

Fina Antón Hurtado y Alberto Montes Martínez (eds.)

Exclusión social, espiritualidad y creencias religiosas

**Un reto para profesionales de la
Antropología y del Trabajo Social**



eug

T
S

FINA ANTÓN HURTADO
ALBERTO MONTES MARTÍNEZ
(EDS.)

**EXCLUSIÓN SOCIAL, ESPIRITUALIDAD
Y CREENCIAS RELIGIOSAS**

Un reto para profesionales de la Antropología
y del Trabajo Social

GRANADA
2022

COLECCIÓN TRABAJO SOCIAL Y BIENESTAR SOCIAL

DIRECTOR: Enrique Raya Lozano
(Universidad de Granada)

CONSEJO ASESOR:

Belén Morata García de la Puerta (Universidad de Granada); Amalia Morales Villena (Universidad de Granada); José Antonio Maldonado Molina (Universidad de Granada); Javier Rodríguez Alcázar (Universidad de Granada); Teresa Zamanillo Peral (Universidad Complutense de Madrid); Carmina Puig Cruells (Universitat Rovira i Virgili); María José Martínez Martínez (Universidad de Murcia); Annamaria Campanini (Università degli Studi de Milano Bicocca); Cristina de Robertis (École de Service Social de la Croix Rouge, Toulon, Francia); André Jacob (Université du Québec à Montréal, UQÀM, Quebec, Canadá).

© LOS AUTORES

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

ISBN: 978-84-338-7043-8 • Depósito legal: Gr./1484-2022

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja

Colegio Máximo, s.n., 18071, Granada

Telf.: 958 243930-246220

www: editorial.ugr.es

Fotocomposición: María José García Sanchis. Granada

Diseño de cubierta: Tadigra. Taller de diseño gráfico. Granada

Imprime: Comercial Impresores. Motril. Granada

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	9
M. ^a José Martínez (Universidad de Murcia. España)	
1. CONCIENCIA + ESPIRITUALIDAD = HUMANIDAD.....	15
Fina Antón Hurtado (Universidad de Murcia. España)	
2. LA INFLUENCIA DE LAS CREENCIAS IRRACIONALES EN LA SOCIEDAD. . .	37
Pedro Martín Castejón (Universidad de Murcia. España)	
3. UNA VISIÓN INTEGRAL DE LA ESPIRITUALIDAD EN LA EDUCACIÓN ...	51
Rafael Pulido Moyano (Universidad de Almería, España)	
4. LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DE LO TRASCENDENTE COMO MECA- NISMO DE DISCRIMINACIÓN SOCIAL	77
Baldomero de Maya Sánchez (Universidad de Murcia. España)	
José Manuel Hernández Garre (Universidad de Murcia. España)	
5. NUEVAS FORMAS DE EMPODERAMIENTO FEMENINO A TRAVÉS DEL CULTO A LA DIOSA Y LOS CÍRCULOS DE MUJERES.....	93
Anastasia Téllez Infantes (Universidad Miguel Hernández de Elche. España)	
6. LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN ESPAÑA EN LOS ÚLTIMOS TREINTA AÑOS.....	113
Ángel Montes del Castillo (Universidad de Murcia. España)	
Alberto Montes Martínez (Universidad de Murcia. España)	
7. EL MOVIMIENTO NEW AGE Y EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO ..	153
Javier Eloy Martínez Guirao (Universidad de Murcia. España)	
Fulgencio Sánchez Vera (Universidad de la Laguna y UNIR –Uni- versidad Internacional de La Rioja–. España)	
8. LA DIMENSIONE RELIGIOSA NELL'ITALIA CONTEMPORANEA: TRA TRA- DIZIONE, PLURALISMO E INNOVAZIONE.....	173
Roberta di Rosa (Università degli Studi di Palermo. Italia)	

