

SISTEMA 239

RAFAEL DÍAZ SALAZAR

Modernización, religiones y laicidad en el sistema-mundo

JULIO 2015

Modernización, religiones y laicidad en el sistema-mundo

Modernisation, religions and laicism in the world-system

Rafael Díaz-Salazar
Universidad Complutense de Madrid)
radisa@cps.ucm.es

RESUMEN

El análisis de la globalización nos muestra la influencia de las religiones en el sistema-mundo. Tienen una gran capacidad para crear identidades colectivas. Este hecho no acontece sólo en la periferia del sistema-mundo, sino también en los países centrales de éste, dada la creciente inmigración y el arraigo en ellos de comunidades con fuertes identidades cívicas, especialmente las islámicas. El neotradicionalismo y la modernización son los ámbitos en los que se desarrollan las diversas identidades religiosas que se diferencian por su aceptación o rechazo de la modernidad. En algunos países son fuentes de conflicto y en otros factores de cambio social y cultural. El enfrentamiento o la cooperación entre identidades religiosas y no religiosas afecta a la configuración de la democracia. Sólo una cultura y unas instituciones configuradas por la laicidad pueden contribuir a que el poder de las identidades sirva a la convivencia de una ciudadanía diversa y no se convierta en un potente obstáculo para el desarrollo del pluralismo.

Palabras clave: religiones, identidades, modernización, fundamentalismos, laicidad, secularización, democracia, pluralismo cultural, patriotismo constitucional, ciudadanía.

ABSTRACT

The analysis of globalisation reveals the social influence that religions exert on the world-system. They have a great capacity for creating collective identities. This reality exists not only in the periphery of the world-system but also in the core of countries. This is true as a result of the rise in immigration and the establishment of communities with strong civic identities, especially Islamic ones. These diverse religious identities develop in the realms of neo-traditionalism and modernisation and differ in terms of whether they reject or accept the tenets of modernity. In some countries they are sources of conflict, while in others, they are forces for social and cultural change. The existence of a dynamic of confrontation or cooperation between religious and non-religious identities affects the configuration of democracy. Only a culture and an ensemble of institutions shaped by laicism can help ensure that the influence of such identities contribute to the social harmony of a diverse citizenship and thus prevent it from becoming a powerful obstacle for the development of pluralism.

Key words: religions, identities, modernisation, fundamentalisms, laicism, secularization, democracy, cultural pluralism, constitutional patriotism, citizenship.

1. LAS RELIGIONES EN EL SISTEMA-MUNDO DE LA GLOBALIZACIÓN

La expansión de la globalización incide a escala planetaria en las formas de ver la vida, en los comportamientos sociales, en las identidades colectivas, en los modos de producción económica y en los sistemas de organización política. En muchos países del sistema-mundo la globalización ha contribuido a su modernización y ha acelerado el cambio socio-cultural. Sin embargo, en diversas áreas de este sistema la globalización es percibida como una nueva

Recibido: 13/01/2015

Aceptado: 14/05/2015

forma de universalizar la occidentalización, imponer una forma peculiar de comprender la modernización y establecer una dominación a través de un neoimperialismo vinculado con la cultura capitalista. Desde esta percepción, se ha activado un sistema de resistencia cultural y política basado en la reactivación de identidades colectivas, en las que las religiones ocupan un lugar central. Las identidades colectivas constituyen la fuente de proyectos, movilizaciones y luchas armadas o acciones no violentas.

Las intensas migraciones intercontinentales han introducido en los países centrales del sistema-mundo algo más que nuevos trabajadores. Muchos de ellos poseen identidades religiosas colectivas que plantean nuevos problemas a las formas europeas de comprender la laicidad. La inmigración es un factor que refuerza la reactivación de esas identidades para mantener las raíces en contextos hostiles o extraños a la cultura colectiva de la que se procede¹.

El mundo de las relaciones internacionales y la seguridad de los ciudadanos occidentales están fuertemente afectados por el crecimiento de organizaciones violentas que afirman basarse en tradiciones religiosas que son las que les otorgan identidad, motivación y fuerza. La expansión del ISIS (Estado Islámico de Irak y Levante) y de las nuevas ramas de Al Qaeda han forzado la creación de una coalición internacional de varias decenas de países dispuestos a combatir a estos grupos armados². Además, los atentados realizados en París en enero de 2015 contra periodistas del semanario *Charlie Hebdo* han vuelto a plantear cuestiones muy de fondo sobre la convivencia de ciudadanos y comunidades arraigados en identidades religiosas e identidades no religiosas³.

La reafirmación de las identidades colectivas vinculadas a las religiones en el sistema-mundo tiene muchas otras expresiones como veremos en este texto. Considero que si captamos la relevancia sociológica de las identidades, podremos comprender mejor los roles de las religiones en el sistema-mundo y la compatibilidad o incompatibilidad de éstas con la modernización, la laicidad y la democracia⁴. Las revueltas contra formas políticas dictatoriales y las protestas contra la persecución de la diversidad de culturas e identidades religiosas y no religiosas otorgan una dimensión universal al tema que estoy abordando⁵.

Sobre esta cuestión de fondo, Manuel Castells afirma que «la identidad es la fuente de sentido y experiencia para la gente [...] proceso de construcción del sentido aten-

¹ Gilles Kepel, *Al Oeste de Alá: la penetración del Islam en Occidente*, Paidós, Barcelona, 2011.

² Patrick Cockburn, *ISIS. El retorno de la Yihad*, Ariel, Barcelona, 2015; Loretta Napoleoni, *El fénix islamista. El Estado islámico y el rediseño de Oriente Próximo*, Paidós, Barcelona, 2015; VV.AA., «El avispero sirio», *Vanguardia Dossier*, n° 52, 2014. Para un análisis contextualizado de este fenómeno ver Fernando Reinares, *Terrorismo global*, Taurus, Madrid, 2003; Olivier Roy, *El islam y el caos. El mundo islámico ante los retos del siglo XXI*, Bellaterra, Barcelona, 2009.

³ VV.AA., «Après Charlie», *Courrier International*, n° 1.263, 2015; VV. AA., «Les fous de Dieu. L'histoire du fanatisme», *Le Monde des Religions*, n° 69, 2015.

⁴ Zygmunt Bauman, *Identidad*, Losada, Buenos Aires, 2010; Edgar Morin, *El método. Vol. 5: La humanidad de la humanidad. La identidad humana*, Cátedra, Madrid, 2003; Boaventura de Sousa Santos, «Modernidad, identidad y cultura de frontera», en *Id., De la mano de Alicia*, Siglo del Hombre, Bogotá, 1998, págs. 161-188; Charles Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 2006; José María Tortosa, *Sociología del sistema mundial*, Tecnos, Madrid, 1992; Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo*, Siglo XXI, México, 2005; Immanuel Wallerstein, *Geopolítica y geocultura*, Kairós, Barcelona, 2007.

⁵ Sami Nair, «República secular o democracia laica», en *¿Por qué se rebelan? Revoluciones y contrarrevoluciones en el mundo árabe*, Clave Intelectual, Madrid, 2013, págs. 201-223.

diendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido»⁶. La religión es uno de los atributos culturales esenciales en numerosos países. Y esto no sólo sucede en la periferia del sistema-mundo, pues en los países centrales del mismo constituye uno de los cimientos de nuevos comunitarismos que quieren mantener vínculos fuertes y frenar la desestructuración de personas y la disolución de comunidades en sociedades líquidas y postmodernas.

Las religiones fueron construidas para dotar a las sociedades de cosmos y nomos compartidos con la fuerza de lo sagrado⁷. Esta creación social de lo religioso logró configurar grandes civilizaciones y potentes identidades culturales que se han reproducido a lo largo de milenios y han llegado hasta el siglo XXI. A escala planetaria aumenta el número de personas religiosas, las religiones se siguen reproduciendo y su influencia en el sistema-mundo de la globalización es muy relevante⁸.

