicaciones identitarias del movimiento francófono de Québec, con el objeto de que se tuvieran en cuenta las tres entidades sociales de la Federación canadiense: la anglófona, la francófona y la aborígen; siendo considerada la anglófona como mayoría étnica y las otras dos como minoritarias. Más tarde, durante las décadas de los 70 y 80, la política multicultural oficial canadiense se amplió hasta situar en igualdad a las variadas ciudadanías dentro del Estado democrático canadiense.

11 W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*.

12 W. Kymlicka, “Multiculturalismo”, en *Diálogo político*, pp. 11-35.

los pueblos aborígenes¹³. En la propuesta de Kymlicka, los poderes públicos deben intervenir en la esfera cultural de forma limitada y sólo cuando sea necesario paliar las posibles insuficiencias o desigualdades que pudieran sufrir, tanto en el reconocimiento de sus derechos subjetivos como en el ejercicio de sus libertades públicas, aquellas minorías étnica y culturalmente más débiles. En consecuencia, el filósofo canadiense plantea que en cualquier modelo de gestión de la diversidad, el Estado debe adoptar aquellas políticas públicas de transigencia y colaboración interculturales destinadas a promover la propia cultura e identidad de las minorías en el espacio público común y, en contrapartida, debe rechazar cualquier tentativa que trate de imponer una ortodoxia pública¹⁴.

Las críticas que Will Kymlicka dirige al modelo multicultural no son aisladas; desde la década de los noventa se han sucedido constantes ataques a la validez del Multiculturalismo como modelo de gestión del pluralismo y la diversidad culturales¹⁵. Algunas de estas voces críticas y posturas disidentes que consideran al Multiculturalismo una *ideología de la Globalización* serán objeto a continuación de nuestro interés y análisis.

II.2. El Multiculturalismo como modelo de gestión de la diversidad de identidades culturales

El uso más extendido del término Multiculturalismo se refiere al reconocimiento público de una diversidad de culturas convergentes en el seno de un mismo Estado-nación como consecuencia del fenómeno migratorio transnacional acontecido en la mayoría de los países occidentales desde la década de los sesenta¹⁶. Según esta primera acepción, el término Multiculturalismo presupone un modelo de organización social basado en el reconocimiento de la coexistencia de grupos culturales diferentes dentro de un mismo Estado nacional¹⁷.

13 W. Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, pp. 61-67.

14 W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*.

15 S. Vertotec, "Multiculturalism, culturalism and public incorporation", pp. 49-69. S. Vertotec, "Multi-multiculturalisms", en *Multicultural Policies and the State*, pp. 25-38.

16 F. Barth, *Ethnic groups and boundaries*.

17 S. Vertotec, "Minority associations, networks and public policies: Reassessing relationships", pp. 22-43.

Una segunda acepción del término Multiculturalismo se confunde con el concepto antropológico de ‘Pluralismo cultural’, el cual afirma la posibilidad de convivir pacíficamente comunidades étnicas que son cultural, religiosa o lingüísticamente diferentes. Ambos términos comparten la ideología común de respeto a la diversidad cultural; no obstante, a diferencia del Multiculturalismo, el llamado “Pluralismo cultural” dispone de una menor capacidad de integración institucional en la medida en que, para preservar la identidad de grupos culturalmente diferentes, les concede un sistema de autonomía para la administración de sus asuntos que no coincide con los mecanismos de integración que exigen los Estados-nación. Asimismo, el concepto de Multiculturalismo abarca ámbitos de aplicación más extensos que los de ‘Pluralismo cultural’ en la medida en que, como apunta Carlos Giménez Romero¹⁸, esta acepción valora positivamente la diversidad sociocultural a través de la asunción de tres presupuestos básicos¹⁹: (i) la organización de la vida en sociedad mediante la tolerancia en la aceptación de las diferencias culturales, étnicas, religiosas, lingüísticas o raciales; (ii) el reconocimiento de la diferencia como derecho esencial del pluralismo –dicho en otros términos, se reivindica el derecho a ser distinto en valores, creencias, gustos personales o adscripción étnica– y (iii) la asunción de una identidad transversal que propugna nuevas habilidades para gestionar adecuadamente la convivencia en una sociedad plural.

Todo lo apuntado en esta segunda acepción no es óbice para observar que, a diferencia del “Pluralismo cultural”, el concepto de Multiculturalismo es un concepto netamente *normativo y homogenizador*²⁰, el cual nos remite a un modelo de organización social basado en un programa de actuaciones institucionales que posibilita, en un mismo espacio público, una convivencia basada en la aceptación mutua de grupos o comunidades étnicas diferentes, e incluso incompatibles, desde un punto de vista cultural y religioso. Ahora bien, a pesar de que el Muticulturalismo reivindica la aceptación de la diferencia, ello no presupone necesariamente el derecho inalienable de los colectivos a conformarse en minorías culturales o religiosas; como tampoco significa, asi-

18 C. Giménez Romero, “Interculturalidad”, en C. Giménez Romero y G. Malgesini, *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, pp. 253-259.

19 C. Giménez Romero, “La integración de los inmigrantes y la interculturalidad. Bases teóricas para una propuesta práctica”, pp. 119-147.

20 D. Bermejo, “Identidad, Globalidad y Pluralismo en la condición posmoderna”, pp. 445-475.

mismo, tratar a las minorías desde el prisma excluyente de la sociedad de acogida. En efecto, el modelo favorable a las sociedades occidentales de acogida nos predispone a considerar las diferentes identidades culturales que convergen en un mismo espacio público de forma sesgada y sin ser permeables las unas respecto de las otras; esto último daría como resultado la segregación entre culturas y la marginación de aquellas que no se adapten adecuadamente al etnocentrismo hegemónico de la cultura de acogida y, en último recurso, al ostracismo y la construcción de ghettos²¹.

El Multiculturalismo supone pues la derrota ideológica de la hegemonía cultural de una sociedad de acogida que impone el monoculturalismo oficial occidental. A este respecto, el filósofo británico de origen hindú Bikhu Parekh en su obra *Repensando el Multiculturalismo: Diversidad cultural y Teoría política*²² concede al Multiculturalismo el mérito de propiciar la derrota ideológica de toda propuesta sustentada en la hegemonía de una *cultura de monovisión* que caracterizaría a las sociedades de acogida occidentales. En esta misma línea argumentativa, Parekh enfatiza que para lograr la unión armónica entre diferentes grupos etnoculturales en una relación de igualdad y de respeto mutuo, los estándares mediante los cuales las comunidades resuelven sus diferencias no deben provenir de la *cultura de acogida* sino, por el contrario, de “un diálogo igual entre comunidades diferentes”. Los Estados contemporáneos necesitan pues diseñar una estructura política apropiada a la complejidad de la propia diversidad de identidades culturales que convergen en ellos y, por este motivo, según Parekh, el Multiculturalismo no debe concebirse como una doctrina política, ni como una teoría filosófica, sino como una perspectiva transversal que apuesta por la conveniencia de la diversidad cultural y que asegura, de forma simultánea, el diálogo intercultural²³.

