

TRISTES TÓPICOS

Representaciones sociales desenfocadas



JORGE GRACIA Y DANIEL JIMÉNEZ COORDINADORES

**LABORATORIO DE SOCIOLOGÍA JURÍDICA
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA**



Gracia, Jorge y Jiménez, Daniel (coords.) *Tristes tópicos. Representaciones Sociales desenfocadas*. Zaragoza. Laboratorio de Sociología Jurídica. Universidad de Zaragoza. 2016.

Diseño de la portada: Amalia Checa.

ISBN 978-84-16723-13-3

TRISTES TÓPICOS

REPRESENTACIONES SOCIALES DESENFOCADAS

Jorge Gracia y Daniel Jiménez – coordinadores

Laboratorio de Sociología Jurídica – Universidad de Zaragoza

Zaragoza – 2016

Cínico: miserable cuya defectuosa vista le hace ver las cosas como son y no como debieran ser.

Ambrose Bierce
'El diccionario del diablo', 1911

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Presentación. El tábano y la risa enlatada (Jorge Gracia y Daniel Jiménez) / **p.5**

BLOQUE I

CRÍTICA DE LA RAZÓN ESPURIA / p.9

I.1

SI ES QUE ESTO ES (O NO) DE SENTIDO COMÚN... (María José Bernuz)
/ p.11

I.25

ESTO NO ES POLÍTICO (Daniel Sorando) / p.25

I.3

LOS CIENTÍFICOS SOLO PIENSAN EN HACER DESCUBRIMIENTOS (Rita Faria) / p.43

BLOQUE II

LA POBREZA DE LAS NACIONES / p.55

II.1

DEUDAS TENGAS Y LAS PAGUES (Francisco Sanz) / p.61

II.2

LA MEJOR POLÍTICA SOCIAL ES CREAR EMPLEO (Grazia del Negro) /
p.79

II.3

*LOS INMIGRANTES QUITAN TRABAJO Y ABUSAN DE LAS AYUDAS
SOCIALES* (Ángeles Solanes) / p.93

II.4

LOS INMIGRANTES MUSULMANES SON UNA AMENAZA (Encarnación La Spina) / p.111

II.5

AVALANCHA DE ILEGALES, PUERTAS ABIERTAS Y EFECTO LLAMADA
(Susana Roderer) / p.129

BLOQUE III

LA FAMILIA, LA PROPIEDAD Y EL ESTADO (DEL MALESTAR) / p.145

III.1

ENTRE MARIDO E MULHER NÃO SE METE A COLHER (Gilda Santos, Pedro Assis Cadavez y Rita Martinho) / p.147

III.2

LA QUE AGUANTA QUE LA MALTRATEN ES PORQUE QUIERE (Ana L. Cuervo) / p.161

III.3

LOS NIÑOS Y NIÑAS NECESITAN UN PAPÁ Y UNA MAMÁ (Jorge Gracia) / p.173

III.4

NO HAY NIÑOS O NIÑAS POBRES, HAY FAMILIAS POBRES (Carmen Mesa) / p.193

III.5

ESTOS CHICOS NO VAN A TRABAJAR NUNCA (Chabier Gimeno) / p.209

BLOQUE IV

SI ESTO ES UN ORDEN / p.227

IV.1

ENTRAN POR UNA PUERTA Y SALEN POR OTRA (Daniel Jiménez) / p.229

IV.2

LAS PRISIONES SON HOTELES DE CINCO ESTRELLAS (Ana Santos y Gilda Santos) / p.247

IV.3

AO HOMEM OUSADO A FORTUNA DÁ A MÃO (José N. Cruz) / p.259

IV.4

NO ES RELIGIÓN, ES CULTURA (Fernando Arlettaz) / p.275

IV.4

NO ES RELIGIÓN, ES CULTURA

A propósito de las implicaciones religiosas de signos, gestos y palabras

Fernando Arlettaz

1. Fragmentos de un discurso (amoroso)

De forma un poco, quizá bastante, forzada hemos titulado este primer apartado con el nombre del célebre libro de R. Barthes. No pretendemos hacer un análisis semiológico del discurso jurídico, aunque sí presentar algunos fragmentos de discurso que nos interesan en la tarea de ver qué hay detrás de nuestro tópico – la tarea de *deconstruir* el tópico, según dirían algunos que gustan de un lenguaje innecesariamente más exquisito.