Para comprender este fenómeno es muy interesante la sociología de Pierre Bourdieu. Desde ella podemos considerar a la religión como un *capital simbólico*. La religión es un sistema simbólico que constituye un factor sociológico de gran magnitud por su influencia social, cultural, política, ideológica y civilizatoria. Atraviesa las relaciones de los sujetos y las colectividades con una sacralidad específica que genera un vínculo muy fuerte. Desde esta concepción de la religión como *capital simbólico*, podemos hablar de una infraestructura religiosa de las civilizaciones, sociedades y culturas pasadas y actuales. Esto no invalida que, a la vez, exista una infraestructura económica, ideológica, de clase, etnia y género que configura las diversas, plurales y hasta antagónicas expresiones de la religión.

La capacidad de las religiones de crear comunidad e identidades compartidas por millones de personas las convierte en factores muy importantes tanto para la cohesión social como para los enfrentamientos entre comunidades a escala local, nacional e internacional. Esto acontece especialmente en las áreas del sistema-mundo más impermeables a la secularización.

Hay que tener en cuenta que el proceso de secularización no configura la mentalidad, los sentimientos y las prácticas de la mayor parte de la humanidad⁹. Las religiones siguen siendo una fuerza sociocultural muy importante en la mayoría de los países y en la geopolítica de las relaciones internacionales.

La persistencia de la religión en países europeos y en otras zonas de Occidente ha llevado a Jürgen Habermas y a otros autores a elaborar una categoría analítica deno-

⁶ Manuel Castells, *La era de la información. Vol. 2: El poder de la identidad*, Alianza, Madrid, 2003, pág. 34.

⁷ José Prades, «La religión y el centro sagrado de la sociedad», en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 2006, págs.117-128.

⁸ Peter Berger (ed.), *The desecularization of the World: Resurgence Religion and World Politics*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2001; Peter Berger, «Globalization and Religion», *The Hedgehog Review*, n° 2, 2002, págs. 5-31; Peter Berger, «Pluralismo global y religión», *Estudios Públicos*, n° 98, 2005, págs.5-18; Timothy Shah y Mónica Toft, «¿Por qué Dios está ganando?», *Foreign Policy*, n° 16, 2006, págs. 22-28. Para este tema son muy valiosas las investigaciones del *Pew Research Center Religion&Public Life*, especialmente «The Global Religious Landscape» y «Global Religious Diversity» (ambas están disponibles en <http://www.pewforum.org>). Desde una perspectiva geopolítica es muy interesante VV.AA., *Atlas de las Religiones*, Le Monde Diplomatique & UNED, Valencia, 2013.

⁹ José Casanova, «Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial», en *Id.*, *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona, 2012, págs. 33-54; Charles Taylor, *La era secular*, Gedisa, Barcelona, 2014.

minada «postsecularización»¹⁰. No se niega la evidencia de que existe una importante secularización en estos países; sin embargo, las religiones se siguen reproduciendo en diversas modalidades y configuraciones. Esta coexistencia de la secularización y de la postsecularización crea sociedades en las que conviven ciudadanos religiosos y ciudadanos no religiosos. Unos y otros tienen formas diversas de religiosidad y de no religiosidad¹¹.

2. LAS FORMAS COMPLEJAS DE LA VIDA RELIGIOSA: RELIGIÓN PERSONAL, RELIGIÓN COMUNITARIA Y RELIGIONES PÚBLICAS

Para poder analizar correctamente el tema de las identidades religiosas y su incidencia cultural, social y política es necesario superar la muy difundida concepción según la cual «la religión es una cuestión privada». Desde una perspectiva sociológica, tal afirmación no tiene mucho sentido. La religión es una cuestión pública y, por ello, es objeto central de la Sociología. Esto no significa que no sea, a la vez, una experiencia íntima y personal. Salvo muy escasas excepciones, las religiones son, ante todo y sobre todo, comunitarias. Es cierto que en las sociedades secularizadas existe un proceso intenso de individualización de la religión; sin embargo, ni siquiera esta individualización podemos identificarla con una privatización de la religión¹². La tendencia universal dominante es la dimensión pública de las religiones y en las sociedades secularizadas estamos experimentando una desprivatización de las religiones.

Esta desprivatización en nuestros países occidentales y el refuerzo de la dimensión pública en aquellos donde el proceso de secularización no se ha desarrollado con fuerza tiene diversas expresiones. La más conocida es la versión fundamentalista y neointegrista propia de lo que podríamos denominar *religiones públicas políticas* que operan o pretenden operar en la esfera legislativa del Estado. Estas formas políticas y ético-jurídicas de religión se manifiestan en el islamismo político, en el hinduismo identitario, en cierto budismo de Estado, en el judaísmo ultraortodoxo, en el fundamentalismo evangelista y en el neointegrismo católico. Estos modelos proyectan lo religioso más allá del marco intracomunitario y activan las identidades religiosas como factor político¹³.

El intento de dirigir el Estado y la identidad nacional desde un determinado marco religioso constituye una amenaza para la convivencia cívica, pues toda sociedad posee

¹⁰ Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006; Ignacio Sotelo, «La persistencia de la religión en el mundo moderno», en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, op.cit., págs. 38-54.

¹¹ Luc Ferry y Marcel Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona, 2010; Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, Trotta, Madrid, 2009. Para una antropología del secularismo, ver Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 2003; José Casanova, «La secularización repensada: Una respuesta a Talal Asad», en *Genealogías de la secularización*, op. cit., págs. 55-80.

¹² Ulrich Beck, *El dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*, Paidós, Barcelona, 2009.

¹³ Eva Borreguero, *Hindú*, Catarata, Madrid, 2004; José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2001; Patrick Cockburn, *ISIS. El retorno de la Yihad*, op. cit.; Elías Díaz, «Neocons y teocons: dos fundamentalismos en coalición», *Sistema*, 200, 2007, págs. 3-15; Susan George, *El pensamiento secuestrado*, Icaria, Barcelona, 2007; Gilles Kepel, *La Yihad*, Península, Barcelona, 2001; Gilles Kepel, *La revancha de Dios*, Alianza, Madrid, 2005; Gilles Kepel (ed.), *Las políticas de Dios*, Belacqua, Barcelona, 2006.

múltiples identidades, aunque unas sean minoritarias y otras mayoritarias. El fundamentalismo religioso siempre es enemigo de la diversidad religiosa y de otro tipo de diferencias culturales que deben ser protegidas por el Estado.

Existe otro tipo de *formas públicas de religión* que no pretenden invadir la autonomía del Estado, pero intervienen en lo que Habermas denomina «la esfera pública de la sociedad civil». Constituyen un factor importante en la configuración de la sociedad civil, en la acción de los movimientos sociales y en el diálogo entre culturas religiosas y no religiosas. Expresiones de este tipo de formas públicas de religión son el judaísmo pacifista, el hinduismo neogandhiano, el islam sufí y democrático, el catolicismo de liberación, el ecobudismo, el cristianismo republicano¹⁴. En este ámbito se inserta una de las innovaciones más importantes que ha tenido lugar en el ámbito de la producción religiosa. Me refiero a los diversos feminismos religiosos que han surgido en los últimos decenios¹⁵.

Existen múltiples tensiones e incluso conflictos dentro de cada una de las grandes religiones en torno a las luchas por la hegemonía de una u otra forma pública de religión. Este hecho afecta no sólo al pluralismo interno de las religiones, sino al pluralismo ciudadano, a la convivencia y a la laicidad de la democracia, como podremos ver en este texto.

3. IDENTIDADES COLECTIVAS Y RELIGIONES EN EL SIGLO XXI

La relación entre identidades colectivas y religiones se articula en el siglo XXI en torno a un eje político y un eje cultural.

— *Eje político*: Religiones → Movilización/Conflicto/Reproducción/Cambio.