El filósofo hindú parte de la base, por tanto, de que ninguna cultura carece completamente de valor, no debiendo ser apartada, y de que ninguna cultura es perfecta, no debiendo imponerse a otras; la clave estará, por tanto, en reconocer la diversidad cultural como “un bien moral intrínseco” puesto que, a juicio de este autor, ninguna cultura, por muy compleja que sea, contiene todo lo necesario para poder desarrollar plenamente la potencialidad humana²⁴. Por último, Parekh defiende que en cualquier sociedad multicultural re-

21 J. Katz, *Out of the Ghetto*.

22 B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural diversity and political theory*.

23 B. Parekh, op. cit. supra, p. 195.

24 Ibidem, pp. 165. Véase también B. Parekh, “¿Cuál es el multiculturalismo?”; disponible en Internet.

sulta indispensable que surja una identidad común fundada en la estructura colectiva de la comunidad y no así en las características personales de sus miembros.

“De este modo –apunta Parekh– se permite la existencia de identidades diversas que incluyen a todos los ciudadanos y les permite, a su vez, que se identifiquen con la identidad nacional. Para dar legitimidad a las comunidades minoritarias no es necesario que tal identidad sea neutra. Es más, una comunidad política no puede negar su identidad histórica muchas veces predominante, pero sí puede proclamarse y actuar de manera pública y oficial como multicultural”²⁵.

Para poder superar algunas de las carencias apuntadas entorno al concepto de Multiculturalismo surge desde el ámbito de la antropología cultural el concepto de *Multiculturalidad*. Este término arraigado en el relativismo cultural y en la propuesta de ciudadanía multicultural que formula el filósofo político Will Kymlicka en su obra *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, centra su crítica en las frecuentes relaciones de desigualdad de las minorías observables en la noción de Multiculturalismo y se perfila, en consecuencia, en abierta oposición a la tendencia occidental de universalizar la cultura bajo la hegemonía o el monopolio de las sociedades de acogida. Este concepto de “Multiculturalidad” es un concepto netamente *descriptivo y heterogéno*, que acentúa el carácter culturalmente diverso y divergente de los sujetos que conviven en una misma comunidad.

La “Multiculturalidad” no es ya un ideal para las actuales sociedades occidentales, sino una realidad observable que evidencia el *imaginario colectivo contemporáneo* con el que culturas diferentes en un mismo espacio público interpretan y valoran el mundo a través de un diálogo constante entre parámetros identitarios colectivos tales como la religión que se practica, la lengua común que se habla y los usos sociales que modulan las conductas sociales²⁶.

Una sociedad de acogida, la cual se caracteriza por la defensa de un paradigma cultural dominante, suele establecer jerarquías legales y sociales que colocan a grupos con identidades divergentes en inferioridad de condicio-

25 Cita extraída del análisis crítico comparativo entre las concepciones de Kymlicka y Parekh entorno a la noción de Multiculturalismo: L. Villacencio Miranda, “Un diálogo intercultural más allá del multiculturalismo”, p. 35.

26 Véase a este respecto: R. Zapata-Barbero (ed), *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*. R. Zapata-Barbero, *Intercultural Citizenship in the Post-Multicultural Era*.

nes; esto último conduce inevitablemente al conflicto, al menosprecio y a la creación de estereotipos o de prejuicios que dificultan la convivencia social. A este propósito, Martha Nussbaum en su obra *La nueva intolerancia religiosa*²⁷, nos advierte que hoy en día confundimos con frecuencia *acomodo* con *asimilación* cuando tratamos de universalizar la cultura bajo el paradigma occidental de que “lo diferente es siempre lo foráneo”; es decir, que lo que nos viene dado de fuera es lo extraño –lo extranjero– y que debe ser tratado desde el estigma de la diferencia y de la suspicacia y asimismo, añade Nussbaum, que lo autóctono o lo propio, al ser considerado como lo genuino, debe ser siempre lo hegemónico²⁸.

“Desde el ascenso del moderno Estado-nación - apunta Nussbaum-, los países europeos han concebido como raíz principal y suprema de su propia nacionalidad una serie de características que son difíciles (cuando no imposibles) de compartir para cualquier inmigrante que llega a ellos. Fuertemente influenciadas por el romanticismo, estas naciones han considerado necesarios (o, cuando menos, centrales) para una identidad nacional elementos como la sangre, el territorio, la comunidad etnolingüística o la religión. De ahí que otras personas con un origen geográfico distinto (o una tierra sagrada, o una lengua materna, o un aspecto o un modo de vestir que sean diferentes) no parezcan encajar en (o “pertener a”) la sociedad de acogida, por mucho tiempo que lleven residiendo en ese país. Uno de los motivos por los que tan terriblemente costoso fue para los judíos, por ejemplo, obtener la aceptación como ciudadanos en igualdad de condiciones en Europa (si es que realmente la han obtenido alguna vez) fue la percepción de que eran inherentemente distintos porque seguían una religión diferente, vestían diferente, empleaban una lengua diferente para sus ritos y comían alimentos diferentes. Si los judíos se asimilaban (comiendo con otras personas, casándose con cónyuges no judíos, usando el alemán en vez del hebreo en su ceremonias religiosas y vistiendo de forma “normal”, es decir, sin kipá y sin ningún vello facial característico) tenían más probabilidades de ser aceptados. O, al menos, así fue hasta la llegada de la ciencia de tipo racial y sus tipologías basadas en los lazos de sangre, un fenómenos relativamente tardío. En cuanto se impuso la ciencia racial, incluso la asimilación dejó de ser una defensa para los judíos en Europa. Antes y después de ese periodo, sin embargo, el acento ha recaído en la homogeneidad y en la asimilación cultural conforme al paradigma dominante. Lo diferente es lo foráneo”²⁹.