9. REPRÉSENTATIONS DU RELIGIEUX DANS L'ORGANISATION DES ACTIVITÉS DE LOISIRS ET COMMENT COMPOSER AVEC L'ALIMENTATION DANS LES PRATIQUES D'ANIMATION	193
Nacime Chellig (Université Lyon 2. Francia)	
10. CULTI E PRACTIQUE DEL MIGRANTI IN SICILIA. NOTE PRELIMINARI PER UNA PROSPETTIVA COMPARATIVA	221
Gabriella D'Agostino (Università degli Studi di Palermo. Italia)	
11. RELIGION, DISCRIMINATION AND THE CANADIAN EXPERIENCE: LESSONS FOR ELSEWHERE?	251
Paul Bramadat (Centre for Studies in Religion and Society. University of Victoria)	
EPÍLOGO. ¿ES POSIBLE UNA ESPIRITUALIDAD LIBERADORA EN EL SIGLO XXI? UNA PREGUNTA INOPORTUNA	269
Juan José Tamayo (teólogo de la liberación)	

LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DE LO TRASCENDENTE COMO MECANISMO DE DISCRIMINACIÓN SOCIAL

BALDOMERO DE MAYA SÁNCHEZ

JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ GARRE

Universidad de Murcia

INTRODUCCIÓN

Lo metafísico, la inclinación natural hacia lo trascendente, o dicho en términos teológicos, la religiosidad natural, constituye una de las dimensiones íntimas del ser. Como apuntara Kant ([1902] 2006) Dios no es un ser exterior al hombre, sino más bien una idea profundamente arraigada en el interior del mismo. En línea con Mircea Eliade ([1956] 2018), lo sagrado se comporta como una especie de *a priori* de toda forma de sentirse en la existencia, no se trata, pues, de un espacio particular de la conciencia humana, sino más bien del elemento primordial de toda experiencia, de una forma irrevocable e inmanente al hombre de estar en el mundo. Desde lo trascendente el espacio deja de ser homogéneo y el tiempo lineal para abrirse a la esencial dimensión que aporta la irreductible experiencia de lo místico, como orientadora del hombre en el universo.

Como sostiene Freud (1960), el deseo de seguridad y amparo encuentran en la vida religiosa su espacio tranquilizador, desempeñando lo metafísico un papel protector, una especie de sedación o antídoto ante la severa y áspera realidad de lo perceptible. Y aunque, como apunta Tomás de Aquino (1961-967), algunas dimensiones de lo trascendente puedan estar al alcance de la razón, es precisamente su capacidad para dar sentido a la vida lo que le da su inagotable fuerza en la superación de lo objetivable. Lo metafísico

no se somete a los clichés de la razón, sino que trasciende las posibilidades de la misma para situarse en el terreno de aquello que no necesita de contrastación empírica. Y es que aunque el ser se alimente de presencias, encuentra su mayor sustento en lo ausente (Fullat, 2006), en esa pulsión interior que le lleva a una búsqueda insoslayable del sentido, de un creador. En esa odisea interior de la que no escapa ni tan siquiera el ateo, sino que, más bien, es un ejemplo palpable de la querencia natural del ser por interrogarse por lo trascendente.

Pero aunque pueda parecer que "la religión se desenvuelve por entero en el fuero interno del individuo, sigue siendo en la sociedad donde reside la viva fuente de la que se alimenta" (Durkheim, [1912] 1993, p. 664). O dicho en otras palabras, aunque se trate de una realidad inmanente a la naturaleza del ser, de un universal simbólico que opera el interior de todo hombre, esta encuentra su capacidad de expresión –sus hierofanías– en la dimensión social. Lugar desde el que trasciende las grafías de lo interior para convertirse en una expresión cultural, en un mecanismo de cohesión social que se interrelaciona con otras dimensiones de lo colectivo como la economía, la política, la estructura social, la filiación, el parentesco o la defensa del territorio. Y es precisamente entre las grietas de este «habitus» de manifestación grupal de lo sagrado, de esta alteridad de formas de entender grupalmente lo trascendente, donde, a veces, se pueden producir las discriminaciones, enfrentamientos, aculturaciones, y en casos extremos, incluso genocidios, bajo la inaceptable premisa de la defensa de cosmovisiones religioso-culturales percibidas como irreconciliables. Profundicemos, pues, en la esfera de lo religioso como fenómeno sociocultural para comprender mejor los mecanismos por los que lo trascendente se puede convertir en mecanismo de discriminación social.