España es un Estado aconfesional. El Estado no tiene carácter confesional, y ninguna confesión tiene carácter estatal. Y sin embargo... Y sin embargo, no es inusual ver espacios públicos orgullosamente decorados con elementos que, a primera vista y desde el puro sentido común, parecerían tener que ver con la religión. Y no son solo elementos estáticos. También hay palabras (palabras que hacen cosas) de representantes públicos, pronunciadas en momentos clave. Y apariciones de esos representantes en lugares no menos significativos. No es tampoco inusual que cargos públicos participen en celebraciones por el santo patrono de la institución que dirigen o de la ciudad en la que la institución se encuentra.²¹⁹

¿Y entonces? Hay dos maneras de intentar salvar la contradicción, al menos aparente, que existe entre estos dos extremos. Veamos. La aconfesionalidad (como sus equivalentes en otros sistemas jurídicos: la laicidad a la francesa, la prohibición de establecimiento religioso del derecho norteamericano...) puede ser leída de muy variadas maneras. De hecho, como en muchos otros puntos de derecho constitucional, no hay aquí una única manera de interpretar este principio y es normal que jueces, teóricos y actores interesados no concuerden en qué quieren decir exactamente. Pero supongamos una definición mínima, en la que

²¹⁹ Hemos trabajado el tema de los símbolos religiosos y su relación con la autoridad pública en otros textos, a los que remitimos para mayor detalle. Ver Arlettaz (2013) y Arlettaz (2012).

posiblemente muchos estarían de acuerdo: la aconfesionalidad impide una *cierta implicación* de las autoridades públicas en *cuestiones religiosas*. Hay entonces dos maneras de salvar la contradicción en los ejemplos que hemos visto: o bien decir que tal *implicación* no se produce; o bien decir que la implicación existe, pero que los elementos, gestos o palabras involucrados no son *religiosos* en el sentido que interesa en relación con el principio.

Veamos la primera posibilidad. Por supuesto, tal interpretación es posible y en algunos casos es hasta indispensable. A nadie se le ocurriría excluir del museo del Prado todas las obras que tienen un contenido religioso. Lo que sucede en tales casos es, sencillamente, que la presencia de un cuadro de la Anunciación en un museo, rodeado de otros cientos de obras de contenido secular, mitológico o incluso explícitamente antirreligioso no puede verse como una *implicación* indebida del Estado con la religión. La aconfesionalidad no obliga a censurar de las clases de historia todos los pasajes en los que el profesor podría referirse al rol de un grupo religioso en un determinado momento, del mismo modo que el carácter democrático del Estado no exige que deje de enseñarse en las escuelas la experiencia histórica de la dictadura.

Este trabajo, no obstante, quiere abordar la segunda posibilidad; es decir, la negación de la contradicción entre la aconfesionalidad estatal y los gestos, palabras y símbolos (aparentemente) religiosos endosados por el Estado, mediante la negación (o disminución, ya veremos) del carácter religioso de estos últimos.

El camino es bien conocido por aquellos que apuestan por la permanencia de esos gestos, palabras y símbolos allí donde están. La Virgen de los Desamparados es, desde 1810, *Capitana Generala y Generalísima de los Ejércitos*. Sin embargo, en una sentencia de 1996, el Tribunal Constitucional dejó sentado que la Constitución “no impide a las Fuerzas Armadas la celebración de festividades religiosas o la participación en ceremonias de esa naturaleza”, aunque el derecho a la libertad religiosa “garantiza la libertad de cada persona para decidir en conciencia si desea o no tomar parte en actos de esa naturaleza”²²⁰. ¿Por qué el principio de aconfesionalidad no prohíbe que las Fuerzas Armadas

²²⁰ Tribunal Constitucional: Sentencia 177/1996. Las sentencias del Tribunal Constitucional se identifican por su número propio. Las de los demás tribunales, por el número identificativos asignado por el Centro de Documentación Judicial (CENDOJ).

celebren festividades religiosas o participen en actos religiosos? Otro caso servirá para responder a esta pregunta.

El Colegio de Abogados de Sevilla tiene por *Patrona a la Santísima Virgen María en el Misterio de su Concepción Inmaculada*. Cuando uno de los miembros del Colegio alegó que esta advocación vulneraba la aconfesionalidad del Estado, el Tribunal Constitucional admitió que la advocación era un signo identitario de origen religioso, pero dijo que la verdadera cuestión era si “domina en él su significación religiosa en un grado que permita inferir razonablemente una adhesión del ente o institución a los postulados religiosos que el signo representa”. He aquí pues los dos elementos que mencionamos: carácter religioso del signo e implicación estatal. Ahora bien, para el Tribunal el sometimiento del Colegio de Abogados al Patronazgo de la Virgen tenía, además de su sentido religioso, un carácter *cultural*: “fácilmente se comprende que cuando una tradición religiosa se encuentra integrada en el conjunto del tejido social de un determinado colectivo, no cabe sostener que a través de ella los poderes públicos pretendan transmitir un respaldo o adherencia a postulados religiosos”²²¹. En otras palabras: la designación de la Virgen como patrona del Colegio de Abogados tiene un carácter *religioso*; pero el carácter *cultural* excede y domina al anterior, por lo que no hay vulneración de la aconfesionalidad del Estado.

Y con los símbolos religiosos en lugares públicos pasa lo mismo, como sucedió en la controversia sobre el *Cristo de Monteagudo*, una enorme estatua ubicada junto a un castillo musulmán en Murcia. El Tribunal Superior de Justicia de Madrid no negó que el monumento fuera un *símbolo religioso*, pero añadió que era *también* “expresión de la historia y cultura” del país, y que por ello no había en el caso una violación del principio de aconfesionalidad.²²²

²²¹ Tribunal Constitucional: Sentencia 34/2011. Hay otros casos similares resueltos por el Tribunal Constitucional. El Cuerpo Nacional de Policía es *Hermano Mayor de la Real, Excelentísima, muy ilustre y venerable Cofradía de culto y procesión de nuestro Padre Jesús Nazareno bajo la advocación de 'El Rico' y María Santísima del Amor*, de Málaga. Cuando a uno de los miembros del Cuerpo de Policía le fue negado el permiso para ausentarse de participar en los actos religiosos, el Tribunal Constitucional dijo que había una violación de la libertad religiosa (¡faltaba más!) del miembro de la Policía. Pero se negó a discutir la dudosa compatibilidad de la misma pertenencia del Cuerpo Nacional de Policía a la Hermandad, por razones técnicas (Tribunal Constitucional: Sentencia 101/2004).

²²² Tribunal Superior de Justicia de Madrid: Sentencia 9703/2011. Las mismas afirmaciones, en relación con la celebración de la fiesta de San Raimundo de Peñafort por un Colegio de Abogados y de una misa por los abogados difuntos, en Tribunal Superior de Justicia de Murcia: Sentencia 2070/2011.

El propio Tribunal Supremo confirmaría luego esta sentencia. Los símbolos religiosos colocados en un espacio público no violan la aconfesionalidad del Estado si “están tan arraigados en la comunidad social que son consensuadamente aceptados y enmarcados dentro de la propia tradición cultural y asumidos como tales por el pueblo”. El Cristo estaría formando parte “no solo ya de la simbología religiosa tradicional de la ciudad de Murcia sino además de su propia fisonomía cultural, porque así lo ha querido el consenso social”. Más aún: el hecho de que hubiese sido erigido en parte por suscripción popular revelaría “su arraigo popular y su incardinación dentro de la propia tradición cultural y social de Murcia”.²²³

La misma afirmación encontramos en una sentencia del Tribunal Supremo sobre la *Cruz de la Muela*, colocada en la cima de una montaña en Alicante: “[...] es posible llegar a la conclusión de que la Cruz de la Muela forma parte, no solo ya de la simbología religiosa tradicional de la población alicantina de Orihuela sino además de su propia fisonomía cultural”.²²⁴

La participación de los cargos públicos en actos religiosos tampoco genera conflictos con la aconfesionalidad, en la interpretación de algunos tribunales. El Superior Tribunal de Justicia de Aragón desestimó el recurso contra la disposición que obliga al Ayuntamiento de Zaragoza a estar presente en celebraciones religiosas. Además de algunos argumentos técnicos, la sentencia declaró que se trataba de “fiestas típicamente locales”. La misma sentencia, en relación con la solicitud paralela de retirada de un crucifijo del salón de plenos del Ayuntamiento, dijo que el mantenimiento de “símbolos de carácter religioso” es una “manifestación del respeto a dichas tradiciones [las tradiciones implicadas en esos símbolos] y no imposición de unas particulares creencias religiosas”.²²⁵

Dos cuestiones diferentes vienen inmediatamente a la mente. La primera es si estos gestos, palabras y símbolos son verdaderamente religiosos. La segunda, si el hecho de que sean *también* expresiones culturales cambia en algo su eventual carácter religioso.