Por tanto, cuando la Multiculturalidad nos solicita llevar a cabo un constante *acomodo* interpretativo de otras culturas en un espacio público común,

27 M. Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa: Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*.

28 M. Nussbaum, op. cit. supra, p. 35.

29 Ibidem, pp. 32-33.

cobran fuerza y actualidad estas advertencias de la filósofa norteamericana Martha Nussbaum sobre el riesgo de caer en la tentación –bastante habitual, por otra parte, en las sociedades occidentales– de considerar nuestros parámetros, principios o valores superiores a los de otras culturas.

En efecto, hacer las creencias foráneas comprensibles *desde el acomodo a lo diferente* nos obliga (i) en primer lugar, a erradicar prejuicios de nuestro propio discurso racional fundado en la homogeneidad que se le presupone al paradigma dominante de asimilación cultural de la sociedad de acogida –según el cual, *lo diferente es lo foráneo*– y (ii) en segundo lugar, a relegar aquellas actitudes, ya sea por exceso o por defecto, que pudieran obstaculizar seriamente la búsqueda de soluciones justas para la convivencia en sociedades multiculturales. (ii.1) La primera postura –a la que Eduardo J. Ruíz Vieytez califica de “exotismo”– es aquella que valora lo foráneo en exceso, ensalzando todo aquello que es ajeno –por diferente a lo conocido– y minusvalorando lo que nos es próximo. “El exotismo consiste –señala Ruíz Vieytez– en otorgar a lo diferente un cierto halo de idealismo, construyendo una imagen idealizada del otro, o de algunos “otros”. Por un lado, puede servir para ensalzar una cultura que se entiende como “superior” a la nuestra por ser más desarrollada o avanzada. Por otro lado, puede servir para rememorar el mito del buen salvaje y unas culturas aparentemente más puras o naturales que las nuestras, como por ejemplo las indígenas”³⁰. (ii.2) La segunda postura, contraria a la anterior, apuesta por la denigración o minusvaloración de lo foráneo y, por ende, de todas aquellas identidades que no responden a los parámetros culturales de la sociedad occidental de acogida; considerándolas, pues, como inferiores o subdesarrolladas. Al intentar entender creencias divergentes, olvidamos con frecuencia que nuestras propias pautas de racionalidad interfieren inevitablemente en la interpretación que realizamos de las mismas. Esta segunda postura centraría sus esfuerzos en aquellos elementos anecdóticos de otras culturas que sirven para ridiculizarlas desde el prisma de observación de los parámetros culturales occidentales, enfatizando, en consecuencia, su posible primitivismo o barbarismo. Ahora bien, como acertadamente apunta Ruíz Vieytez, estamos obviando que en cualquier cultura hay elementos simbólicos o rituales que pueden ser considerados “racionalmente absurdos” a la vista de observadores ajenos.

³⁰ E.J. Ruíz Vieytez, *Inmigración, diversidad e identidades culturales ¿Problema u oportunidad?*, p. 35.

“Ante las personas inmigradas -señala Ruíz Vieytez- el argumento parece casi obvio. Si son ellos los que deben venir a residir con nosotros, se debe a que lo nuestro es mejor, más atractivo, más moderno, más eficaz, más deseado. Esto nos empuja a pensar que de alguna manera nos merecemos una cierta superioridad moral o política a la hora de tomar las decisiones, lo que, en el mejor de los casos, supone una actitud paternalista frente al diferente. En concordancia con ello, la mejor opción será la de hacer que los diferentes se “integren” en nuestra cultura, porque estaremos haciéndoles un favor. Sin embargo, entender y sentir que otras formas de organizarse, que otras maneras de ser y de expresarse son, no solo correctas, sino tan buenas como las nuestras es la asunción plena de la pluralidad en la sociedad”³¹.

3. EL ACOMODO LIBERAL DE LA DIFERENCIA EN LA GESTIÓN DE UNA MULTICULTURALIDAD PLURAL

En opinión de la filósofa Martha Nussbaum, para construir de forma satisfactoria un mapa conceptual de la tradición filosófica liberal en materia de libertad religiosa y libertad de conciencia, estamos compelidos a analizar siete nociones básicas³²: (i) *libertad*; (ii) *igualdad*; (iii) *conciencia*; (iv) *separación*; (v) *neutralidad*; (vi) *adaptación* y (vii) *respeto*.

Libertad entendida como el ejercicio de la libertad de conciencia en materia de creencias religiosas dentro de los límites establecidos por el orden público y el respeto debido a la libertad de los demás.

Igualdad entendida como igual respeto o igual posición en el ámbito público; o lo que es lo mismo, que todos los ciudadanos se encuentren en “igualdad de condiciones”. La tradición filosófica liberal es, apunta Nussbaum, muy lúcida en lo relativo a esta noción de igualdad ya que “[...] constituye el eje de la relevante noción de libertad religiosa: queremos no sólo suficiente libertad sino una libertad que sea en sí igual para todos y compatible con que todos los ciudadanos sean plenamente iguales y reciban un respeto igual de parte de la sociedad en la que viven”³³.

Conciencia entendida como el espacio de autodeterminación intelectual ante el fenómeno religioso vinculado a la dignidad humana. La tradición liberal se sustenta, así pues, en la idea de que cada ser humano, por el hecho de ser racional, tiene una facultad interna inalienable que le permite indagar sobre las bases éticas de la vida. Por tanto, como advierte Nussbaum, la con-

31 E.J. Ruíz Vieytez, op. cit. supra, p. 72

32 M. Nussbaum, *La libertad de conciencia: Contra los fanatismos*, pp. 31-32.

33 M. Nussbaum, op. cit. supra, p. 31.

ciencia es merecedora de respeto. “La conciencia está presente en todos los seres humanos: en esclavos y en personas libres, en protestantes y en católicos, y merece un profundo respeto y reverencia. Aun cuando se equivoque, constituye una de las fuentes más importantes de nuestra dignidad en el mundo, y por ello debe ser respetada por los individuos y también por las leyes y las instituciones”³⁴. No obstante, la conciencia es vulnerable –susceptible “de ser herida y encarcelada” aprecia Nussbaum– y por este motivo, la tradición liberal postula la necesidad de que el Estado establezca un espacio protegido adecuado para su libre ejercicio, sobre todo tratándose de la protección de las minorías confesionales frente al dominio de las mayorías.