HIEROFANÍAS DE LO SAGRADO COMO SISTEMA DE COHESIÓN SOCIAL

Como apunta Durkheim, más allá de la realidad de la religión como universal común ligado a la existencia individual, lo metafísico cumple una función social como mecanismo de cohesión e identidad grupal. Para Durkheim ([1912] 1993) la religión es un sistema com-

partido de creencias y prácticas relativas a lo sagrado que unen en una misma comunidad moral a todos los que se adhieren a ella. Se trata de una tipo de expresión social en forma de fuerza moral compartida que emerge para garantizar la unión colectiva.

En esta misma línea Weber (1998a) sostiene la tesis de que el hombre se objetiva en lo religioso de manera tan contundente que lo metafísico da cuenta de sus prácticas, siendo las acciones humanas grupales constitutivamente teológicas al responder las creencias a la necesidad cultural del hombre. Las praxis son, pues, ininteligibles si se separan de las concepciones sobre el mundo, entre las que destacan, sobre manera, los credos religiosos, al estar inmanentemente unidos a otros componentes de lo social como lo económico, moral o político.

Lévi-Strauss ([1964] 1968; [1958] 1961) ahonda en este punto, considerando que las leyes inconscientes del espíritu humano fuerzan a este a imitarse a sí mismo como objeto, de manera que los productos culturales son una manifestación exterior de las condiciones interiores e inconscientes de la colectividad. La religión, el pensamiento mítico, constituye, así, la suma de las soluciones imaginadas a las contradicciones reales e insolubles. O dicho con otras palabras, de la búsqueda universal de lo trascendente surgen formas de cristalización, identidad y cohesión social, soluciones colectivas que tratan de dar respuesta y sentido a la inesperada y enigmática existencia. El conformar colectivamente respuestas morales, el consensuar una estética religiosa compartida, sirve, en cierta medida, para "atar al hombre a la vida y al individuo a la sociedad" (Bergson, [1932] 1992, p. 223), creando, de esta manera, la homogeneidad cultural necesaria para que nazca el sentimiento común de identidad social.

Utilizando un lenguaje geertziano, la religión se convertiría en una especie de entramado simbólico compartido, en un "sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad" (Geertz, 1988, p. 89). Lo trascendente se convierte, así, en un sistema de signifi-

cados compartido que cobra sentido desde la perspectiva de cada sociedad concreta, en un entramado cultural de nociones del que devienen motivaciones y estados anímicos grupales, hierofanías de lo sagrado que emanan del enjambre de símbolos participados por la colectividad. Lógicamente tal entramado pierde sentido cuando es observado por el ajeno, cuando se confronta a la alteridad de otras concurrencias simbólicas, de otras construcciones culturales de lo metafísico.

En esta cosmovisión de lo trascendente, como estructura común de significado, se sitúa también la visión de «universo simbólico» de Luckmann. Partiendo de la premisa de que el conocimiento se deriva y es mantenido por las interacciones sociales, Luckmann concibe la religión como un sistema de significados socialmente objetivados referidos tanto al mundo de la vida ordinaria como al experimentado transcendentamente. La religión es entendida como una relación funcional entre el ser personal y la sociedad, como un recurso de significados que posibilita imaginar cohesionado lo que en realidad está dividido, como absoluto lo que es relativo (Luckmann, 1973). La concreción cultural de lo trascendente debería ser concebida como "reducción de la complejidad, como un proceso de inserción y ampliación de elementos conceptuales en relación con un modelo sistémico abstracto" (Cipriani, 2004, p. 306). Así, las creencias permiten que "el individuo (sea) capaz de elevarse por encima de su propio punto de vista (para) vivir una vida impersonal" (Durkheim, [1912] 1993, p. 693), posibilitan que el hombre sea capaz de imaginar colectivamente lo trascendente partiendo de su propio proceso de búsqueda interior.