²²³ Tribunal Supremo: Sentencia 1798/2013. Ver la continuación de otro aspecto de la misma discusión en Tribunal Superior de Justicia de Madrid: Sentencia 1674/2015.

²²⁴ Tribunal Supremo: Sentencia 5166/2014.

²²⁵ Tribunal Superior de Justicia de Aragón: Sentencia 0623/2012.

De la segunda cuestión nos ocuparemos en el apartado 3. Veamos ahora la primera. Resulta claro que el carácter religioso de un gesto, de un símbolo o de una palabra puede ser materia controvertida cuando de lo que se trata es de saber si ese gesto, ese símbolo o esa palabra vulneran la prohibición de que el Estado se inmiscuya en cuestiones religiosas. También es verdad que un mismo e idéntico símbolo, gesto o palabra pueden ser interpretados de modo diverso según el contexto en el que estén ubicados. A un militante laico convencido puede parecerle que un crucifijo es evidentemente y sin otra opción un símbolo religioso. Aunque su posición puede ser defendible en algunos casos, no es tan evidente como puede parecer a primera vista. Ningún trozo de la realidad *tiene* en sí mismo y por su esencia un sentido religioso. Tal sentido es *atribuido* en un acto de interpretación. Y la interpretación depende, entre otros muchos factores, del contexto.

La pregunta que surge entonces es: ¿cuándo podemos interpretar correctamente que a un trozo de realidad en la que se ve involucrado el Estado le es atribuible un *sentido* religioso? En definitiva, lo que resuena detrás de este problema es la siempre controvertida definición de religión.

2. Religión

Un primer punto a tener en cuenta, que no por obvio es innecesario recordar, es el siguiente: las definiciones no son en sí mismas verdaderas ni falsas. La delimitación de un campo de la realidad del que se afirmará algo es un paso previo a atribuir a esa parcela de la realidad una determinada propiedad o una cierta vinculación con otra parcela de la realidad. Solo esta última atribución o vinculación puede ser verdadera o falsa, pero no la primera definición. No hay nada que *sea* en sí mismo considerado *lo religioso*. Hay aspectos de la realidad, multiforme y variable, que *recortamos* intencionalmente para colocar dentro de la definición de lo religioso, porque nos resulta útil a determinados fines hacerlo así. La definición de religión no será pues ni verdadera ni falsa, aunque pueda ser más o menos útil en función de nuestros intereses (Berger 1981, 241 y ss.), es decir, en función de si es capaz de reunir fenómenos analíticamente similares que, según creemos, pueden ser explicados en términos similares (Bruce 2011, 112).

Algunos autores han puesto énfasis en el hecho de que el concepto de religión es el producto de particulares circunstancias históricas y culturales (Fitzgerald 1996; Fitzgerald 2010; Dubuisson 2003; Dubuisson 2006), y han intentado deducir las importantes consecuencias que de allí se seguirían. En un libro que lleva el sugestivo título de *Los estudios religiosos como ideología*, Timothy Fitzgerald (2010, 26 y 214) propone que el concepto de religión deje de ser un instrumento de análisis social, para ser un objeto de estudio en sí mismo. El autor sugiere que, en vez de estudiar la religión como si fuese un rasgo objetivo de las sociedades, se estudie el concepto de religión como categoría ideológica, como un aspecto de la ideología occidental moderna, con un nacimiento históricamente identificable.

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

Las definiciones que se han dado de la religión son tantas como corrientes o escuelas han existido en sociología y antropología de la religión. Hay una discusión clásica, acerca de si la definición más conveniente de *religión* debe hacerse en términos sustantivos o funcionales. De forma muy esquemática se puede decir que una definición sustantiva de la religión intenta delimitarla a partir de lo que *ella es* en tanto que una definición funcional se posiciona desde de lo que *ella hace* (Hamilton 1995, 17).