Separación entre la esfera pública y la esfera privada o íntima de los sujetos: Separación Estado e Iglesia. La doctrina liberal ha conseguido persuadir de forma bastante convincente de los beneficios que para la organización de la convivencia democrática de los colectivos humanos tiene relegar la fe religiosa a la esfera privada o íntima de los ciudadanos. A pesar de ello, el liberalismo es consciente de que la religión sigue desempeñando un papel hegemónico como sistema de regulación social.

Neutralidad en el sentido de abstencionismo estatal; de ser necesaria una cierta regulación por parte de los poderes públicos, la doctrina liberal propugna una intervención estatal lo más neutra posible, es decir, que no favorezca o perjudique a priori a ninguna concepción religiosa.

Adaptación entendida como la ausencia de neutralidad exigida por el principio liberal de igual respeto o igual posición de los ciudadanos en el ámbito público. En definitiva, la adaptación significa dar “un trato de favor” a las personas religiosas en algún ámbito del orden público por motivos de conciencia; más concretamente, señala Nussbaum que “[...] el principio rector es que los motivos de conciencia son muy importantes. En algunos casos, en los que orden y la seguridad públicos no están en peligro, pueden tener preferencia sobre las leyes que se aplican a todos, a fin de que las personas no se vean obligadas a violar su conciencia”³⁵. Esta noción que apunta Nussbaum de *compromiso con las razones de conciencia* es un constructo fundacional de los Estados Unidos de América; en esta misma línea argumentativa de comprensión adaptativa a la libertad de conciencia se pronunciaría George Washington en su carta a los cuáqueros, asegurándoles que comprendía las

34 M. Nussbaum, *Libertad de conciencia: El ataque a la igualdad de respeto*, p. 22.

35 M. Nussbaum, *La libertad de conciencia: Contra los fanatismos*, op. cit., pp. 32-33.

razones de conciencia que los llevan a rechazar el servicio militar: “Les aseguro explícitamente que, en mi opinión, los escrúpulos de conciencia de todos los hombres deben ser tratados con gran delicadeza y ternura: es mi aspiración y mi deseo que las leyes estén siempre lo suficientemente desarrolladas como para ajustarse a ellos, con la debida consideración a lo que la protección y los intereses esenciales de la nación puedan justificar y permitir”³⁶.

Respeto entendido como el principio liberal de respeto a sus conciudadanos en cuanto seres humanos con sus propias decisiones, creencias y dogmas de fe. Este principio liberal de *respeto-conciencia* exige simultáneamente (*vii.1*) que el Estado respete el hecho ineludible en cualquier comunidad humana de que los ciudadanos tienen sus propios compromisos religiosos de culto –los cuales son diferentes los unos respecto de los otros– y (*vii.2*) que el Estado provea un espacio protegido dentro del cual los ciudadanos puedan actuar como les dicte su conciencia. No obstante, debemos advertir que este principio liberal de *respeto-conciencia* no presupone bajo ningún concepto la institucionalización de una *ortodoxia institucional o estatal* que suponga la asimilación de creencias en la esfera pública. Este principio no necesita, por tanto, que en la esfera pública los ciudadanos aprueben de forma mayoritaria los postulados teológicos y éticos de ninguna religión; el Estado no puede manifestar ningún apoyo en materia de religión que signifique una ortodoxia pública, creando de este modo *un grupo de incluidos y otro de excluidos*. La esperanza liberal es antagónica a la ortodoxia pública; en concreto, enfatiza Nussbaum que “[...] la esperanza es que las instituciones públicas puedan cimentarse sobre principios que todos [los ciudadanos] sean capaces de compartir sin importar cuál sea la religión de cada uno. Desde luego, tales instituciones tendrán un contenido ético, en el que figurará principalmente la propia idea de igualdad de respeto. Pero no deben tener un contenido religioso”³⁷.

Ante el escenario ineludible de divergencias en las creencias, las opiniones y los valores de quienes estamos destinados a convivir juntos en la *Ciudad Global*, debemos cuestionarnos ahora acerca de la pertinencia del mapa conceptual que nos ofrece la tradición filosófica liberal y, más concretamente, debemos interrogarnos acerca de su adecuación para la resolución de los con-

36 M. Nussbaum, *Libertad de conciencia: El ataque a la igualdad de respeto*, op. cit., p. 31.

37 M. Nussbaum, *Libertad de conciencia: El ataque a la igualdad de respeto*, op. cit., pp. 34 -35.

flictos contemporáneos relacionados con el ejercicio de la libertad religiosa o de culto.

La pugna por los valores implícitos en el ejercicio de la libertad religiosa conduce irremediablemente a conflicto y todo conflicto para su solución requiere adoptar un modelo adecuado de diagnóstico y tratamiento. Más concretamente, la propuesta liberal del principio de *respeto-conciencia* fundamentado en el carácter esencialmente no intervencionista del poder político –el cual favorece un clima de libre diseño de las identidades individuales– desprecia en realidad aspectos esenciales de la dinámica que rige la relación entre el Estado y la sociedad civil. Así pues, la máxima liberal *laissez faire, laissez passer* constituye uno de esos axiomas que pudieran ser considerados como verdaderos o falsos –o ambas cosas simultáneamente– según la aplicación que hagamos del mismo. Como señala Pierre Manent, en un dispositivo social al modo liberal predomina el prejuicio hacia la religión que inculca el liberalismo político de John Rawls³⁸, para quien el argumento religioso, en su condición de emocional e irracional, debe quedar al margen del debate público³⁹.

Por tanto, lo paradójico de este lineamiento filosófico liberal de que *el ser humano se encuentra cada vez menos gobernado por un Estado que cada vez ejerce menos de Estado*⁴⁰ sería, precisamente, que su negativa a la injerencia estatal y al uso de la coerción del Derecho para promover convicciones morales, resultan incongruentes con sus propios presupuestos, por lo que a la libertad religiosa se refiere. Así pues, eslóganes libertarios como los promocionados por Robert Nozick⁴¹ (“Yo soy dueño de mí mismo”, “No al paternalismo estatal”, “Reducir el Estado al mínimo”) resultarán válidos siempre y cuando no se trate de ponderar *cual es el mejor interés legítimo del Estado* frente al ejercicio de la libertad religiosa y de culto de minorías religiosas.