La religión se convierte, pues, en un código compartido de significado moral que permite la conformación de marcos creenciales que trascienden el "yo". Se trata de una dimensión de la sociabilidad que cumple funciones de homogeneización de la compleja estructura de las interacciones sociales en marcos culturales concretos. Y más allá de dar explicaciones satisfactorias para el incierto devenir existencial de lo trascendente, se encuentra profundamente imbricada en el seno de un conjunto de instituciones sociales complejas e inherentemente unidas. De esta manera, entenderla únicamente

como un proceso universal e individual de búsqueda de sentido es una visión excesivamente esencialista, más allá de ello constituye también una realidad social desde su triple vertiente como parte de la cultura, como generadora de cultura, y como verdadero sistema cultural global en sí misma (Montes y Martínez, 2011, p. 71). Las "manifestaciones de las diferentes religiones son realizaciones concretas diferenciadas por las circunstancias históricas, sociales y culturales, (son hechos humanos dotados) de una estructura común" (Martín, 1997, p. 26) con sus propias manifestaciones de lo sagrado, con sus propias hierofanías que permiten la visibilidad de lo inaccesible, la revelación de lo sagrado, de la divinidad y del misterio. Por tanto, para comprender en toda su extensión el alcance de lo trascendente, como parte del entramado social, hay que entender en primer lugar que no estamos ante un sistema de referencia moral estanco de las demás realidades culturales, sino más bien ante un motor, ante una parte esencial profundamente hibridada con otras dimensiones de lo social. Así, pues, la religión no se instituye simplemente en un sistema de creencias neutral en cuanto a lo social, sino más bien en un generador que influye decisivamente en el desarrollo de otras dimensiones sociales, baste citar por ejemplo las conexiones establecidas por Weber ([1905] 1998b) entre el protestantismo puritano y el desarrollo económico del capitalismo. La cosmovisión religiosa se convierte en una realidad que trasciende la moral individual, para situarse como piedra angular en íntima conexión con otras dimensiones de lo social. Quizás por ello la defensa fundamentalista de la religión se ha convertido históricamente en fuente de discriminación, aculturación, persecución y enfrentamiento, ya que lo que está en juego no es simplemente un código de creencias, sino la subsistencia de todo un sistema sociocultural, económico y político concreto. Entremos de lleno en los mecanismos por los que los sistemas creenciales se pueden convertir en fuente de enfrentamiento y discriminación social.

LO TRASCENDENTE COMO MECANISMO DE CONFRONTACIÓN SOCIAL

Para comprender en su auténtica idiosincrasia los mecanismos que propician la confrontación social ligada a las creencias religio-

sas es "necesario considerar las fuerzas sociales, culturales, políticas y económicas que la monitorizan" (Gracia y Horbath, 2013, p.20). Es precisamente desde la comprensión de estas fuerzas sociopolíticas, que alimentan, catalizan y fortalecen la discriminación en distintos escenarios culturales, desde donde se puede entender en toda su extensión el fenómeno de la discriminación por motivos creenciales. Como afirma Parker "los conflictos interreligiosos actuales, (y los pasados), son -casi sin excepción en el planeta- conflictos interculturales" (Parker, 2011, p. 17). Por ello, para entrar en el nudo gordiano de esta problemática hay que ir más allá de la frontera de la religión como búsqueda de sentido individual para situarse en la esfera de su construcción como fenómeno cultural, ya que es precisamente en el marco de este segundo plano donde se generan las tensiones interreligiosas. Es desde esta atalaya desde donde se puede explicar la constante histórica de la discriminación por motivos religiosos, fenómeno que no se limita a la modernidad sino que existe desde la Antigüedad en diversas manifestaciones culturales (Blancarte, 2003). Analizar lo trascendente como una forma de interculturalidad -que va más allá de su dimensión individual- posibilita entrar en las condiciones de posibilidad de la confrontación religiosa, desvelando los mecanismos e intereses sociales que intermedian en los procesos de cimentación, deconstrucción y negociación de la conflictividad.

Hablar de confrontación y discriminación religiosa es hablar de "una conducta culturalmente fundada, sistemática y socialmente extendida de desprecio contra (...) un grupo de personas sobre la base de un prejuicio negativo (...) que (...) daña sus derechos y libertades fundamentales". (Zepeda, 2006, p. 26). Es hablar de un problema de poder y dominación entre grupos de personas que generan mutuamente mecanismos culturales de desigualdad social, "patrones de dominación y opresión, visualizados como expresiones de una lucha por el poder y el privilegio" (Marshall, 1998, p.163). Estamos ante el concepto gramsciano de hegemonía/subalternidad desde el que la clase religiosa dominante ejerce un poder a través de medios coercitivos, pero sobre todo por medio de la consolidación cultural de su propia cosmovisión, filosofía, moral