Los grandes referentes de la sociología y de la antropología de la religión han oscilado entre uno y otro punto de vista. Los primeros autores del S.XIX (como E. B. Tylor o J. G. Frazer), situados en la corriente evolucionista, suelen aproximarse a definiciones sustantivas. E. Durkheim

comienza con una definición sustantiva en términos de sagrado-profano, para terminar con una definición funcional en términos de cohesión social. B. Malinowski adopta una definición funcional, según la cual la principal función de la religión es la de permitir a los seres humanos enfrentarse a situaciones de crisis, en particular, la muerte. Las definiciones sustantivas a partir de la oposición sagrado-profano son comunes en la sociología de M. Eliade o R. Caillois²²⁶. Más recientemente, P. Berger se decide por una definición sustantiva, en tanto que T. Luckmann lo hace por una funcional.

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

Se trata de identificar una serie de comportamientos observables que proveen una definición mínima de religión. Puede que no exista en todas las culturas un concepto único que englobe todos estos comportamientos, pero ellos existen en la mayoría de las culturas. Así, *religión* sería un concepto complejo, usado para referirse a ciertas realidades que comparten un determinado número de características, pero sin que sea necesario que estas características estén presentes simultáneamente en

²²⁶ Este tipo de definiciones tiene un gran predicamento en el uso cotidiano del término *religión*, que lo vincula intuitivamente con lo sagrado. M. Eliade (ver por ejemplo su *Traité d'histoire des religions*, Eliade 1975) propone entender cada religión como una particular manera de comprender *lo sagrado*. *Lo sagrado* es, a su vez, una experiencia primaria que no puede ser reducida a ningún tipo de explicación. Este es el punto de vista habitual de las corrientes fenomenológicas. Algo semejante propone R. Caillois en *L'homme et le sacré* (Caillois 1976), para quien la religión es la *administración de lo sagrado*. Toda concepción religiosa implica la distinción entre lo sagrado y lo profano. Los ritos sirven para transformar lo profano en sagrado y viceversa (ritos positivos); o para mantener la separación entre lo sagrado y lo profano – ritos negativos o tabúes.

cada una de las realidades que se califican como *religión* (Harrison 2006, 142). El Budismo Theravada y el Cristianismo tienen en común el referirse ambos a un fundador santo, pero los budistas theravada, a diferencia de los cristianos, no creen en dios. Por otra parte, el hinduismo shaivita, sí profesa una creencia en dios (como los cristianos y a diferencia de los budistas) pero no reconoce un fundador individual – como los budistas y a diferencia de los cristianos. Incluso dentro de una misma tradición, pueden existir características comunes y diferenciales entre diferentes subtradiciones.

Es posible entonces construir un modelo de *religión en general* (Saler 2008; Harrison 2006), que consiste en la acumulación de características que se atribuyen a la religión. No todas las religiones presentarán todas las características: diferentes religiones se relacionarán con el modelo de manera diferente. Pero ninguna característica por sí sola, como tampoco una conjunción de un pequeño número de características, será suficiente para admitir un candidato dentro del grupo. Simultáneamente, las características que aparezcan más frecuentemente en las diferentes religiones deberán ser consideradas como más típicas de la categoría *religión*. Pero otras características menos usuales también contarán al momento de identificar una religión.²²⁷

Un inconveniente que presenta esta forma de definir la religión es que ciertas realidades tienen algunos o muchos de los rasgos que corresponden a una religión, pero no parece que sea conveniente incluirlos en la misma familia. O al menos su inclusión va contra lo que intuitivamente en nuestro lenguaje entendemos por religión. Por ejemplo, muchas corrientes de pensamiento o corrientes políticas comparten algunas de las características de las religiones (existencia de rituales,

²²⁷ Las principales características identificativas de la religión serían: 1) la postulación de agentes sobrenaturales o sobrehumanos que influyen en la vida de quienes creen en ellos; 2) rituales para mantener vínculos con esos agentes; 3) rituales correctivos, para contener o exorcizar esos agentes; 4) oración u otras prácticas semejantes para enviar mensajes a esos agentes; 5) la idea de que un código moral se deriva o es refrendado por la acción de esos agentes; 6) proscripciones o tabúes que prohíben acciones sobre la base de la postulación de una sanción sagrada negativa, así como el impulso a hacer determinadas cosas que son reconocidas como sagradas y positivas; 7) creencias y prácticas sobre la vida después de la muerte; 8) una dicotomía de objetos, en la que algunos son vistos como sagrados y otros como profanos; 9) especialistas religiosos de diversos tipos, como adivinos, chamanes o miembros de asociaciones religiosas; 10) un canon sagrado, oral o escrito, que incluye narrativas y mitos; 11) técnicas fisiológicas (como drogas, privación del sueño, ayunos, etc.) que son utilizadas para entrar en estados de especial sensibilidad respecto de los agentes sobrenaturales o sobrehumanos; 12) música, danza y canciones con significado sagrado; 13) distintos tipos de sacrificio; 14) creencias y prácticas con objetivos soteriológicos; 15) enseñanza y prédica para que otros adopten conductas y objetivos religiosos (Saler 2008).

mitos, etc.). Así las cosas, habría que decir que el comunismo (al menos tal como se dio en algunos momentos y en ciertos lugares) es una religión; o que también lo es el humanismo secular. En otros términos, si para identificar los rasgos relevantes para caracterizar un fenómeno como religioso partimos de lo que en el lenguaje cotidiano entendemos por *religión*, como lo impulsan los autores que bogan por una definición de *parecido de familia*, el uso académico del término cae en las mismas ambigüedades y contradicciones que el uso cotidiano; y en última instancia, si lo único que estamos haciendo es usar el término en su sentido ordinario, ¿para qué necesitamos una definición académica? (Fitzgerald 1996, 226-227; Fitzgerald 2010, 179-180).

Para salir de la encrucijada, es posible usar la idea de *prototipos* (Saler 2008). Un prototipo es aquello que constituye el mejor ejemplo de una categoría. La idea puede aplicarse al ámbito de las religiones: aquellas que reúnen la mayor cantidad de elementos que definen a una religión son las que pueden ser consideradas los ejemplos más típicos de la categoría. Esto lleva a concluir que esta forma de acercarse al fenómeno religioso está marcada, no por la definición de una *esencia* del mismo, sino por el señalamiento de algunas *tendencias generales*. Es difícil e incluso dudoso decir con precisión dónde termina la religión y comienza algo distinto. La religión no es un asunto de todo o nada, sino de más y menos. Como lo dice claramente Saler (2008, 223): *It is an analog phenomenon in a world that is mostly analog*. Por otra parte, siempre habrá casos dudosos, en los que no se podrá decir con claridad si una determinada realidad es o no una religión (Harrison 2006, 143-144). Todo concepto vago tiene un rango de aplicaciones claras y una zona de penumbra en la que no hay clara respuesta respecto de si una determinada realidad está o no comprendida en el concepto.

Incluso quienes dan definiciones en términos sustantivos y no dentro del marco de la *teoría del aire de familia* admiten como positivo el hecho de que la definición de religión parta del uso común. Por supuesto, la definición sociológica debe partir del uso de común y luego refinar ese uso en una formulación simplificada y sistemática. En razón del interés en la generalización y la comparación, las definiciones sociológicas deben ser más amplias y abstractas que las del uso común, así como más consistentes y coherentes (Bruce 2011).

La cercanía entre la definición sociológica y el lenguaje ordinario es de gran utilidad si queremos que el concepto de religión pueda servirnos de algo en el mundo jurídico. Los autores de textos legales y constitucionales, los jueces y funcionarios administrativos que los aplican, los ciudadanos que se sirven de ellos en sus luchas para defender sus intereses y puntos de vista no suelen ser sociólogos de la religión. Seguramente tampoco sería deseable que todos los fueran. Cuando estos actores de la vida jurídica usan el concepto de religión, lo usan en el sentido en que el lenguaje cotidiano les incita a usarlo. Lenguaje cotidiano que, aún con sus ambigüedades e imperfecciones, tiene el mérito de ser *compartido* entre todos aquellos que participan del gran juego discursivo que es el derecho.

3. Cultura es todo, incluso Mastropiero

Volviendo al principio, el lector se preguntará entonces: ¿tiene carácter religioso el hecho de designar a una Virgen como generala del Ejército?, ¿es un acto con sentido religioso colocar un colegio profesional bajo el patronazgo de la Virgen?, ¿es el *Cristo de Monteagudo* una imagen religiosa?, ¿es la *Cruz de la Muela* una imagen religiosa?

La respuesta dependerá en principio de si, usando el lenguaje común, somos capaces de atribuir a esas realidades el apelativo de *religioso*. En todos estos casos, no parece haber mucho margen para una respuesta negativa. Incluso los pronunciamientos judiciales que citamos más arriba admiten este hecho. En los fragmentos con los que comenzamos este trabajo estaba fuera de duda el carácter religioso de vírgenes y cristos. Pero se agregaba que no había violación de la aconfesionalidad estatal, porque estos símbolos eran *además* signos culturales.