Si cuando están en juego la paz y la segunda jurídica, el interés general o la igualdad de derechos de los ciudadanos, se encontrara justificada la imposición por parte del Estado de ciertos límites ‘razonables’ a lo que las personas hacen en nombre de la religión, cabe plantearse las siguientes preguntas: ¿Son dichas restricciones compatibles con el postulado liberal de

38 J. Rawls, *Liberalismo político* [trad. Sergio René Madero Báez]. Título original: J. Rawls. *Political Liberalism*.

39 P. Manent, *Histoire intellectuelle du Libéralisme*, pp. 207-209.

40 P. Manent, op. cit. supra, p. 247.

41 R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*.

respeto-conciencia? ¿Cuáles serían los límites que los Estados pueden aplicar “razonablemente” a las actividades religiosas y de culto compatibles con el compromiso liberal de respeto al pluralismo cultural y, por ende, a una interpretación amplia de la libertad religiosa?

III.1. La homogeneidad coercitiva ante el miedo a lo diferente: El modelo de la asimilación

La doctrina distingue entre dos modelos de gestión de las diferencias identitarias por lo que a la libertad religiosa y de culto se refiere.

La primera vía de actuación sería la del *modelo de la asimilación*, el cual consiste en la adopción de una monovisión u ortodoxia que decida, de una forma pretendidamente neutra y objetiva, sobre cualquier tipo de diferencia identitaria. Dicho en otros términos, este modelo parte de la suposición de que se puede llegar a alcanzar una posible objetividad en la gestión de los conflictos entre identidades diferentes o antagónicas, pero para ello nos vemos impelidos a adoptar una ‘solución única’ –por neutral– acerca de los valores o creencias en pugna.

Este primer modelo de gestión de la identidad mediante la asimilación correspondería a aquellos sistemas estatales que, ante el incremento de la diversidad religiosa, optan por articular un modelo de regulación legislativa de la libertad religiosa o de culto basado no sólo en la separación institucional de lo público y lo privado, sino en *la homogeneización ante el desafío de la alteridad o la diferencia*. En este primer modelo se situarían las naciones europeas, las cuales difieren entre sí en mucho sentidos, pero comparten un interés común por la homogeneidad basada en una identidad nacional⁴².

“Especialmente en el tema de la religión –señala Nussbaum– que parece tan vital para la salvación de los individuos y para la salud de la nación, es muy tentador pensar que la ortodoxia es buena y que aquellos que no la aceptan son unos peligrosos subversivos. Cuando las personas sienten miedo o inseguridad, cuando su nación se enfrenta a una amenaza económica o política inusual, el respeto por la igualdad resulta todavía más difícil de mantener y el consuelo de una ortodoxia se vuelve todavía más atrayente”⁴³.

En su escritos sobre intolerancia religiosa y libertad de conciencia, Martha

42 M. Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa*, pp.170-171.

43 M. Nussbaum, *Libertad de conciencia: El ataque a la igualdad de respeto*, op. cit., p. 166.

Nussbaum analiza con detenimiento el caso de Francia como ejemplo paradigmático de este primer tipo de modelo; a su juicio, en Francia, la suposición de neutralidad que se alcanza a través de la evocación del bien común o el interés general constituye en realidad la asimilación de la monovisión de la llamada *laicidad* (*laïcité*) para la defensa de la separación entre las sociedades civil y religiosa, incurriendo así, según Nussbaum, en discriminación. Para ilustrar su propuesta, Nussbaum introduce un ejemplo extraído del código de vestimenta exigido en los centros educativos franceses de primaria y secundaria, según el cual se prohíbe el empleo del pañuelo musulmán para las niñas, la *kipá* judía y aquellas cruces cristianas que fueran “de gran tamaño”. A juicio de esta autora, el sistema francés incurre de este modo en una flagrante discriminación: las dos primeras prendas prohibidas (el velo islámico y la *kipá* judía) son prendas obligatorias en el ejercicio del culto en las religiones musulmana y hebrea, mientras que las cruces para los cristianos no son obligatorias.

La ilustración empleada por Nussbaum se inspira en la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (CEDH) en el *Caso Kervanci contra Francia* (Demanda 31645/2004), con fecha de 4 de diciembre de 2008, en la que el alto tribunal justificaba la prohibición del velo islámico en los establecimientos de enseñanza primaria y secundaria en base a la protección debida al principio fundador de la República francesa de protección de la laicidad, de tal forma que cualquier manifestación de una identidad cultural o religiosa irrespetuosa con este principio constitucional básico no podría quedar protegida bajo el paraguas de la libertad religiosa o libertad de conciencia.

A juicio de Nussbaum, se trata de un ejemplo representativo de que la política de la laicidad –no sólo en Francia, sino en cualquier país que lo practique– es equivocada, en la medida en que privilegia la irreligión o el ateísmo sobre la religión y dado que “[...] constriñe la libertad de expresión religiosa mediante la mera invocación del interés gubernamental de orden superior (aparte de la *laïcité* en sí misma) [...] Por decirlo en un sentido más general, la ley francesa revela un sesgo a favor de la forma dominante en Francia de ser persona, sea cual sea su forma”⁴⁴.

En efecto, cuando en un modelo de asimilación por coacción externa se impone una educación laica de carácter obligatorio –la cual puede en ocasiones resultar incompatible con la propia identidad y creencias religiosas del/la niño/a o de sus padres o tutores–, se estaría invadiendo el espacio de

44 M. Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa*, pp.168-170.

inmunidad frente a la coacción exterior –sea ésta ejercida por el Estado como por cualesquiera otro grupo social– que protege la dimensión negativa de la libertad religiosa. El caso *Kervanci contra Francia* [como también otros dos casos asimilables *Dec. Ad. Karaduman* de 1993 y *Sentencia Leyla Shaín* de 2005] ponen de manifiesto que el modelo francés de neutralidad convive con una coactividad pro-activa a través de la coerción exterior que ejerce el Estado. En esta misma línea de interpretación de Nussbaum se sitúa Santiago Cañamares Arribas cuando matiza que, en aquellos países en los que se ha optado por el laicismo como modelo de la asimilación por coacción externa, la neutralidad “[...] no responde a una actitud de indiferencia o abstencionismo del Estado frente a la religión sino que, por el contrario, demanda un comportamiento activo de los poderes públicos, que deben remover todos aquellos obstáculos que impidan el ejercicio en plenitud de esta libertad”⁴⁵.