y costumbres. Basamento desde el que se persigue el establecimiento de una especie de "sentido común", o estado "normal" de las cosas, que favorece que los dominados reconozcan su dominación (Macciocchi, 1974, p.164). Se trata, en definitiva, de la noción bourdiana de «violencia simbólica», relación social desde la que el dominador ejerce un modo de violencia sutil e indirecta contra los dominados sin que estos lo evidencien, siendo inconscientemente cómplices de la dominación a la están sometidos. Son auténticos y sutiles sistemas de dominación socio-religiosos conformados por toda una serie de mecanismos abstractos (conceptos, visualizaciones, praxis, pensamientos) que promueven los intereses, discriminaciones y jerarquías de los grupos dominantes (Bourdieu, 1988). Bajo este prisma se entiende la conformación de auténticas minorías religiosas, la constitución de grupos en inferioridad numérica, y situación no dominante, que poseen sus propias características en recesión desde un punto de vista étnico-religioso, y de las que surgen sentimientos de solidaridad ante la opresión en un intento por conservar su cultura, tradiciones, religión o idioma (Capotorti, 1977).

Se trata de cristalizaciones culturales de lo metafísico que poco tienen que ver con la eterna búsqueda del sentido de la vida, sino más bien con la conformación, más o menos inconsciente, de todo un entramado social en el que religión, economía y política forman parte de una misma matriz. De un sistema social en el que es difícil desligar lo trascendente de los demás intereses político-económicos, siendo complicado diferenciar lo religioso de los elementos que lo acompañan sin que la transformación de lo metafísico influya profundamente en la construcción, reconstrucción o disolución de los otros elementos culturales. De ahí devienen las tensiones, resistencias, confrontaciones y mecanismos de discriminación social ligados a lo religioso, ya que no solo se trata de la asunción o no de un determinado código moral, sino de las implicaciones en términos sociopolíticos y económicos que este tiene, y del papel que juega en la sustentación de todo el entramado sociocultural global. Los conflictos de lo trascendente no se juegan en el plano de la interioridad, de la búsqueda existencial, sino más bien

en el plano de su plasmación cultural, en la dimensión de sus hie-rofanías, en las manifestaciones sociales de lo sagrado, y, en último término, en el papel que estas juegan en el complejo entramado cultural del sistema social global.

PRAXIS LIGADAS A LA DISCRIMINACIÓN RELIGIOSA

El análisis e interpretación de la discriminación religiosa es un tema complejo, dada cuenta de que los mecanismos ligados a la misma adoptan todo un polimorfismo que trasciende lo meramente evidente para situarse también en formas de exclusión sutil. Las praxis del que discrimina adoptan por tanto diversas formas e intensidades, generando conflictos totalmente disímiles que es difícil situar en el mismo plano. Estas pueden abarcar desde prácticas sumamente violentas como el genocidio sistemático, que incluye los asesinatos, violaciones y expulsiones, hasta formas de aculturación menos evidentes como normas y códigos morales implícitos que se transforman en la práctica en formas de discriminación directa (Ej. la negación de los permisos para abrir templos no ligados al culto dominante.) o indirecta (Ej. incremento de trámites burocráticos a las minorías religiosas o la exención de impuestos para los credos dominantes). Maneras disimuladas de discriminación que implantan a pesar de la defensa oficial de la igualdad, produciéndose la paradoja de que pueda existir "libertad de culto legal, tolerancia formal y discriminación práctica" (Blancarte, 2004, p.15). El estudio de la discriminación abarca, pues, tanto el punto de vista del que discrimina como del que es discriminado, así como los distintos contextos, relaciones estructurales y enfoques que permiten la constitución y consolidación de las praxis.

En línea con lo expuesto, podríamos agrupar la discriminación religiosa en dos tipos de praxis: el genocidio religioso, forma extrema y contundente, y la aculturación religiosa, forma más tenue que incluye la discriminación directa o indirecta de las minorías religiosas, e incluso de las expresiones religiosas en general. Analicemos diferenciadamente cada uno de estos casos.