Ahora bien: no parece que esta segunda afirmación añada gran cosa (ni quite mucho) al carácter religioso originalmente afirmado. La religión es parte de la historia, la tradición y la cultura de un pueblo, no algo distinto y opuesto a ellas. Hay tradiciones religiosas y tradiciones no religiosas. La religión ha estado implicada en la historia, como lo han estado grupos, instituciones, ideas y prácticas no religiosas. Parte de la cultura de un pueblo es religiosa, parte no lo es. Bien dice el grupo cómico *Les Luthiers* que cultura es todo, incluso Mastropiero. Decir que los gestos, palabras y símbolos involucrados tienen una naturaleza *cultural* además de *religiosa* es no decir nada.

Las afirmaciones sobre la naturaleza cultural de los signos religiosos tienen además una consecuencia bien clara en relación con el principio de aconfesionalidad. Nótese la curiosa afirmación del Tribunal Constitucional de que “cuando una tradición religiosa se encuentra integrada en el conjunto del tejido social de un determinado colectivo, no cabe sostener que a través de ella los poderes públicos pretendan transmitir un respaldo o adherencia a postulados religiosos”²²⁸. O la frase del Tribunal Supremo, con el mismo sentido, según la cual la *Cruz de la Muela* tiene carácter cultural y no viola el principio de aconfesionalidad porque es “un símbolo profundamente arraigado en aquella población, porque así lo ha considerado el consenso social”.²²⁹

El perjuicio para las religiones minoritarias en relación con la religión dominante es evidente. Si la religión está bien *integrada en el tejido social* y goza del *consenso social*, los poderes públicos pueden defenderla, promoverla y sostenerla sin que haya violación de la aconfesionalidad. Con esta curiosa interpretación habría violación de la aconfesionalidad si una gran imagen de Buda presidiera la toma de posesión de los miembros del gobierno español, pero no la hay si lo que preside la toma de posesión es un crucifijo – cualquier parecido con la realidad es mera coincidencia.

Siempre puede discutirse, por supuesto, si un gesto, una palabra o un signo significan una implicación del Estado con la religión. De la misma manera que no se debe eliminar todo vestigio del franquismo de los museos con el argumento de que su exposición convierte al Estado en totalitario, tampoco hay que ir por la vida desfigurando castillos medievales y destruyendo monumentos históricos. De hecho, quizá el *Cristo de Monteagudo* y la *Cruz de la Muela* no vulneren la aconfesionalidad del Estado. Pero si no la vulneran es porque mantener una imagen de Cristo o una cruz dentro de un conjunto patrimonial no puede interpretarse como una adhesión del Estado a la religión, y no porque un supuesto sentido cultural desplace al sentido religioso de esa imagen.

²²⁸ Tribunal Constitucional: Sentencia 34/2011.

²²⁹ Tribunal Supremo: Sentencia 5166/2014.

4. Notas de cierre: la implicación religiosa del Estado

Lo que importa, pues, es que el Estado no transmita la idea de que favorece a una religión por encima de otra u otras, o por encima de convicciones filosóficas y morales no religiosas. Un aspecto central de la Modernidad es la pérdida del carácter *socialmente* coactivo de las creencias religiosas. La libertad religiosa y la aconfesionalidad del Estado implican el fin del recurso a la coacción, por medio de instrumentos jurídicos institucionalizados, para la imposición de una forma de vida religiosa por unos grupos sobre otros, por unos individuos sobre otros. Esto no quiere decir por supuesto que desaparezca *toda* coacción religiosa (la familia sigue imponiendo la religión a sus vástagos), pero sí que se afirme la ilegitimidad de la coacción que habitualmente se identifica con las formas jurídicas – fundamentalmente, estatales.