El derecho de libertad religiosa protege pues al individuo frente a cualquier tentativa de coacción externa que se pudiera ejercer sobre su “claustro íntimo de creencias” para impelerle –tratándose de su *dimensión positiva*– o impedirle –tratándose de su *dimensión negativa*– el ejercicio de una ideología o la práctica de una creencia. A este respecto, el derecho a la libertad religiosa contempla (i) por una parte, la protección de una *dimensión interna*, entendida como espacio de autodeterminación intelectual ante el fenómeno religioso vinculado a la propia personalidad y dignidad humanas y (ii) por otra, la salvaguarda de una *dimensión externa agere libere* que faculta a las personas a actuar con arreglo a sus propias convicciones, defendiéndolas así frente a la injerencia de terceros. Sobre este particular se pronuncia Ángel López-Sidro en su última monografía *Dignidad humana, derecho de asilo y factor religioso* cuando advierte que en el supuesto en que las imposiciones religiosas o ideológicas afectaran a quienes no pertenecen a esa fe o prefieran estar al margen de cualquier religión o creencia oficial “[...] sea para obligarles a adoptar una religión que no es la suya o para someterse a alguna de sus prescripciones, claramente se invadiría el ámbito de la libertad religiosa negativa de las personas, su espacio de inmunidad de coacción”⁴⁶.

En suma, el *miedo a lo diferente* nos conduce inexorablemente a adoptar modelos de homogeneidad como el laicismo, basados en una ortodoxia oficial

45 S. Cañamares Arribas, “¿Es delito creer? Hacia una laicidad positiva”, artículo publicado en la Agencia de información Zenit el 24 de febrero de 2013. Disponible para su consulta en internet.

46 A. López-Sidro López, *Dignidad humana, derecho de asilo y factor religioso*.

que se impone coercitivamente; si nos aferramos a lo conocido en detrimento de lo foráneo, nuestro anhelo de seguridad sólo encuentra refugio en la esfera privada como único espacio compensatorio, contrapeso o reducto del individuo frente a la abstracción burocrática⁴⁷. A nivel individual, observamos evidencias de una violación constante de la identidad religiosa; en el ejemplo anteriormente apuntado, cuando el compromiso con tu propia religión supone un obstáculo insalvable para adquirir la condición de ciudadano/a de pleno derecho, estaríamos ante un flagrante ataque a la igual dignidad. A nivel colectivo, cualquier modelo de homogeneidad trae consigo un debilitamiento progresivo de la confianza en las instituciones, con la consiguiente desafección de los ciudadanos al espacio público.

III.2. El modelo de *acomodamiento razonable* de la identidad transcultural

Existe una segunda vía de *acomodo de la diferencia religiosa* favorable a la comprensión recíproca y la discusión empática en base a la común humanidad que se atribuye al diálogo transcultural. Más concretamente, en esta segunda vía de actuación se situarían aquellos modelos de regulación que admiten la manifestación de signos religiosos y la expresión de creencias religiosas en esferas públicas, poniendo como límite únicamente el respeto a determinadas reglas básicas para el mantenimiento del orden público, la paz social y la seguridad jurídica.

Desde una perspectiva histórica, esta segunda vía se vincula a la vertiente más contemporánea de la doctrina del *acomodacionismo* y en ella se sitúan, con notables diferencias de tratamiento, países como Estados Unidos o Canadá; dos países fuertemente marcados por la gestión liberal de una diversidad migratoria sin parangón que ha conformado naciones multiétnicas y pluralistas.

El contexto histórico de formación del término “acomodacionismo” lo debemos situar en 1791 con ocasión de la promulgación de la Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos de América, la cual trataba de impedir que entre las diversas iglesias protestantes que convivían en las colonias americanas en ese momento se erigiera una como hegemónica o superior frente a las demás. No obstante, entre los *padres fundadores* de la Constitución norteamericana se instituye *de iure* una clara preferencia al principio de

47 J.Weiler, *Una Europa cristiana*.

laicidad a través de la Primera Enmienda cuando señala: “El Congreso [de los Estados Unidos de América] no podrá hacer ninguna ley que declare la oficialización de una religión –*Establishment of Religion Clause*– ni que prohíba la libre práctica de la misma –*Free Exercise Clause*–”.

En este sentido, a juicio del profesor Santiago Cañamares, la interpretación que se ha realizado de la Primera Enmienda y, más concretamente, de la llamada “cláusula de establecimiento” por parte del Tribunal Supremo norteamericano, ha sido el resultado de un proceso de evolución histórica favorable a una interpretación de la neutralidad religiosa en términos positivos, es decir, que define la posición de los poderes públicos en materia religiosa a la luz de la libertad religiosa de individuos y grupos.

“En general puede decirse -apunta Cañamares- que la jurisprudencia norteamericana se ha movido en el marco de la neutralidad religiosa en torno a dos posicionamientos: de un lado, el reconocimiento del fuerte papel jugado por la religión y la tradición religiosa en la historia de los Estados Unidos y, de otro, el principio de que la intervención gubernamental en asuntos religiosos puede poner en peligro la misma libertad religiosa”⁴⁸.

El efecto histórico principal que se ha derivado de la aplicación de la Primera Enmienda norteamericana en materia de libertad religiosa y de culto ha sido una oscilación constante de la doctrina del Tribunal Supremo de los Estados Unidos de América a la hora de adecuar una interpretación satisfactoria de la *Establishment Clause* y la *Free Exercise Clause*, según que prime en el sentir de los magistrados una preferencia (i) por un *separacionismo laicista* o, por el contrario, (ii) por un *acomodacionismo*.

(i) El llamado *separacionismo laicista* se fundamenta en el *Wall of separation* de Thomas Jefferson para afirmar que la religión es un asunto que ha de quedar restringido a la esfera privada de los sujetos –“un asunto entre el hombre y su divinidad”, como advierte Jefferson– y que, en consecuencia, los poderes legítimos de gobierno sólo pueden intervenir sobre las acciones meramente públicas de los ciudadanos norteamericanos y nunca sobre las opiniones o las convicciones personales que éstos manifiestan en su esfera privada o íntima. En este sentido, en su célebre carta a la *Asociación Bautista de Danbury*, fechada el 1 de enero de 1802, Jefferson se adhiere a la expresión de “la suprema voluntad de la nación en nombre de los derechos de conciencia” añadiendo para ello lo siguiente: “[...] veré con sincera satisfac-

48 S. Cañamares Arribas, “Religión civil y Deísmo ceremonial en los Estados Unidos de América”, p. 206.

ción el progreso de aquellos sentimientos que tiendan a restituirle al hombre todos sus derechos naturales, convencido como estoy de que no hay derecho natural que se oponga a sus deberes sociales”.