Genocidio

El genocidio es la forma más atroz de confrontación y discriminación religiosa, pues consiste en la aniquilación o exterminio sistemático y deliberado de un grupo social como consecuencia de sus creencias. Los genocidios religiosos suelen producirse en el seno de conflictos bélicos, y estar ligados a intereses geopolíticos estratégicos y/o a fundamentalismos o integristas religiosos. Desde estos se promueve una interpretación literal de los textos sagrados y su aplicación intransigente en forma de doctrina o práctica establecida. Subyace, pues, un rechazo absoluto al cambio, hasta el punto de llegar a la actitud violenta en la obsesión por mantener los principios inamovibles de la doctrina tradicional, obviando las plausibles adaptaciones del devenir histórico que no afecten a la esencia del dogma. Desde estos posicionamientos religiosos se produce una resistencia exacerbada al cambio cultural, tendiendo a reunirse en torno a movimientos radicales dentro de sus respectivas tradiciones religiosas con el fin de imponer soluciones autoritarias y moralizantes. En este *habitus* se dan las condiciones ideológicas perfectas para el uso de la violencia, pudiendo llegar en situaciones extremas al genocidio sistemático.

No se trata de un hecho aislado, sino que por desgracia abundan los ejemplos de genocidios ligados a las creencias religiosas e intereses sociopolíticos concretos, y no sólo en tiempos pretéritos sino también en el pasado más reciente. Baste citar, a modo de ejemplo, el genocidio armenio, el holocausto judío, el exterminio marxista-maoísta de los Jemeres Rojos de Camboya, la masacre bosnia en Srebrenica, o los asesinatos de los yihadistas del Estado Islámico.

Aculturación

Pero el mecanismo más común de confrontación religiosa es mucho más sutil, y se suele producir de forma enmascarada en procesos globales de aculturación. Por aculturación religiosa entendemos, siguiendo su acepción más boasiana, el proceso de cambio inducido por el cual un grupo social subalterno adquiere las nuevas creencias de la sociedad dominante (Boas, [1896] 2007). Se trata

de un proceso ligado a procesos externos como la colonización, un ejemplo clásico son los procesos de evangelización de los indígenas amerindios.

En la aculturación religiosa existen diferentes grados de modificación, adaptación, resistencia, soporte, dominación, destrucción y supervivencia de las creencias nativas, existiendo a veces formas intermedias de sincretismo religioso (E). Los cultos vudú del Caribe, la santería cubana o el *candomblé* o culto afrobrasileño). Sin embargo, en las nuevas sociedades cosmopolitas la aculturación tienen unas fronteras mucho más borrosas, produciéndose en el seno de naciones modernas donde los hijos de inmigrantes pueden adoptar los nuevos códigos morales y religiosos de las culturas dominantes receptoras. Contextos en los que los procesos de aculturación no responden a la existencia de barreras físicas, sino más bien a las formas de convivencia que se dan entre grupos de convivencia en el interior de una misma frontera. Y es precisamente en el seno de esta tensión cultural donde pueden aparecer formas de aculturación religiosa ligadas a la discriminación directa o indirecta de las minorías religiosas, e incluso de las manifestaciones religiosas en general. En este sentido pueden existir normas explícitas que prohíban el desempeño de cultos no dominantes o bien formas sutiles de establecer trabas a la expresión religiosa bajo el paraguas de una supuesta libertad de culto. Ejemplos de estas últimas prácticas las encontramos en supuestos como el desarrollo de sistemas impositivos que generan ventajas en los cultos hegemónicos, en trabas burocráticas a las religiones minoritarias, en la dotación de fondos económicos para mantener la infraestructura religiosa dominante o en ciertas ideologías laicistas que amenazan con acabar con cualquier manifestación religiosa en la esfera pública, negando así a cualquier confesión desarrollar una parte esencial del sistema ritual y creencial.