El fin del carácter coactivo de las creencias religiosas se asocia con una transformación en la estructura de las organizaciones religiosas. Siguiendo una distinción elaborada en el contexto de la sociología de la laicidad, puede decirse que la religión pasa de ser una *institución* a ser una *asociación*. Una institución toma a su cargo de modo más o menos obligatorio, un campo de la vida social cuyo valor no depende de una elección privada. La coacción que ejerce la institución es una coacción socialmente legítima; debe ser admitida por el individuo más allá de sus opiniones personales. La asociación, en cambio, supone una adhesión voluntaria y libre, cuyas reglas son válidas para aquellos que eligen formar parte de ella y durante el tiempo en que mantienen esta decisión (Baubérot 1990, 82-86; Baubérot 2004, 226-229). La distinción entre *institución* y *asociación* no es sino una reelaboración de la clásica oposición weberiana entre el *instituto* (cuyas ordenaciones estatuidas han sido *otorgadas* y rigen de hecho con respecto a toda acción que con determinadas características dadas tenga lugar en el ámbito de su poder) y la *unión* (cuyas ordenaciones estatuidas solo pretenden validez para los que son sus miembros por libre decisión). De hecho, Weber da como ejemplos de instituto y de unión, respectivamente, a la iglesia y la secta (Weber 1993[1922], 39-49).

La desinstitucionalización de las organizaciones religiosas es el resultado de la secularización progresiva de la esfera política: las organizaciones religiosas fueron perdiendo progresivamente su poder de coacción simbólica, de modo que pasaron lentamente del tipo *iglesia* al

tipo *secta*. Por otra parte, al tiempo que las organizaciones religiosas perdían su fuerza vinculante en el campo simbólico, perdían también la ayuda del brazo secular que reforzaba su monopolio simbólico con la fuerza física. Se operaba de este modo una separación de la iglesia (ahora dividida y convertida en sectas) respecto del Estado.

Desinstitucionalización y desestatalización de la religión son dos procesos paralelos e íntimamente vinculados que, a su vez, van de la mano del proceso inverso: la retirada de la legitimación religiosa del poder político. Al tiempo que la religión se desestataliza, el Estado se seculariza, perdiendo la legitimación simbólica tomada del mundo religioso.

La Modernidad trae una separación de la iglesia (ahora convertida en pluralidad de sectas) y el Estado, al tiempo que una subordinación de las segundas al poder soberano del primero. La secularización política se tradujo al discurso jurídico a través de la elaboración de un principio de separación entre lo religioso y lo estatal. Este principio fue incorporándose lentamente en el derecho constitucional de los estados, asumiendo según los casos el nombre de *aconfesionalidad*, *laïcité*, *laicità*, *non-establishment*... De la aconfesionalidad hemos hablado en este trabajo, y esperamos haber clarificado algo las complejas relaciones que guarda con el concepto de religión.

Bibliografía

ARLETTAZ, F. (2012): “Las sentencias *Lautsi* en el contexto de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos”, *Revista Electrónica de Derecho de la Universidad de La Rioja* 10, pp. 27-44.

— (2013): “Símbolos religiosos en la órbita del poder público: dos aproximaciones”, *Revista de Estudios Políticos* 161, pp. 143-70.

BAUBEROT, J. (1990): *Vers un nouveau pacte laïque?*, París: Seuil.

— (2004): *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, París: Seuil.

BERGER, P. (1981): *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona: Kairós.

BOWKER, J. (2006): “Religión”, en BOWKER, J.: *Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo*, trad. Isidro Arias et al., Barcelona: Paidós, pp. XXI-XXXII.

BRUCE, S. (2011): “Defining religion: a practical response”, *International Review of Sociology* 21(1), pp. 107-20.

- CAILLOIS, R. (1976): *L'homme et le sacré*, Paris: Gallimard.
- DUBUISSON, D. (2003): *The western construction of religion: Myths, knowledge, and ideology*, trad. W. Sayers, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- (2006): “Response”, *Religion* 36, pp. 165-78.
- ELIADE, M. (1975): *Traité d'histoire des religions*, Paris: Payot.
- FITZGERALD, T. (1996): “Religion, philosophie and family resemblances”, *Religion* 26, pp. 215-36.
- (2010): *La ideología de los estudios religiosos*, trad. A. Piquer Otero, Madrid: Antonio Machado Libros.
- HAMILTON, M. (1995): *The sociology of religion*, Londres: Routledge.
- HARRISON, V. (2006): “The pragmatics of defining religion in a multi-cultural world”, *International Journal for Philosophy of Religion* 59, pp. 133-52.
- SALER, B. (2008): “Conceptualizing religion: Some recent reflections”, *Religion* 38, pp. 219-25.
- (2009): “Reply to Timothy Fitzgerald”, *Religion* 39, pp. 198-9.
- WEBER, M. (1922): *Economía y sociedad*, Madrid: Fondo de Cultura Económica. 1993.