— *Eje cultural*: Religiones → Tradición/Modernización/Postmodernidad.

Desde la perspectiva analítica del eje político, observamos la existencia de identidades religiosas que en diversas zonas del sistema-mundo son fuente de resistencia cultural y de movilización política contra la globalización capitalista. El eje político nos ayuda a analizar los roles ejercidos por las identidades religiosas en los ámbitos de la movilización de masas, la creación de grupos, movimientos y partidos, la generación de conflictos, el impulso de cambios o la reproducción de una determinada estructura social. Estas identidades religiosas con dimensión política tienen expresiones altermundistas y fundamentalistas. También persisten como corrientes culturales en algunos partidos de las democracias occidentales o como inspiradoras de partidos democratacristianos cada vez más exiguos.

¹⁴ José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit.; Rafael Díaz-Salazar, *La izquierda y el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1998; Terry Eagleton, *Razón, fe y revolución*, Paidós, Barcelona, 2012; Asghar Ali Engineer, *Teología islámica de la liberación*, ADG-N Libros, Valencia, 2010; Martha Harnecker, *Estudiantes, cristianos e indígenas en la revolución*, Siglo XXI, México, 1989; Michael Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 2001; Tariq Ramadan, *Radical reform: Islamic ethics and liberation*, Oxford University Press, Oxford, 2009; Eric Rommeluère, *Le bouddhisme engagé*, Seuil, París, 2013; Sulak Sivaraksa, *La sabiduría de la sostenibilidad. Economía budista para el siglo XXI*, Ediciones Dharma, Novelda, 2011; Christian Smith, *La teología de la liberación: radicalismo religioso y compromiso social*, Paidós, Barcelona, 1999; Boaventura de Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 2014.

¹⁵ Margot Badran, *Feminismo en el Islam*, Cátedra, Madrid, 2013; Asma Barlas y otras, *La emergencia del feminismo islámico*, Oozebar, Barcelona, 2008; Lucía Ramón, *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo*, Ediciones HOAC, Madrid, 2012.

Por un lado, nos encontramos con la reactivación de los igualitarismos de raíz religiosa en muchos movimientos sociales y organizaciones ciudadanas vinculadas al Foro Social Mundial. Cerca del 70% de los delegados de los movimientos que confluyen en el Foro Social Mundial se autodefinen como «personas religiosas» en una encuesta internacional realizada por IBASE. Este dato lleva a uno de los principales científicos sociales vinculados a esta red internacional a afirmar que «el papel que la religión desempeña en los grupos sociales que combaten la globalización neoliberal es impresionante»¹⁶.

Por otro lado, constatamos que el tradicionalismo ha tomado fuerza cultural en bastantes países del Sur y del Norte. En modo alguno el progresismo se ha convertido en el paradigma dominante en el sistema-mundo. Han surgido diversos tipos de neoconservadurismos y teoconservadurismos frente al pluralismo o a la irrupción en el territorio nacional de las diversidades transnacionales y del multiculturalismo. Los fundamentalismos políticos existen con mayor o menor fuerza en todas las zonas del sistema-mundo y están asociados a diversas religiones, siendo el más influyente a escala global el islamismo político. En Africa y en Asia asistimos a una nueva violencia interreligiosa y al despliegue de formas de autoafirmación étnica y xenófoba contra el pluralismo religioso.

Desde el eje cultural, podemos analizar las tradiciones que han sido –y en muchos países siguen siendo– las fuentes de la identidad colectiva, en cuyo núcleo se encuentran las religiones. Estas tradiciones tienen que asumir, rechazar o recortar el proceso de modernización que se ha desplegado en numerosos países¹⁷. Ninguna identidad religiosa queda indemne cuando en una sociedad se despliega la modernización cultural, social, económica, política, científica y tecnológica¹⁸. Además, la transformación impulsada por la modernización se ha acelerado con el surgimiento y desarrollo en algunos países de la cultura de la postmodernidad que afecta fuertemente a las cosmovisiones religiosas de la realidad.

Esta perspectiva analítica permite crear una tipología de identidades religiosas que muestra la diversidad y pluralidad de éstas:

Tipo 1. Identidades religiosas tradicionales tradicionalistas.

Tipo 2. Identidades religiosas tradicionales reconfiguradas y recreadas.

Tipo 3. Identidades religiosas postradicionales.

Tipo 4. Identidades colectivas vinculadas a religiones civiles, laicas o seculares.

La inmensa mayoría de las identidades religiosas se configuraron hace bastantes siglos e incluso milenios. Han constituido la infraestructura de civilizaciones y modelos de sociedad, formando fuertes tradiciones culturales. La modernización, como veremos más adelante, las erosiona y les plantea un importante desafío: transformarse o convertirse en una fuerza contramodernizadora. Existen identidades religiosas que rechazan la modernización, se oponen a ella y logran reactivar el tradicionalismo y el conservadurismo. Muchas personas y grupos desean mantener vivo el hilo de la memoria, la conexión con el origen de una civilización y con un modelo de cultura ancestral que otorga sentido. Por eso, las grandes tradiciones nacionalistas y religiosas cobran un nuevo vigor (Tipo 1).

¹⁶ Boaventura de Sousa Santos, *Foro Social Mundial*, Icaria, Barcelona, 2005, pág. 84.

¹⁷ Peter Berger y Hansfried Kellner, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Sal Terrae, Santander, 1979; Anthony Giddens, *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza, Madrid, 1993.

¹⁸ Peter Berger y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona, 1997; Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, 2000.

También constatamos la existencia de identidades religiosas que se han abierto al proceso de modernización y se han reconfigurado desde él (Tipo 2). En el cristianismo occidental es donde más se ha desarrollado la modernización religiosa dentro de grandes conflictos internos entre diversas corrientes pertenecientes a una misma religión. Recordemos el *modernismo religioso* en el siglo XIX o el denominado *catolicismo liberal*. Los creadores de la *Institución Libre de Enseñanza* son buenos representantes del primero de estos movimientos. También hay que destacar el *protestantismo liberal* y sus grandes contribuciones a una nueva hermenéutica racional, histórico-crítica y desmitologizadora de la Biblia. A mediados del siglo XX la Iglesia Católica convocó el Concilio Vaticano II para un *aggiornamento*; es decir, una actualización, una modernización del catolicismo.

Actualmente existen corrientes modernizadoras en todas las grandes religiones, entre las que destaca el feminismo islámico. La extensión de las críticas al patriarcado y la difusión de los feminismos religiosos erosionan los discursos de las jerarquías religiosas sobre la verdadera identidad religiosa. Especialmente las teologías feministas de las diversas religiones rompen el marco de las identidades religiosas tradicionales.

La pérdida del control de la producción y reproducción de las identidades religiosas se ve reforzada por el proceso de individualización de lo religioso y por el bricolage de credos que crea «una religiosidad a la carta»¹⁹. En diferentes países la modernización es una fuerza que arrolla y sepulta las antiguas tradiciones y engendra una cultura postradicional. Dentro de ella surgen nuevas identidades religiosas que, presididas por el proceso de individualización, realizan una especie de sincretismo de fragmentos religiosos diversos²⁰ (Tipo 3).

El cambio cultural y político y la inutilidad de las antiguas tradiciones para sacralizar determinados proyectos colectivos generan la construcción social de religiones laicas no vinculadas a monoteísmos y politeísmos. Hablamos entonces de religiones seculares, religiones civiles, religiones políticas, religiones de la humanidad o religiones laicas²¹ (Tipo 4).

El crecimiento de la secularización, las políticas de laicización y el desarrollo de la indiferencia, el agnosticismo y el ateísmo ponen las bases para que se debiliten fuertemente las identidades religiosas y queden como fósiles culturales de tiempos pasados. Surgen y se desarrollan en bastantes países identidades personales y colectivas desconectadas de cualquier tipo de religión²².