POSIBLES SOLUCIONES A LA CONFRONTACIÓN INTERRELIGIOSA

La religiosidad en su dimensión interior es inevitable y constitutiva del ser humano al tratarse de una necesidad universal centrada en el análisis existencial, en la búsqueda del sentido de la

vida, en la interpretación de lo que espera más allá de la última barricada. Por ello cualquier planteamiento que obvie esta realidad, que atomice al ser humano a su dimensión material, no puede ser una solución plausible a las problemáticas de las relaciones interculturales de la espiritualidad. De otra parte, la persona también es un ente netamente relacional, por lo que el intercambio, la mezclanza, su proyección al exterior, es también otra de sus realidades constitutivas en cuanto a ser gregario. Ello hace que tampoco pueda sustraerse de verter a la esfera pública sus hierofanías de lo religioso a través de variopintas formas de culto, liturgias y rituales que encuentran su *modus vivendi* en el entramado social. Tampoco parece, pues, plausible relegar lo religioso exclusivamente a la esfera privada e individual, embarcarse en este tipo de proyectos equivaldría a nivel práctico a no respetar en todo su manifestación y riqueza la libertad de culto. Ambas dimensiones de lo religiosos, interior (esencial-privada) y exterior (socio-cultural-pública), son, pues, realidades constitutivas y necesarias para la realización humana en cuanto a ser trascendente. La negación de cualquiera de las dos no solucionaría el problema de la convivencia interreligiosa, sino más bien negaría el desarrollo de la misma en toda su plenitud.

Ahora bien, no hay que confundir las manifestaciones socio-culturales de lo religioso, inevitables a su esencia, con el hecho de que estas tengan que estar ligadas y subordinadas inmanentemente a otras dimensiones como las políticas o económicas, y ni mucho menos colegir que tengan que responder inevitablemente a los intereses de estas. Muy al contrario, teniendo en cuenta que el germen de la conflictividad interreligiosa suele partir de su construcción pública en clave sociopolíticoeconómica, lo lógico sería desligar lo religioso de intereses contextuales para que responda **únicamente** a su verdadera esencia de solución existencial compartida. Pese a ello, en muchos Estados democráticos se están instaurando soluciones que no tienen en cuenta estas premisas, el ejemplo más palpable es la difusión de la filosofía laicista y su defensa contranatura de la independencia del hombre, la sociedad, y especialmente el Estado, de toda influencia religiosa o eclesiástica, como si las necesidades colectivas de la manifestación espiritual se pudieran reprimir a base

de Decreto ley. Otro ejemplo es su equiparación práctica con el aconfesionalismo institucional, como si el hecho de no suscribirse estatualmente a una confesión concreta supusiera *ipso facto* que el Estado no pudiera promover las expresiones del culto. Confusiones epistemológicas que generan, a veces, soluciones irreflexivas y precipitadas como negar la manifestación de símbolos religiosos en espacios públicos, dificultar la educación religiosa en instituciones educativas estatales, o establecer trabas a hierofanías públicas de lo religioso –rituales, procesiones, romerías etc.– que están ligados a la idiosincrasia histórico-cultural de un pueblo. Por desgracia parece que en pro de evitar conflictos interreligiosos se puede acabar directamente con el derecho que se pretendía proteger –la libertad de culto–, como ya apuntara Iván Illich (1978) estamos ante el fenómeno de la «contraproductividad» de las sociedades industriales. El laicismo coercitivo que limita la libertad religiosa en el espacio público es, pues, un camino ciertamente peligroso, como dan testimonio los ejemplos de sociedades marxistas-maoístas cuya máxima era acabar con la profesión de fe. En todo caso habría que apostar, más bien, por una concepción abierta de laicidad que respeta el papel destacado que cumplen las creencias en la identidad de las personas. Una propuesta en la que la noción de laicidad debe incluir el respeto a la diversidad de creencias, ideologías, valores morales o ideas filosóficas tomadas como el equivalente secular de las religiones (Taylor et al. 1994; Taylor, 2011).

En resumen, la solución no puede pasar por la negación de la dimensión cultural de la religión, como si recluyéndola a la esfera privada, y negándole sus manifestaciones públicas, se solucionara el problema, este es un arreglo de mínimos que no está fundamentado en la libertad de culto real. La solución más plausible pasaría, pues, por propiciar las condiciones necesarias para que las manifestaciones religiosas se puedan realizar en total libertad y sin coerción, tanto en la esfera privada como pública, en la defensa de lo trascendente como una dimensión netamente religiosa desligada de intereses marginales. Para ello habría que reconsiderar el lugar de la religión en los debates de lo público (Mendieta y Van Antwerpen, 2011; Maclure y Taylor, 2011) propiciando *habitus* de respeto