(ii) El llamado *acomodacionismo*, por el contrario, es la interpretación judicial que defiende que el Estado puede apoyar o respaldar a las organizaciones religiosas, incluso promocionándolas, siempre que trate a todas las confesiones por igual y no muestre un trato preferencial por una religión en detrimento de las demás. El *acomodacionismo* considera lícito, por tanto, que se financien y promocionen organizaciones religiosas con fondos públicos o exenciones fiscales, ya que dicha promoción por el Estado aporta una identidad nacional y limita el conflicto político frente a formas de ateísmo, irreligiosidad o creencias que se consideran marcadamente antiestadounidenses. Medidas como la inclusión de la enseñanza religiosa en la escuela, las celebraciones nacionales basadas en festividades, el juramento a la bandera, o la apelación constante en eventos públicos a la expresión *God Bless America* (Dios bendiga América) son algunos de los ejemplos recurrentes que evidencian esta segunda tendencia de acomodo del servicio público a las necesidades espirituales de los ciudadanos norteamericanos.

Una segunda versión de *acomodo frente a la diferencia* favorable a la exteriorización de signos religiosos y a la expresión de creencias religiosas en esferas públicas –siempre y cuando no se trate de posibles “exageraciones expresivas de fe” que pongan en peligro la paz social o la seguridad jurídica– es el modelo canadiense⁴⁹.

Es digno de nuestro interés este segundo modelo en la medida en que se sustenta en un principio de neutralidad institucional ante cualquier medida que pudiera afectar negativamente al bienestar positivo de los ciudadanos; asimismo, por lo que respecta al ejercicio de las libertades individuales –tales como la libertad religiosa o de culto–, este modelo considera que el Estado no debe intervenir más allá de lo estrictamente necesario para garantizar la seguridad jurídica y la paz social.

La apuesta canadiense por una política pública de *acomodamiento com-*

49 La libertad de conciencia y de religión se encuentra garantizada en el artículo 2.a de la Carta Canadiense de los Derechos y las Libertades, la cual se incluye en la Parte I (artículos 1 al 34) de la llamada Ley Constitucional de 1982 [véase anexo B R.-U., c. 11, L.R.C. (1985), ap. II, n.o 44] y que establece que todo el mundo tiene las siguientes libertades fundamentales: (a) libertad de conciencia y de religión. Asimismo, el artículo 15(1) de la Carta canadiense prohíbe expresamente cualquier discriminación fundamentada en la religión.

patible con un pluralismo transversal se fundamenta en el presupuesto de que el reconocimiento de la diferencia facilita –a medio y largo plazo– la integración fluida y armónica en las sociedades de acogida de identidades divergentes propias a las minorías religiosas, favoreciendo así la adaptación de los comportamientos sociales de las minorías en la esfera pública. Este modelo de acomodamiento permite realizar dispensas, exenciones y excepciones “razonables” en favor de las minorías, siempre que las mismas no constituyan modificaciones estructurales del sistema vigente para la mayoría. Un ejemplo recurrente en este sentido sería el de la adopción por las autoridades educativas canadienses de medidas de acomodamiento para la adaptación del calendario escolar a las festividades religiosas de las minorías y para la admisión de símbolos religiosos en las aulas, lo cual se podría traducir en un incremento de la satisfacción de los miembros de esas comunidades minoritarias con la enseñanza pública y que cada vez se muestren más proclives a enviar a sus hijos/as a escuelas públicas, en detrimento de los centros de enseñanza privada confesionales. En este mismo razonamiento podríamos situar aquellos pequeños gestos de las instituciones públicas favorables a la aceptación del pluralismo confesional y de la transversalidad cultural; véase, a modo de ejemplo, en el ámbito de las vacaciones laborales, la concesión de dispensas o exenciones a las minorías en base a sus calendarios de festividades religiosas ya que, en la medida en que dichas dispensas o exenciones suelen afectar a grupos poblacionales reducidos, no se obstaculizaría el correcto funcionamiento de las instituciones públicas.

Así pues, el *acomodamiento razonable de lo religioso* a la sensibilidad transcultural de la pluralidad de identidades que conviven en la sociedad canadiense hoy en día se implementa a través de dos vías de actuación.

(i) Una primera vía sería la del llamado *acomodamiento obligatorio*, la cual consiste en restringir a los destinatarios [véase, funcionarios o empleados] de la aplicación obligatoria de la pauta institucional de *acomodamiento de lo religioso* cuando se pueda ver alterada la paz social y la seguridad jurídica. Por ejemplo, la ley que regula los establecimientos de enseñanza en Canadá prohíbe expresamente la posesión de armas por parte de empleados, profesores y alumnos y, por tanto, esta normativa puede considerarse que tiene un efecto discriminatorio sobre aquellas personas cuya religión les obliga a llevar el *kirpan* o puñal ritual de los *sikhs*; se trataría aquí precisamente de una limitación ante lo que lo que se consideraría como una “expresión excesiva o exagerada de fe”.

(ii) En su reverso, una segunda vía de actuación sería la del llamado *acomodamiento voluntario*, la cual se produciría cuando la autoridad pública responsable pone a disposición de los destinatarios [véase funcionarios o empleados] determinadas ventajas para la aplicación de la pauta institucional de *acomodamiento de lo religioso*. En relación al ejemplo anterior, la *Gendarmerie Royale du Canada* decidió dispensar a los *sikhs*, en el momento de su incorporación al cuerpo, de la obligación de llevar el sombrero puntiagudo tradicional de este cuerpo de seguridad del Estado (equivalente al tricornio de la Guardia civil en España); permitiéndoles, en consecuencia, decidir de forma voluntaria si optaban por sustituirlo en su lugar por el turban tradicional de los *sikhs*.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

El principio de *respeto-conciencia* que propugnan los modelos liberales no implica que todas las religiones, todas las creencias y todas las concepciones de vida deban de ser respetadas de igual forma y en la misma medida. Así pues, cuando algunas “exageraciones expresivas de fe” contradicen o amenazan la paz, la seguridad jurídica y la igualdad de los ciudadanos, el *acomodamiento razonable de lo religioso* que propugna el modelo canadiense adquiere coherencia y efectividad; incluso cuando ello pueda suponer en la práctica una limitación del espectro de aplicación de la dimensión externa *agere libere* de la libertad de creencia y religiosa. En este mismo sentido se pronuncia Martha Nussbaum cuando señala que:

“[...] si algunas personas pretenden torturar a niños o esclavizar a las minorías, alegando su religión como motivo, sus exigencias han de ser combatidas aunque puedan ser sinceras. Si simplemente hablan a favor de la esclavitud o de la tortura, su libertad de expresión ha de ser protegida hasta el punto en que la palabra se vuelve amenaza. No podrán, sin embargo, presentar sus ideas en el ámbito público en igualdad de condiciones con otras ideas porque la Constitución (en el caso de la esclavitud) y el derecho penal (en el caso de la tortura) prohíben las prácticas que recomiendan. En definitiva: todas las personas son respetadas como iguales, pero cabe oponerse razonablemente a las acciones que amenacen los derechos de los demás, y las opiniones que prediquen la desigualdad política de los otros, aunque no sean suprimidas, se encontrarán en desventaja en la comunidad, ya que sus defensores tendrán que enmendar la Constitución para llevar a cabo su programa”⁵⁰.

⁵⁰ M. Nussbaum, *Libertad de conciencia: El ataque a la igualdad de respeto*, op. cit., p. 35 [la cursiva es nuestra].

En el modelo de *acomodo frente a lo diferente*, el individualismo y el altruismo no se anulan mutuamente. Y esto es así porque las identidades que se configuran en un contexto de transculturalidad dejan de ser identidades *autocontenidas* –encerradas en la alteridad– para pasar a ser identidades *relacionales y cosmovisivas*.

En la medida en que el modelo canadiense de *acomodo frente a lo diferente* apuesta por un núcleo consensual de valores democráticos esenciales, la pérdida irremediable de identidades sólidas que trae consigo la *Glocalización* no se traduce necesariamente en un abandono del compromiso ciudadano por el reconocimiento de las identidades culturales de las minorías a través de la exteriorización de su simbología religiosa y de la expresión de creencias en la esfera pública.

En suma, la disposición innata que observamos en el modelo canadiense a articular un proceso transversal de acomodación de las diferencias religiosas y de las sensibilidades de las minorías para la construcción de *identidades transculturales*, nos ofrece un modelo de racionalidad adecuado y sólido (i) para poder alcanzar compromisos prácticos en la adaptación de las reformas institucionales que las sociedades occidentales deben emprender hoy en día; (ii) para erradicar los prejuicios fundados en la homogeneidad que se le presupone al paradigma dominante de asimilación cultural de las sociedades de acogida y, (iii) por último, para solventar las disfuncionalidades que el Multiculturalismo ha traído en la convivencia de las sociedades occidentales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- F. Barth, *Ethnic groups and boundaries*, Little Brown and Co., Boston, 1969.
- Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, Akal, Madrid, 2001.
- U. Beck, *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Barcelona, 1998.
- U. Beck, *The Cosmopolitan Vision*, Polity Press, Cambridge Mass, 2006.
- D. Bermejo, “Identidad, Globalidad y Pluralismo en la condición posmoderna”, *Revista PENSAMIENTO*, 68 (2012), pp. 445-475.
- S. Cañamares Arribas, “Religión civil y Deísmo ceremonial en los Estados Unidos de América”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XXXIX (2013), pp. 199-230.
- S. Cañamares Arribas, “¿Es delito creer? Hacia una laicidad positiva”. Artículo publicado en la Agencia de información *Zenit* el 24 de febrero de 2013. Disponible en internet.

- K. Gergen, *El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 1992.
- C. Giménez Romero, “La integración de los inmigrantes y la interculturalidad. Bases teóricas para una propuesta práctica”, *Arbor CLIV*, 607 (1996), pp. 119-147.
- C. Giménez Romero (ed), “Interculturalidad”, en *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Catarata, Comunidad de Madrid, 2002, pp. 253-259.
- J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- J. Katz, *Out of the Ghetto*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1973.
- W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías* Paidós, Barcelona, 1996.
- W. Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003.
- W. Kymlicka, “Multiculturalismo”, *Diálogo político*, Año 24, vol. II (2007), pp. 11-35
- W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- A. López-Sidro López, *Dignidad humana, derecho de asilo y factor religioso*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2022.
- Th. MacCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y desconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992.
- P. Manent, *Histoire intellectuelle du Libéralisme*, Pluriel, Calman-Lévy, Paris, 1987.
- M. Nussbaum, *La libertad de conciencia: Contra los fanatismos*, Tusquets Editores, Barcelona, 2009.
- M. Nussbaum, *Libertad de conciencia: El ataque a la igualdad de respeto*, KATZ & Centro de Cultura contemporánea de Barcelona, Barcelona, 2011.
- M. Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa: Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, Paidós, Barcelona, 2013.
- R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell Publishers, NY, 1993.
- B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural diversity and political theory*, Palgrave, Reino Unido, 2000.
- J. Rawls, *Liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- J. Rawls, *Political Liberalism*. Columbia University Press, Nueva York, Chichester, West Sussex, 1993.
- R. Robertson, “Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity”, en M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson (eds), *Global Modernities*, Sage, Londres, 1995.
- E.J. Ruíz Vieyetz, *Inmigración, diversidad e identidades culturales ¿Problema u*

- oportunidad?*, Manu Roblez-Arangiz Institutua, Biblioteca básica de Formación, núm.5, 2012.
- S. Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton, 1991. S. Sassen, *La Ciudad Global*. Eudeba, Buenos Aires, 1998.
- S. Sassen, *Globalization and Its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money*, The New Press, Nueva York, 1999.
- S. Sassen (ed), *Global Networks & Linked Cities*, Routledge, Nueva York-Londres, 2002.
- R. Zapata-Barrero, N. Meer y T. Modood (eds.), *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2016.
- R. Zapata-Barbero, *Intercultural Citizenship in the Post-Multicultural Era*, SAGE Publications, Londres, 2019.
- S. Vertotec, “Minority associations, networks and public policies: Reassessing relationships”, en *Journal for Ethnic and Migration Studies*, 25, vol. I (1999), pp. 22–42. DOI: 10.1080/1369183X.1999.9976670
- S. Vertotec, “Multiculturalism, culturalism and public incorporation”, *Ethnic and Racial Studies*, 19, vol. I, 1996, pp. 49–69. DOI: 10.1080/01419870.1996.9993898
- S. Vertotec, “Multi–multiculturalisms”, en M. Martiniello (ed.), *Multicultural Policies and the State*, Ercomer, Utrecht, 1998, pp. 25–38.
- L. Villacencio Miranda, “Un diálogo intercultural más allá del multiculturalismo”, *Opinión Jurídica*, vol. 11, núm. 22, 2012, pp. 31–44.
- J. Weiler, *Una Europa cristiana*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2003.