La irrupción de identidades postradicionales y transgresoras de normatividades establecidas nos muestra la intensidad de las transiciones culturales en diversas sociedades. Crecen las demandas de laicidad para garantizar la existencia y despliegue

¹⁹ Ulrich Beck, *El dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*, op. cit.; Frédéric Lenoir, *Las metamorfosis de Dios: la nueva espiritualidad occidental*, Alianza, Madrid, 2005; Jean-Luis Schlegel, *Religions à la carte*, Fayard, París, 2012.

²⁰ Joan Estruch (ed.), *Les noves formes de religiositat*, Cruïlla, Barcelona, 2001; José María Mar-dones, *Las nuevas formas de la religión*, EVD, Estella, 1994.

²¹ Salvador Giner, «Religión civil», en *Id.*, *Carisma y razón*, Alianza, Madrid, 2003, págs. 67-114; Enrique Gil Calvo, «Religiones laicas de salvación», en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, op. cit, págs. 172-186; Martha Nussbaum, «Religiones de la humanidad: Auguste Comte, J. S. Mill, Rabindranath Tagore», en *Emociones políticas*, Paidós, Barcelona, 2015, págs.73-138.

²² Sabino Acquaviva, *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Mensajero, Bilbao, 1983; Colin Campbell, *Hacia una sociología de la irreligión*, Tecnos, Madrid, 1992; Alfonso Pérez-Agote, «La irreligión de la juventud española», *Revista de Estudios de Juventud*, n°91, 2010, pág.49-63.

de estas nuevas identidades e impedir que las tradicionales obstruyan su libertad y desarrollo²³. Las religiones van perdiendo el monopolio de la identidad colectiva en bastantes países.

La identidad de muchas culturas juveniles no tiene ningún componente religioso y la secularización intergeneracional crece en ámbitos familiares claramente posreligiosos.

Si a todos estos hechos añadimos la extensión de un nuevo ateísmo militante que se inició hace unos años en diversos países anglosajones y ha llegado hasta el área mediterránea, podemos tener un panorama más preciso de la pérdida de relevancia de las identidades religiosas en ciertos sectores sociales y culturales del mundo actual.

La globalización nos muestra la existencia de un mundo muy diverso y plural. La reactivación de las identidades religiosas y la crisis de éstas se dan a la vez, dependiendo de factores culturales y políticos.

4. LA MODERNIZACIÓN DE LOS PAÍSES Y LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS

La tensión entre tradición y modernización atraviesa la historia de una gran parte de los países del mundo. El proceso de globalización la ha acelerado y actualmente son muy pocos los países que pueden resistirse a ella²⁴. Cada cultura puede procesar de diversas formas los impactos de la modernización y, por ello, considero que no debe identificarse «modernización» con «occidentalización»²⁵. Sin embargo, hemos de reconocer la existencia de «un odio a Occidente» por la vinculación existente entre la dominación y la explotación de países del Sur y los intentos de imponer una modernización occidental²⁶. No obstante, pienso que hay un cierto común denominador que está formado por diversos componentes: desarrollo de la ciencia y de las tecnologías, pluralismo cultural, moral y religioso, desarrollo de los derechos humanos, democratización, librepensamiento y libertad de conciencia, laicidad, autodeterminación y autonomía individual, progreso en el bienestar material y educativo de la población, igualdad de género, despliegue de culturas postradicionales.

No todos los países modernizados o en proceso de modernización han desarrollado de la misma forma y con la misma intensidad estos componentes. Ahora bien, pienso que hay elementos universales de la modernización que pueden encontrar configuraciones culturales diversas sin necesidad de amputar lo que he denominado «común denominador». Evidentemente, esto plantea retos muy importantes a la recreación de las culturas diversas y a las resistencias a una homogeneización cultural del mundo por la globalización capitalista.

Las identidades religiosas, al anclarse en una tradición, se ven muy afectadas por la modernización de nuestras sociedades, precisamente porque este proceso conlleva una ruptura con la herencia cultural, una autonomización de diversos ámbitos institucionales y de la vida cotidiana que estaban estrechamente vinculados con las religiones en la cultu-

²³ Jean Baubèrot (ed.), *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, Encyclopaedia Universalis, París, 2004 ; Jean Baubèrot, *Les laïcités dans le monde*, Presses Universitaires de France, París, 2010; Rafael Díaz-Salazar, *España laica*, Espasa, Madrid, 2009.

²⁴ Peter Berger y Samuel Huntington (coord.), *Globalizaciones múltiples: la diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 2002; Emilio Lamo de Espinosa, «La globalización cultural. ¿Crisol, ensalada o gazpacho civilizatorio?», en José Almaraz, Julio Carabaña y otros, *Lo que hacen los sociólogos*, CIS, Madrid, 2007, págs. 543-575.

²⁵ Amartya Sen, «Derechos humanos y valores asiáticos», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 35 (2001), págs. 129-149.

²⁶ Jean Ziegler, *El odio a Occidente*, Península, Barcelona, 2010.

ras premodernas, una despenalización y un reconocimiento jurídico de comportamientos propios de identidades que estaban penalizadas por ser consideradas pecaminosas. En el mundo premoderno puede vincularse pecado y delito. La modernidad seculariza el derecho y pone las bases para la igualdad de identidades diversas e incluso antagónicas.

La modernización es un proceso abierto y no lineal; por eso, debemos hablar de ciclos de modernización. Unas veces triunfan y otras fracasan. La historia de España es un buen ejemplo de lo que acabo de afirmar. En cada uno de estos ciclos, las religiones pueden ser un obstáculo o un factor dinamizador e impulsor.

Las relaciones entre modernización y religión son objeto de vivo debate en la sociología. Grace Davie y Peter Berger afirman que en la mayor parte de los países del sistema-mundo en los que existe modernización los niveles de religiosidad son altos o medios. No hay una correlación estrecha entre modernización y secularización, salvo en Europa, Canadá y Australia²⁷. Considero que habría que añadir Japón. Los casos de China, Corea del Norte o Vietnam hay que relacionarlos con el ateísmo militante del Estado.

En los últimos decenios estamos experimentando efectos *bumerang* de la modernización. Por un lado, nos hallamos ante lo que podemos denominar una *contramodernización* expresada a través de diversos tipos de fundamentalismos. Por otro lado, ha surgido una cultura de la postmodernidad que critica los límites de la modernización y se sitúa más allá de ella, transgrediendo y superando el marco social establecido.

En el sistema-mundo actual nos encontramos ante tres escenarios socio-culturales: la modernización, la contramodernización y la postmodernidad. En cada uno de ellos están presentes diversos tipos de identidades religiosas. Dada esta situación, tenemos que analizar cómo reaccionan los sujetos e instituciones que tienen y difunden identidades religiosas. Considero que existen cinco tipos de reacciones:

- a) Desvinculación y desplazamiento de la modernización mediante la creación de culturas específicas y círculos sociales para los miembros de las comunidades religiosas, una especie de «invernaderos socio-culturales» o islas artificiales para no contaminarse con la modernidad.
- b) Oposición a la modernización y enfrentamiento a la misma a través de una resistencia contramodernizadora y la construcción de una contracultura y un contrapoder para conquistar una nueva hegemonía cultural y política.
- c) Selección de determinados elementos de la modernización (tecnología, economía) que pueden coexistir con dimensiones tradicionales de una identidad religiosa premoderna.
- d) Modernización de la identidad religiosa e incluso innovación de la misma con elementos rupturistas. Este hecho ha generado un proceso que ha hecho posible la existencia de diversas transiciones intrarreligiosas: de la religión patriarcal al feminismo religioso, de la lectura fideísta de los libros sagrados a la hermenéutica

²⁷ Peter Berger, «Modernización y secularización: la excepcionalidad europea», *Historia y Fuente Oral*, nº 10 (1993), págs. 37-44; Grace Davie, *Sociología de la religión*, Akal, Madrid, 2011, págs. 130-149; Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton Longman and Todd, Londres, 2002; Danielle Hervieu-Leger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, París, 2003. Sobre esta temática son interesantes las encuestas mundiales de valores y la obra de Ronald Inglehart, *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*, CIS, Madrid, 2003.

crítica, del confesionalismo político al laicismo religioso, del conservadurismo socio-político al izquierdismo radical con inspiración religiosa revolucionaria, del rechazo de la ciencia al diálogo y al aprendizaje de sus descubrimientos.

- e) Creación de una especie de alquimia religiosa postradicional, un bricolaje religioso con fragmentos de las identidades religiosas tradicionales rotas.

Estas diversas formas de afrontar los efectos de la modernización sobre las identidades religiosas contienen dimensiones políticas y conllevan el desarrollo de acciones de las instituciones y sujetos religiosos en el ámbito político.

La desvinculación de la modernización y la selección de algunos de sus elementos, con la consiguiente amputación de otros nucleares, suelen estar asociadas a afinidades electivas con políticas conservadoras y con la creación y suministro de élites tecnocráticas para organizaciones políticas.

La oposición y resistencia activa a la modernización suelen provocar movilización social, generación de conflictos y enfrentamientos, creación de partidos religiosos revolucionarios o reformistas para instaurar una nueva hegemonía en que predomine la identidad tradicional amenazada²⁸.

Las modernizaciones religiosas, por el contrario, tienen afinidades electivas con políticas sociales reformistas o revolucionarias. Muchas de ellas desarrollan roles políticos en procesos de cambio social²⁹.

El análisis que he desarrollado permite establecer, como conclusión de este apartado, la siguiente tipología sobre la relación religión-modernización-política:

1. Identidades religiosas premodernas.
2. Identidades religiosas contramodernas y contramodernizadoras.
3. Identidades religiosas modernizadas y modernizadoras.
4. Identidades religiosas postmodernas y líquidas que se corresponden con el proceso de individualización de lo religioso.
5. Identidades religiosas conectadas con políticas conservadoras.
6. Identidades religiosas conectadas con políticas reformistas.
7. Identidades religiosas revolucionarias conectadas con proyectos de restauración de un antiguo orden social.
8. Identidades religiosas revolucionarias conectadas con proyectos de creación de un nuevo orden social.

El desarrollo de estos diversos tipos de identidades religiosas y sus roles políticos incide en el desarrollo de un tipo u otro de democracia y en los niveles de diversidad ciudadana que pueden ejercerse dentro de ellas. Hay identidades que demandan más libertades civiles en aras del reconocimiento de esa diversidad y también existen iden-

²⁸ Sergio Castaño, *Los Hermanos Musulmanes*, Síntesis, Madrid, 2013; Marco Damilano, *Il partito di Dio*, Einaudi, Turín, 2006; Carmen López Alonso, *Hamás. La marcha hacia el poder*, Catarata, Madrid, 2007; Sami Nair, *En el nombre de Dios*, Icaria, Barcelona, 1995; Javier Valenzuela, *El partido de Dios*, Aguilar, Madrid, 1989.

²⁹ Rafael Díaz-Salazar, «Una manufactura de altruismo político», en Manuel Pérez Yruela, Teresa González de la Fe y Teresa Montagut (comp.), *Escritos sociológicos*, CIS, Madrid, 2008, págs. 391-411; Boaventura de Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, op. cit. También pueden verse las obras citadas en la nota 14.

tidades que pretenden acotar el marco de las identidades y la supremacía de unas sobre otras. Por este motivo, es necesario abordar la cuestión de las relaciones entre modelos de democracia e identidades religiosas y no religiosas.

5. DEMOCRACIAS, IDENTIDADES COLECTIVAS Y LAICIDAD

La polarización entre fuertes identidades colectivas religiosas y no religiosas crea retos importantes a la construcción de nuevas democracias y a la reconfiguración de las viejas democracias. Existen nuevos problemas relacionados con las organizaciones y movimientos que dan mucha relevancia a sus identidades en la esfera pública de la sociedad. La mezcla explosiva de multiculturalismos, comunitarismos, neopatriotismos y xenofobias exige crear una nueva interculturalidad a escala nacional y planetaria para impedir fuertes fracturas sociales y peligrosos antagonismos entre ciudadanos que pertenecen a etnias, razas, naciones, religiones y culturas diversas³⁰

Considero que los principales problemas para las democracias relacionados con la temática de las identidades colectivas religiosas y no religiosas son los siguientes:

- a) Los intentos de recrear los nacionalismos en torno a una única identidad (religiosa o secular) y la existencia de múltiples identidades religiosas y no religiosas. Este hecho dificulta la constitución o el desarrollo de un modelo de Estado que garantice el pluralismo de la ciudadanía.
- b) Las migraciones como factores engendradores de un nuevo pluralismo que trastoca las identidades colectivas nacionales tradicionales.
- c) La emergencia de nuevos cosmopolitismos e internacionalismos portadores de identidades supranacionales y transcontinentales que exigen la superación del marco cultural y político del Estado-nación.
- d) El auge de neoconfesionalismos políticos y fundamentalismos religiosos que presentan nuevos desafíos a la laicidad de las democracias.

³⁰ Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989; Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999; Ramin Jahanbegloo, *Elogio de la diversidad*, Arcadia, Barcelona, 2007; Ramin Jahanbegloo, *La solidaridad de las diferencias*, Arcadia, Barcelona, 2010; Will Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003; Will Kymlicka, *Las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad*, Paidós, Barcelona, 2009; Sami Nair, *Diálogo de culturas e identidades*, Editorial Complutense, Madrid, 2006; Sami Nair, *La Europa mestiza*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2010; Martha Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa*, Paidós, Barcelona, 2013; Martha Nussbaum (ed.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Paidós, Barcelona, 2000.

El multiculturalismo afecta en la vida cotidiana a las concepciones tradicionales de la laicidad. Para abordar esta cuestión, en Canadá se formó en 2008 la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. El filósofo Charles Taylor y el sociólogo Gérard Bouchard fueron elegidos para elaborar, tras un proceso amplio de consultas, el informe final, titulado *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, en <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-fr.pdf>. Antes, en 2003, se creó en 2003 la *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, que fue presidida por Bernard Stasi (<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-ublics/034000725/0000.pdf>). Es interesante ver las diferencias en las concepciones de la laicidad que tienen estas dos Comisiones. La canadiense es partidaria de una «laicidad abierta», mientras la francesa es más restrictiva sobre los usos públicos de las diversidades culturales y religiosas. La posición de Martha Nussbaum en su obra *La nueva intolerancia religiosa* está más cercana a la posición canadiense que a la francesa, la cual es criticada por esta autora.

- e) El crecimiento de la autonomía ética, la autodeterminación moral y el choque con los intentos de controlar desde instancias religiosas los procesos legislativos en democracias deliberativas.
- f) La ampliación de los derechos y libertades de las mujeres promovida por los feminismos creadores de identidad y el boicot a este proceso por parte de autoridades religiosas ancladas en la cultura del patriarcado.
- g) La difusión creciente entre los jóvenes de muchos países de identidades postradicionales que crea un marco cultural muy distinto al configurado por las identidades religiosas tradicionales, lo cual plantea nuevas exigencias de orden legislativo y requiere el fortalecimiento de la virtud pública de la tolerancia.

La modernización plena de las sociedades conlleva la democratización de éstas. Desde esta perspectiva se plantean tres cuestiones: a) la relación entre democracia e identidades colectivas religiosas y no religiosas; b) la relación entre democracia y laicidad; c) la relación entre laicidad e identidades colectivas religiosas y no religiosas.

La diversidad de identidades colectivas en un país necesita irremediablemente la democracia para su pleno desarrollo. Sólo el orden democrático puede proteger la pluralidad de culturas cívicas basadas en identidades diferentes. El pluralismo religioso es una de las manifestaciones del pluralismo cultural y social y él también requiere para sobrevivir de un Estado que no se identifique con una única religión, ideología o cultura.

La democracia se basa en el pluralismo político, pero también en el pluralismo cultural, moral y de identidades. El fundamento de este pluralismo es la laicidad que crea la protección jurídica para el reconocimiento y el desarrollo de la diversidad de identidades religiosas y no religiosas y el marco cultural para el diálogo entre identidades. Por estas razones la laicidad y la libertad de conciencia son elementos consustanciales de la democracia³¹.

No todas las democracias activan la laicidad. Existen diversos tipos de democracia desde esta perspectiva. Hay democracias que privilegian una determinada identidad colectiva frente a otras y controlan los procesos legislativos que pueden debilitar esa identidad predominante. Salvo excepciones, las identidades colectivas religiosas –que son producidas o reproducidas por diversos actores e instituciones– tienden a recortar la dimensión laica de la democracia y a desplazar a un segundo plano la diversidad de identidades.

Frente a este modelo, nos encontramos con democracias laicas que hacen posible: a) la igualdad de diversas identidades religiosas; b) el reconocimiento de identidades no religiosas y la defensa de la libertad ideológica y de conciencia; c) el fin de la imposición y la dominación de una única identidad religiosa o ideológica y de la represión o marginación de diversas identidades religiosas e ideológicas no religiosas; d) La transición de una única identidad colectiva a plurales identidades comunitarias; e) la creación de un vínculo común de ciudadanía basado en los valores del orden constitucional democrático.

La laicidad no es sólo la piedra angular de las democracias que acogen en su seno la diversidad de identidades, sino el principio básico de convivencia entre quienes están anclados en ellas. No basta con reconocer la laicidad como el principio de protección jurídica del pluralismo, de apoyo a las minorías y de salvaguardia contra las hegemonías culturales que intentan convertirse en ideología o religión de Estado. Además de esto, la laicidad es, a la vez, una cultura cívica de autocontención y de autoafirmación de las convicciones propias de cada identidad. El respeto a la diversidad de culturas

³¹ Rafael Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública*, Taurus, Madrid, 2006; Martha Nussbaum, *Libertad de conciencia*, Tusquets, Barcelona, 2009.

exige a cada una de ellas practicar una ética personal y comunitaria del límite para no invadir o impedir el desarrollo de otras diferentes a la propia. Pero esto no significa una privatización o castración de la identidad religiosa, ideológica, étnica, de género o de clase. Si esto fuera así, la laicidad sería un principio de represión de la identidad y de su inevitable desarrollo y despliegue en la esfera pública de la sociedad civil³².

Jürgen Habermas ha afirmado que esta doble acción de autocontención y autoafirmación exige un esfuerzo especial a los ciudadanos religiosos y a las personas que poseen fuertes convicciones cosmovisionales. Quienes no tienen convicciones religiosas o cosmovisiones fuertes deben también tener en cuenta la existencia de este tipo de identidades para no banalizar la concepción de la laicidad e identificarla con una privatización forzada de las identidades en el espacio público. Habermas plantea la laicidad como un aprendizaje mutuo entre ciudadanos religiosos y no religiosos basado en la deliberación intersubjetiva. De esta forma, se puede cultivar la virtud pública y republicana de la *amistad cívica* entre personas con identidades diversas³³.

El aprendizaje de la laicidad en el sistema-mundo por parte de las personas, comunidades e instituciones que tienen una identidad religiosa es un asunto crucial para que sea posible la convivencia ciudadana y para que los Estados puedan ser realmente universales e igualitarios para toda la población³⁴.

Como decía anteriormente, en cualquier sociedad con un mínimo de pluralismo cívico no existe una única identidad e incluso la que sea mayoritaria no puede aspirar a convertirse en identidad de Estado o identidad colectiva de todo el país. A las religiones, a los nacionalismos y a las cosmovisiones ideológicas con pretensiones de imponer su hegemonía cultural les cuesta mucho asumir esta tesis.

Para profundizar en esta cuestión crucial para la convivencia de una ciudadanía plural y para la configuración de un Estado laico es muy importante tener en cuenta los diversos tipos de laicidad y las diferentes posiciones que existen dentro del mundo de las religiones sobre ella³⁵.

Desde una perspectiva histórica, tenemos, en primer lugar, una *laicidad de inspiración religiosa*. Este tipo de laicidad fue fundamental en la constitución de Estados Unidos como cuna del republicanismo de Estado en el mundo contemporáneo. Quienes huyeron de Europa por la persecución establecida contra los disidentes religiosos tuvieron muy claro que había que construir la laicidad del Estado para que fueran posibles la libertad religiosa y la libertad de conciencia³⁶. Esto explica que en el mundo protestante la afinidad con la

³² Sobre el tema de las relaciones entre ética civil y religión, ver las obras de Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 2010, 15ª edición; *Alianza y contrato: política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001; *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995.

³³ Para el tema habermasiano de qué han de aprender mutuamente los ciudadanos religiosos y no religiosos de la cultura de la laicidad, ver Rafael Díaz-Salazar, «Laicismo y catolicismo, ¿una nueva confrontación?», *Claves de razón práctica*, n° 208, 2010, págs. 8-23. Para la concepción de la «amistad cívica» en Aristóteles, Kant y Hannah Arendt, ver María Teresa Muñoz Sánchez, «Brevisimas reflexiones sobre la amistad cívica en un mundo común», *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*, n° 1, enero-junio, 2009, págs. 153-159.

³⁴ Jean Baubérot, «Géopolitique de la laïcité», en *Id, Les laïcités dans le monde, op. cit.*, págs. 86-110. Este autor es el promotor de la *Declaración universal sobre la laicidad en el siglo XXI*, en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2512/14.pdf>.

³⁵ Sobre los orígenes y la actualidad del Estado laico, ver Jean Baubérot y Michel Wieviorka (ed.), *De la séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigües, 2005.

³⁶ Blandine Chélini-Pont y Jeremy Gunn, *Dieu en France et aux États-Unis. Quand les mythes font la loi*,

laicidad haya sido siempre mucho mayor que en el catolicismo. También la constitución de la India muestra con claridad la laicidad del Estado en el país más religioso del mundo.

En segundo lugar, nos encontramos en la historia de los últimos siglos y en la actualidad una *laicidad excluyente* de la religión en el espacio público. Su concepción de la libertad religiosa no va mucho más allá de la libertad de culto. Propugna una privatización forzada de la religión y, en más de un caso, es una forma más o menos encubierta de ateísmo militante. Frente a este modelo, ha surgido en los últimos decenios una *laicidad inclusiva* de religiones ilustradas y de liberación, pues constituyen culturas cívicas que enriquecen la convivencia y los proyectos sociales, políticos y económicos que dan primacía a la emancipación de los dominados y empobrecidos.

También existe una *laicidad de neutralidad* que ni excluye ni incluye religiones y cosmovisiones no religiosas, pues considera que las identidades fuertes tienen que moverse en espacios intracomunitarios.

Las instituciones y comunidades religiosas tienen diversas posiciones ante la laicidad. Se mueven en una escala que tiene en un extremo el *fundamentalismo confesional*, que intenta determinar la legislación del Estado y dirigir los comportamientos ciudadanos, y en el otro extremo se sitúa la *laicidad de inspiración religiosa* que defiende y fundamenta la laicidad desde principios religiosos.

El predominio de un tipo u otro de laicidad y la posición de las religiones sobre esta cuestión influyen poderosamente en el enfrentamiento o diálogo entre identidades en Europa y en otras áreas del sistema-mundo³⁷.

6. IDENTIDADES COLECTIVAS Y PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL

Considero que la laicidad crea el marco para el pluralismo, la diversidad y la convivencia entre identidades religiosas y no religiosas. Ahora bien, dentro de este marco se plantea un nuevo problema: la relación entre la identidad de la ciudadanía constitucional y las identidades colectivas religiosas y no religiosas.

En las sociedades democráticas la identidad y el vínculo que permite la convivencia y la necesaria cohesión en un medio social muy complejo es el predominio de la identidad ciudadana constitucional. Esta es una identidad fuerte, pero, a la vez, es débil, pues deja fuera elementos muy importantes presentes en las grandes identidades colectivas. Quienes son conscientes de este problema apelan al *patriotismo constitucional*³⁸. No es fácil transformar el reconocimiento intelectual de la supremacía del vínculo constitucional en «patriotismo». Se necesita una construcción social de emociones, sentimientos, mentalidades, símbolos, rituales que sean asumidos y vividos como tales por grandes colectivos y los religuen con fuerza en torno a un nuevo centro casi sagrado al que se rinde cierta veneración. No en vano, en algunos países se han creado religiones cívicas y religiones políticas. Todas las revoluciones han engendrado una especie de religión patriótica. El patriotismo del constitucionalismo no crea una identidad colectiva por la mera fundamentación racional del mismo³⁹.

Berg International, París, 2005; Élisabeth Zoller (dir.), *La conception américaine de la laïcité*, Dalloz, París, 2005.

³⁷ Rafael Díaz-Salazar, «El laicismo en Europa», en *Id.*, *España laica*, op. cit., págs. 15-78.

³⁸ Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, op. cit.; Gregorio Peces-Barba, «El patriotismo constitucional», *Anuario de Filosofía del Derecho*, n° 20, 2003, págs. 21-56; Dolf Sternberger, *Patriotismo constitucional*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2001; Juan Carlos Velasco, «Patriotismo constitucional y republicanismo», *Claves de razón práctica*, n° 125, 2002, págs. 30-44.

³⁹ Sobre el tema de fondo de esta tesis que planteo es muy interesante el libro de Martha Nussbaum,

Las dificultades para convertir el constitucionalismo en patriotismo no deben frenar la acción para lograr que este objetivo se alcance. Es un inmenso avance en la historia de las relaciones entre identidades reconocer que por el bien de la convivencia hay un vínculo de ciudadanía común que está por encima de las identidades colectivas de comunidades diversas. Ahora bien, la aceptación del patriotismo constitucional no resuelve por sí solo el problema de la relación entre la laicidad de la democracia y las identidades colectivas religiosas y no religiosas, dado que éstas no pueden renunciar a desarrollarse y expresarse en la esfera pública de la sociedad civil.

Las identidades colectivas son muy fuertes y es muy difícil que renuncien a imponer su hegemonía cultural. Como acabo de afirmar, constituiría un gran avance que aceptaran que deben autocontenerse en aras de la convivencia en sociedades plurales con una ciudadanía diversa, pero no se les puede exigir que se privatizen y se encierren en el ámbito interno de sus comunidades. Las identidades colectivas constituyen importantísimas culturas públicas de la sociedad civil y, por eso, lo ideal es impulsar alianzas de culturas cívicas en acciones concretas por los bienes públicos y comunes de una sociedad⁴⁰.

El centro de toda esta problemática radica en lo siguiente: ¿qué relaciones hay que establecer entre la identidad democrática constitucional común, la identidad colectiva mayoritaria (si existe) y las comunidades de identidad más minoritarias?, ¿cómo resolver los problemas que se puedan plantear por la existencia y las demandas de este pluralismo de identidades colectivas? Desde mi punto de vista, la solución hoy en día no es imitar el laicismo privatizador y secularizador de Atatürk en Turquía ni reactivar sin más el primer laicismo francés de 1905, sino la laicidad intercultural⁴¹. Estamos ante nuevas realidades y la cultura de la laicidad es dinámica y no fósil. Allí donde las identidades colectivas acepten el predominio del vínculo constitucional de ciudadanía, hay que superar el modelo del Estado neutralizador o privatizador de estas identidades e impulsar el modelo de Estado reconocedor y cooperador de estas identidades dentro de su imprescindible relación con la sociedad civil. Por estas razones considero que hay que ir más allá de la laicidad de neutralidad y sustituirla por la laicidad inclusiva, en la línea propugnada en los últimos decenios en Francia, en Italia y también en España, especialmente por Luis Gómez Llorente, que acuñó entre nosotros el término «laicismo inclusivo», y por Antonio García Santesmases⁴².

Sin avance de la laicidad no podemos detener la expansión de los fundamentalismos políticos de inspiración religiosa en el sistema-mundo. Ahora bien, necesitamos elaborar un modelo de laicidad en el que puedan integrarse las identidades religiosas

Emociones políticas, op. cit. Son también muy relevantes las contribuciones de Victoria Camps, *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona, 2012; Salvador Giner, *Carisma y razón, op. cit.*

⁴⁰ Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión, op. cit.*; Jürgen Habermas, «Creer y saber», en *Id.*, *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, págs.115-148. Para una aplicación de esta concepción habermasiana a la realidad española, ver Rafael Díaz-Salazar, «Alianza de Culturas para construir una España laica», en *España laica, op. cit.*, págs. 157-288.

⁴¹ Jean Paul Willaime, *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Editions Olivétan, Lyon, 2008.

⁴² Rafael Díaz-Salazar, «Pensamiento socialista y laicismo», en Antonio García Santesmases y Manuel De la Rocha (coord.), *Luis Gómez Llorente. Educación pública y socialismo*, Catarata, Madrid, 2013, págs. 189-223; Antonio García Santesmases, *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007; Luis Gómez Llorente, *Significado del laicismo*, Colectivo Lorenzo Luzuriaga, Madrid, 2004; Philippe Portier, «De la separation á la reconnaissance. L'évolution du régime français de la laïcité», en Jean-Robert Armogathe y Jean Paul Willaime (dir.), *Les mutations contemporaines du religieux*, Brepols, Thurnhout, 2003, págs.34-56.

colectivas, inevitablemente con culturas públicas de la sociedad civil, sin romper, por supuesto, el común denominador del Estado laico. Esto favorecerá una globalización de la laicidad, especialmente en el mundo musulmán. Por eso, he afirmado que debemos reflexionar sobre los límites de los modelos turco y francés de los primeros decenios del siglo XX y seguir repensando la laicidad como se hace en cualquier cultura que no se quiera fosilizar⁴³.

7. IDENTIDADES RELIGIOSAS Y CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA

La Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa ha publicado diversos documentos y recomendaciones sobre la relevancia y la contribución de las religiones para el diálogo intercultural que son muy interesantes para la temática que estoy abordando⁴⁴. Para que este diálogo sea posible y para que la democracia asegure el desarrollo del pluralismo ciudadano es muy importante que los movimientos de modernización religiosa logren su hegemonía en el interior de las confesiones religiosas frente a los movimientos fundamentalistas, integristas y contramodernizadores⁴⁵.

La democracia y el Estado Social de Justicia necesitan una infraestructura cultural. No nacemos ciudadanos, sino que hemos de convertirnos en ciudadanos. El individuo se convierte en persona en la medida en que asume como propios los problemas sociales de los ciudadanos y se compromete para darles respuesta y construir el máximo posible de igualdad, libertad y fraternidad. Por eso necesitamos crear ciudadanía, pues de lo contrario se impone la ideología dominante del capitalismo de consumo que incentiva la existencia de individuos agrupados en redes afectivas, tribus urbanas o

⁴³ Murat Akan, «La Turquía de Atatürk: las raíces, ramas y mitos del laicismo kemalista», *Vanguardia Dossier*, n° 32, 2009, págs. 7-16; Rafael Díaz-Salazar, «El debate francés sobre la nueva laicidad», en *Id.*, *España laica, op. cit.*, págs. 39-55; Serif Mardin, «Renacer islámico y laicismo turco», *Vanguardia Dossier*, n° 32, 2009, págs. 21-31; Oliver Roy, *La laïcité face à l'islam*, Stock, París, 2005; Sami Nair, «República secular o democracia islámica», *op. cit.*; Tariq Ramadan, *El islam minoritario: cómo ser musulmán en la Europa laica*, Bellaterra, Barcelona, 2002; VV.AA., «Commision Islam et Laïcité», en www.islamlaicite.org; Jean Paul Willaime, *Le retour du religieux dans la sphère publique op. cit.*; Jean Paul Willaime, «1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions», *Archives Sciences Sociales des Religions*, n° 129, 2005, págs. 23-41.

⁴⁴ Jean Paul Willaime, *La dimension religieuse du dialogue interculturel: quel dialogue entre le Conseil de l'Europe, les communautés religieuses et la société civile?*, en http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/Willaime_FR.doc; Conseil de l'Europe (2007), *État, religion, laïcité et droits de l'homme*, en <http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta07/FREC1804.htm>; Conseil de l'Europe (2007), *Rapport sur les activités sur Religion/Société et Eglise/État*, en <http://www.we-are-church.org/pt/documents/Rapport%20CoE%20juin%202007.pdf>; Conseil de l'Europe (2012), *La dimension religieuse du dialogue interculturel. Recommandation*, <https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?id=1894127&Site=CM>.

⁴⁵ Rachid Benzine *et al.*, «Les rénovateurs de l'Islam», *Le Monde des Religions*, n° 1, 2003, págs. 36-51; Ramin Jahanbegloo, «Cómo ser un musulmán progresista», *Foreign Policy*, n° febrero-marzo, 2007, págs. 72-78; Anuar Ibrahim, Felix Marquardt, Ghaleb Bensheij y Tariq Ramadan, «¡Demócratas musulmanes del mundo, uníos!», *El País*, 10 de febrero de 2015, pág. 27; Adnan Ibrahim, Felix Marquardt y Mohamed Bajrafil, «Debemos limpiar nuestras estanterías», *El País*, 9 de marzo de 2005, pág. 29; Tariq Ramadan, *El reformismo musulmán: desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Bellaterra, Barcelona, 2001. Es interesante conocer las actividades del *Foro Mundial de Demócratas Musulmanes*, *Global Forum for Islamic Reform* y la *Confederación Mundial de Religiones por la Paz*.

grupos electivos en las esferas del ocio, los sentimientos y las emociones intragrupal⁴⁶. Esta cultura del individualismo posesivo es uno de los principales enemigos de una cultura política y republicana de la solidaridad y del avance de la «no dominación» en las esferas macro y micro de nuestras sociedades.

Las raíces prepolíticas de la cultura y de la ciudadanía democrática residen en las éticas, las ideologías y las religiones que propugnan identidades de solidaridad y activismo contra la injusticia, las desigualdades, la negación de la libertad y de la fraternidad humana universal.

Por lo que respecta a las relaciones entre las religiones emancipadoras y la cultura de fondo del Estado y la sociedad democrática, Jürgen Habermas ha escrito algunos textos muy esclarecedores: «Las virtudes políticas son esenciales para la existencia de una democracia. Forman parte del proceso de socialización y de adquisición de costumbres en las prácticas y modos de pensar de una cultura liberal política. Así podría decirse que en cierto modo el estatus de ciudadano está insertado en una sociedad civil que se alimenta de fuentes espontáneas, “prepolíticas”»⁴⁷.

Para este autor, existe el peligro de que «una secularización descarrilada» ignore las aportaciones de determinadas religiones a una cultura democrática de la solidaridad ciudadana: «Queda en pie el hecho de que un ordenamiento liberal necesitará siempre de la solidaridad de sus ciudadanos como fuente, y que esta fuente podría desaparecer completamente a causa de una secularización “descarrilada” de la sociedad [...] Resulta en interés propio del Estado constitucional el cuidar la relación con todas las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos»⁴⁸. También ha afirmado que «el universalismo igualitario es directamente una herencia de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor»⁴⁹. Defiende la tesis de que «la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender de las tradiciones religiosas»⁵⁰.

Habermas considera que el Estado debe ser cuidadoso con su política de la laicidad, pues si radicaliza el laicismo podría «expulsar poco limpiamente de la esfera pública a la religión, privando a la sociedad secular de unos recursos fundadores de sentido importante». Por eso pide al Estado y a la parte secular o no religiosa de la sociedad civil que «mantengan una sensibilidad para la fuerza articuladora de los lenguajes religiosos»⁵¹. El Estado ha de tener muy presente que «las concepciones políticas sobre un asunto controvertido que se formulan en lenguaje religioso y desde perspectivas cosmovisionales pueden también abrir los ojos de otros ciudadanos a aspectos hasta entonces descuidados, de tal modo que mantengan influencia sobre la formación de una opinión»⁵².

⁴⁶ La ética de la ciudadanía es fundamental para el Estado Social de Justicia y la articulación de la sociedad civil. Sobre esta temática, ver las contribuciones de Victoria Camps, *Virtudes públicas* (Espasa, Barcelona, 1993), *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública* (PPC, 2010). Las aportaciones de Adela Cortina en este ámbito son muy relevantes: *Ética aplicada y democracia radical* (Tecnos, Madrid, 1993), *La ética de la sociedad civil* (Anaya, Madrid, 1994), *Ciudadanos del mundo* (Alianza, Madrid, 1997), *Hasta un pueblo de demonios: ética pública y sociedad* (Taurus, Madrid, 1998).

⁴⁷ Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, pág. 32.

⁴⁸ Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, págs. 26 y 43.

⁴⁹ Jürgen Habermas, *Israel o Atenas*, Trotta, Madrid, 2001, pág. 185.

⁵⁰ Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, pág. 40.

⁵¹ Jürgen Habermas, «Creer y saber», *op. cit.*, 2002, pág. 139.

⁵² Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, pág. 268.

Las religiones que tienen una dimensión de compromiso con el cambio social para la transformación de la sociedad son muy importantes para la cultura democrática, pues establecen un nexo entre los ámbitos de lo íntimo, lo privado y lo público. Existen estudios sociológicos, que han sido citados en diversas notas de este texto, que muestran la capacidad de determinadas religiones para ser productoras de ciudadanía social y políticamente comprometida con transformaciones sociales.

Para la democracia son relevantes las modernizaciones religiosas que incorporan y difunden el patriotismo constitucional y la laicidad inclusiva como elemento fundamental de su identidad. Esto conlleva el desarrollo de una cultura del límite por parte de todas las identidades religiosas y no religiosas, el diálogo intercultural e interreligioso y la apertura y receptividad del Estado a las propuestas y contribuciones cívicas provenientes de las diversas comunidades de identidad que constituyen culturas públicas en la sociedad civil.

Dado que siguen existiendo identidades religiosas que se oponen al pluralismo y pretenden imponer su dominación, el fundamentalismo es uno de los principales problemas que tenemos. Entre otras medidas, se ha de combatir con una política de laicidad contundente e inteligente que se ha de extender por todo el sistema-mundo. Dada la implantación mundial de las religiones, éstas pueden ser un aliado imprescindible o uno de los mayores obstáculos para esta política; por eso es tan importante el desarrollo del laicismo de inspiración religiosa en todos los continentes. La tradición que viene de Gandhi y de otras grandes personalidades religiosas es muy valiosa y tiene que ser reactivada en todo el sistema-mundo para la universalización de la laicidad⁵³.

Las religiones siguen siendo parte del problema y parte de la solución para el desarrollo del pluralismo cívico sin la ruptura de los vínculos humanos imprescindibles para una convivencia que se enriquece con la diversidad de identidades colectivas.

⁵³ Martha Nussbaum, *India. Democracia y violencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 2012.

Separata de la revista SISTEMA - Número 239 - Julio 2015
(Páginas 65-82)

Fernando el Católico, 13, Bajo A. - 28015 Madrid - Teléfono 91 448 73 19