a su dignidad en cuanto realidad individual y colectiva, desligando sus manifestaciones grupales de todo tipo de connotaciones político-económicas, ya que su fin no puede ser tangencial, ni responder a intereses de otras dimensiones de lo social, sino a su valor inherente como motor colectivo de respuesta espiritual. Otra cosa bien distinta es que en las manifestaciones públicas de las diferentes confesiones religiosas existan criterios de proporcionalidad según el número de creyentes, o la coherencia con la tradición histórica y sociocultural de un pueblo. Por ejemplo parece razonable que en un colegio se repartan los recursos destinados a la formación religiosa siguiendo el criterio de proporcionalidad de alumnos de cada credo, o que no se eliminen los elementos artístico-religiosos en los edificios públicos por pertenecer a un credo tradicionalmente mayoritario, bajo el auspicio de un aconfesionalismo mal entendido. En esto, como en todo en la vida, el conocimiento de la esencia de las cosas, la proporcionalidad, el respeto a la libertad y el sentido común son la mejor herramienta para encontrar soluciones de convivencia interreligiosa alejadas del radicalismo simplista.

BIBLIOGRAFÍA

- Bergson, H. ([1932] 1992). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid: Tecnos.
- Blancarte, R. (2003). Discriminación por motivos religiosos y Estado laico: elementos para una discusión. *Estudios Sociológicos*, 21 (62), 279-307.
- Blancarte, R. (2004). Discriminación religiosa en México. *Nexos*, 26, 41-46.
- Boas, F. ([1896] 2007). Las limitaciones del método comparativo en antropología social. En N. Fernández Moreno (coord.). *Lecturas de etnología: una introducción a la comparación en antropología*. Madrid: UNED.
- Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Crítica y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Capotorti, F. (1977). *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas. Informe para la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías*. Nueva York: Naciones Unidas.

- Cipriani, R. (2004). *Manual de Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Durkheim, E. ([1912] 1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eliade, M. ([1956] 2018). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Austral.
- Freud, S. (1960). In *Gesammelte Werke*. (18 vol). Frankfurt am Main: S Fischer Verlag.
- Fullat, O. (2006). Antropología de lo religioso. *Bordón*, 58 (4-5), 467-475.
- Geertz, C. (1988). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gracia, A y Horbath, J. (2013). Expresiones de la discriminación hacia grupos religiosos minoritarios en México. *Sociedad y Religión*, 23 (39), 12-53.
- Illich, I. (1978). *Némesis médica. La expropiación de la salud*. Madrid: Joaquín Mortiz.
- Kant, I. ([1902] 2016). *Kant's gesammelte Schriften*. California: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Levi-Strauss, C. ([1958] 1961). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- ([1964] 1968). *Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- MacLure, J. y Taylor, C. (2011). *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Macciocchi, M.A. (1974). *Pour Gramsci*. Paris: Editions du Seuil.
- Marshall, G. (1998). *Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Martín Velasco, J. (1997). Fenomenología de la Religión. En Juan García Hernando. *Pluralismo religioso III. Religiones no cristianas*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas.
- Mendieta, E. y Van Antwerpen, J. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
- Montes, Á. y Martínez, M.J. (2011). *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la Región de Murcia*. Madrid y Barcelona: Fundación Pluralismo y Convivencia e Icaria Editorial.
- Parker G. C. (2011). Una visión sobre América Latina. Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad. En A. Higuera Bonfil. (coord.). *Religión y culturas contemporáneas*. Ciudad de México: La Editorial Manda.

- Taylor, C. (2011). Por qué necesitamos una revisión radical de secularismo. En Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
- Taylor, C.; Gutmann, A; Appiah, K.A; Habermas, J; Rockefeller, S.C; Walzer, M. y Wolf, S. (1994). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Tommaso d'Aquino (1961-1967). *Summa contra gentiles*. Torino: Marietti.
- Weber, M. (1998a). *Ensayos sobre sociología de la religión* (Tomo 1). Madrid: Taurus.
- Weber, M. ([1905] 1998b). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Istmo.
- Zepeda, J. R. (2006). *Un marco teórico para la discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED).