

## NOTAS HISTÓRICAS SOBRE EL PROBLEMA DE LOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS<sup>1</sup>

José ANDRÉS-GALLEGO

*Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid*

**Abstract:** The author focuses on two legal (and political) problems raised in recent years around certain religious symbols: in some cases, in order to defend freedom of the very people who hold them (Islamic veil and burka in women), in others to defend freedom of those who do not want those symbols expressly (crucifixes) or reject them (minarets and muezzins). He asks whether there has been historical precedents set and concludes that no, except in situations of violence. There have been, however, each of these types of problems separately. The reasoning leads him to examine, from that point of view, the Portuguese revolution of 1910, the Spanish crisis of 1931–1939 and the “confessionalisation” of European nations in the nineteenth century.

**Keywords:** Islam, Christianity, Religious symbols, Veil, Burka, Crucifix, Muezzin, Minaret, Mosque, Urbanism, Cuius regio eius religio, Confessionalisation of nations, Portuguese revolution of 1910, Second Spanish Republic, Spanish Civil War of 1936–1939.

**Resumen:** El autor se centra en dos problemas jurídicos (y políticos) planteados en los últimos años en torno a determinados símbolos religiosos: el de defender la libertad de las propias personas que los ostentan (velo y burka islámicos) y la de aquellos que no los desean expresamente (crucifijos) o que los rechazan (minaretes y almuédanos). Se plantea si ha habido precedentes históricos del conjunto y concluye que no, salvo en situaciones de violencia y como medidas precisamente violentas. Sí los ha habido, en cambio, de cada uno de esos tipos de problemas por separado. El razonamiento le lleva a examinar, desde ese punto de vista, la revolución portuguesa de 1910, la crisis española de 1931–1939 y la “confesionalización” de las naciones europeas en el siglo XIX.

---

<sup>1</sup> Se enmarca en el proyecto *Imperios, Naciones y Ciudadanos en Asia y el Pacífico*: (HAR2009–14099–CO2–02), que se desarrolla en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Palabras clave: Islam, Cristianismo, Símbolos religiosos, Velo, Burka, Crucifijo, Almuédano, Minarete. Mezquita, Urbanismo, Cuius regio eius religio, Confesionalización de las naciones, Revolución portuguesa de 1910, II República española, Guerra civil española de 1936-1939.

El tema propio de este seminario –la referencia a los símbolos religiosos en una sociedad multicultural– implica unos cuantos conceptos que tienen una historia (como tales conceptos), de manera que tientan a quien habla sobre ello desde el punto de vista histórico a restringir al máximo el asunto de que debe tratar.

Evito, pues, todo lo que concierne al concepto de “símbolo”, al de “lo religioso” –al de “símbolo religioso” también– y al de “multiculturalismo”.

Si desecho todavía más asuntos, pueden ustedes preguntarse si, de ese modo, aún queda algo por decir. Y debo apresurarme a asegurarles que sí: que, en último término, lo que es propiamente “simbólico” desde el punto de vista religioso se define –siempre– en la historia y que, por tanto, cabe plantearse la “historia de los símbolos religiosos” y hacerlo, a más, de un modo que podríamos llamar –tal vez con excesivas pretensiones– “fenomenológico”.

Ése es, en definitiva, el criterio que seguiré.

Parto, pues, de un “fenómeno” que es el que constituye, en realidad, el objeto primario de este curso: a quien les habla, le correspondería, simplemente, traer a colación los posibles antecedentes –del género que sean– con tal que arrojen luz sobre el problema actual. Que es el que es.

También parto, por tanto, de la base de que el problema actual es el que ha planteado, en Europa ante todo, el uso del velo para cubrir el rostro femenino y a su extensión, después, a todo el cuerpo con el uso del “burka”, y al hecho aislado –pero de enorme resonancia– de que la mayoría de los suizos rechazaran en 2009 la posibilidad de que los minaretes de las mezquitas que construyan los musulmanes de sus pueblos se incorporen al “paisaje” y, en consecuencia, cambien la visión, principalmente urbana, que responde al nombre de *Suiza* (eso además de que los usen los almuédanos para llamar a la oración<sup>2</sup>).

En parte, el referéndum suizo coincidió con el llamado *caso Lautsi*, que concernía a la presencia del crucifijo en las aulas italianas y dio lugar a una sentencia favorable, ya en 2011, de la Gran Sala del Tribunal europeo de

<sup>2</sup> Un comentario descriptivo de las diferencias y afinidades entre el paisaje urbano cristiano y musulmán, en relación con el campanario de las iglesias y con los minaretes –y con lo ocurrido en Suiza–, en BORRMANS, Maurice, “Églises et mosquées, clochers et minarets”, *Oasis* (<[www.oasiscenter.eu/es/print/7521](http://www.oasiscenter.eu/es/print/7521)>).

Derechos del Hombre, después de haber fallado en contra en la Sección Segunda del mismo Tribunal y ante la apelación auspiciada desde el *European Centre for Law and Justice*<sup>3</sup>.

De entrada, puedo ya revelarles, sin embargo, que la combinación de esos dos problemas no tiene demasiados precedentes en la cultura que llamamos “occidental”. Hay precedentes, desde luego, de lo uno y de lo otro. Pero no es fácil encontrarlos de la combinación de ambos, como sendos aspectos de una misma situación histórica que no haga referencia a actitudes violentas (físicamente violentas).

Es cierto que se han dado de esa forma –combinados– en no pocas ocasiones. Pero, en una primera aproximación –provisional por tanto–, me atrevería a asegurar que los ha combinado justamente eso, la imposición violenta. Y no es eso lo que ha ocurrido ahora. Se han unido –esos dos factores– cuando han sido motivo de rechazo, incluso de exclusión; no se han propuesto de la manera, digamos, positiva, incluso constructiva, con que hoy se presentan (la prohibición del velo y el “burka” y la del crucifijo, como defensa de la libertad (femenina en el primer caso); la de la ausencia del crucifijo en las aulas como defensa de la libertad religiosa; la prohibición de los minaretes, como defensa de la propia identidad).

El caso de la guerra española de 1936 es el que nos pilla más cerca; aunque no se puede decir que sea el único ni tampoco el primero. Desde febrero de 1936, con la victoria electoral del Frente Popular, mucho antes, por tanto, del estallido de la guerra, fueron bastantes los lugares de España donde se destruyeron las iglesias o se mutilaron imágenes, total o parcialmente, y eso precisamente con el fin de que quedaran excluidas y, así, carecieran de símbolos religiosos las gentes del lugar (las de cada lugar).

En no pocos casos, se amenazaba de muerte a los curas y, de esa forma, se les obligaba a marchar del pueblo y se perdía de vista el conjunto de símbolos católicos que llevaban esas personas (por lo pronto, la sotana y la coronilla). Pero se conseguía con amenazas. Horas antes de que estallase la guerra de 1936, el arzobispo de Granada daba fe, amargamente, de que eran cuarenta y dos los curas de la diócesis que habían abandonado las parroquias y se habían refugiado en la capital, ante la amenaza de muerte, en los últimos

---

<sup>3</sup> Los documentos principales, en la web del ECLJ: <[www.eclj.org](http://www.eclj.org)>. Ibidem, el artículo del director del Centro, PUPPINCK, Grégor de 15 de marzo de 2011, “The crucifix case: Inminent final judgment”. El texto de la sentencia final, también, en:

<[www.echr.coe.int/echr/resources/hudoc/lautsi\\_and\\_others\\_v\\_italy.pdf](http://www.echr.coe.int/echr/resources/hudoc/lautsi_and_others_v_italy.pdf)>. La nota de prensa consiguiente de WEILER, J.H.H., director del *Straus Institute for the Advanced Study of Law & Justice*, en:

<[www.profesionalesetica.org/wp-content/uploads/2011/03/JHH-Weiler-Press-Release-Lautsi-Ruling-March-18th.pdf](http://www.profesionalesetica.org/wp-content/uploads/2011/03/JHH-Weiler-Press-Release-Lautsi-Ruling-March-18th.pdf)>.

meses<sup>4</sup>. Y hay noticias del mismo tipo en la diócesis de Toledo y no es inverosímil que nos esperen muchas más en los archivos de otras diócesis (y —atención— en los de las Diputaciones provinciales; en aquella primavera, las diputaciones existentes fueron sustituidas por comisiones gestoras, una de cuyas acciones consistió en iniciar la depuración sistemática de todos los supuestos desafectos al régimen, entre quienes se contaron las monjas que atendían hospitales de titularidad pública; hubo lugares en que se las sustituyó primero por enfermeras laicas; el alto coste de ese cambio obligó a reponer a aquéllas, con la condición de que no llevaran hábito religioso, y no tardó en surgir quien advirtiera que, aun así, eran una evocación de Dios demasiado elocuente<sup>5</sup>).

Por separado, los precedentes de lo uno y lo otro —los símbolos personales y los que señalaban las cosas— abundan mucho más y, a diferencia de la combinación de ambos, no siempre responden a gestos de violencia. Pero no son ajenos a la coacción como instrumento para imponer el cumplimiento de la ley, claro es. Se trata, por lo tanto, de precedentes generalmente vinculados a prohibiciones. Y no siempre se relacionan con la libertad de los propios afectados o con la identidad de los demás.

El hábito eclesiástico —fuera el sayal de un religioso o religiosa, fuera la sotana de un clérigo— se prohibió explícitamente en la legislación a que dio lugar la revolución portuguesa de 1910, por ejemplo, y había sido, en realidad, un recurso frecuente del anticlericalismo del siglo anterior.

Por su parte, en los edificios, los signos religiosos exteriores fueron expresamente prohibidos en la legislación republicana de 1931 en adelante en España, donde también se quitaron los crucifijos de las aulas. Si tienen ocasión de visitar Pamplona y ven, al oriente de la ciudad, en un lugar de muy amplia perspectiva, el seminario diocesano, verán que la fachada, más que exhibir, consiste en una enorme cruz. Y encontrarán tal vez algún viandante, seguro —con tal que sea entrado en años—, que le explique que eso es así porque el arquitecto Víctor Eusa quiso, precisamente, expresar la repulsa de la prohibición republicana de manera así de ostentosa<sup>6</sup>.

No faltan, por lo tanto, precedentes, y en sociedades o comunidades políticas de las que no podía decirse que destacaran por pluralismo cultural de ningún tipo; mucho menos, multiculturalismo.

---

<sup>4</sup> El dato, en la valiosa correspondencia que lleva como apéndice el libro de TITOS MARTÍNEZ, Manuel, *Verano del 36 en Granada: Un testimonio inédito sobre el comienzo de la Guerra civil y la muerte de García Lorca*, Granada, Atrio, 2006.

<sup>5</sup> Señalo la existencia de estos fondos —en principio, en todas las provincias de España—, porque no conozco investigaciones que se basen en ellos.

<sup>6</sup> USTÁRROZ, Alberto, “Cincuenta años del seminario de Pamplona”: *Diario de Navarra*, 10 de mayo de 1986, y “Cincuenta años...”: *ibidem*, 3 de mayo, pág. 27.

Sólo que afirmar algo así tiene graves implicaciones. Si se impusieron normas como éstas en países habitados por gentes culturalmente afines –a una sola cultura, se comprende (España, Portugal...), habrá que preguntarse si es que hubo razones de suficiente peso. Porque, si las hubo, es verosímil que también puedan darse allí donde se imponga el pluralismo cultural o, si prefieren, lo que llamamos hoy “multiculturalismo”.

Si pudiésemos interrogar –y obtener respuesta– de los legisladores españoles y portugueses que auspiciaron las normas que hemos puesto como ejemplos –la prohibición del traje talar y de todo hábito religioso, la de signos externos igualmente religiosos en los edificios– muchos de ellos –si no todos– apelarían probablemente a la libertad. Quizá lo hicieran de maneras distintas. Pero, al final, coincidirían en ese argumento. Se trataba, eso sí, de liberar de la visión de aquellas vestes y de aquellos símbolos plásticos *a los demás*, que no sólo no las llevaban, sino que las odiaban o, simplemente, rechazaban.

Lo que induce a suponer que los razonamientos no serían los mismos –a pesar de esa posible coincidencia en la libertad ajena– es la notable carga ideológica de los argumentos que se emplearon en Portugal –entre 1910 y 1917– para explicar lo extremoso de las medidas que se llegaron a adoptar. El radicalismo portugués de esos años no fue sino un aspecto primordial de una actuación decididamente antirreligiosa, que se basaba expresamente en la convicción de que los católicos portugueses lo eran por ignorancia y que, impedido el culto católico y aun la mera visión de lo eclesiástico, no sería preciso más que esperar a que la gente abandonara el culto y las creencias y, después, fuese reeducada de la manera idónea en el sistema educativo estatal (único que debía existir<sup>7</sup>).

Los argumentos españoles no difirieron mucho de lo que acabamos de ver. Pero dan la impresión de ser menos ingenuos a la hora de predecir lo que iba a pasar<sup>8</sup>.

Es posible, eso sí, que, en los dos casos, se supusiera una realidad cultural distinta y que, a esa divergencia, no le faltara tino. La famosa frase de Azaña, “España ha dejado de ser católica”, se puede interpretar de varios modos y uno de ellos estriba en limitarse a constatar que el grado de abandono de las prácticas religiosas era mayor que en Portugal, y hasta el extremo de resultar dudosa la mayoría católica del país<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Vid. el reciente e importante libro de DE BRITO MOURA: Maria Lúcia, A “*Guerra religiosa*” na I República, 2ª ed. rev. y aum., Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2010.

<sup>8</sup> Me remito a lo que estudié en mi primer libro, *La política religiosa en España, 1899–1913*, Madrid, Editora Nacional, 1975, agotado hace mucho pero “colgado” –en acto de justicia– en Internet.

<sup>9</sup> Vid. la revisión del asunto que hace PAZOS, Antón M., “El problema religioso de la II República”: *Nueva Revista*, núm. 133 (2011).

Es obvio que el abandono de la práctica es sólo un dato. Siempre, además, solía referirse sobre todo a dos usos concretos: la asistencia a la misa dominical y la comunión por pascua. La mayoría de los españoles, no obstante, seguía bautizando a sus hijos a poco de nacer, solía casarse por la Iglesia y –sobre todo– moría cristianamente, reconciliado si hacía falta y si llegaba consciente a ese instante final.

El primer indicador que digo –la asistencia a la misa– había comenzado a decaer, con todo. En cambio, no había decaído en la misma manera –ni mucho menos– el bautismo. En cuanto a la reconciliación final, era habitual; se daba en la mayoría de los casos, a juzgar por la experiencia de algún eclesiástico que informó privadamente de ello en la posguerra, precisamente en los momentos en que buena parte de las penas de muerte recaían sobre personas que habían militado o militaban en la izquierda, no pocos de los cuales habían participado –en la medida que fuere– en la persecución religiosa de 1936–1939<sup>10</sup>.

Las medidas portuguesas de 1910 en adelante y las españolas desde 1931 a que nos referimos suponían, de todas formas, una valoración de los símbolos religiosos que llama la atención: implicaban, primero, atribuir –a la mera *visión* del símbolo– un poder coactivo, que coartaba la plena libertad, y suponía, de otra parte, dejar sentado que el hecho de que ambas culturas –la portuguesa y la española– se hubieran perfilado durante siglos con el catolicismo como elemento sustantivo no quería decir que dependiesen de él –de lo católico– para sobrevivir como las culturas concretas que eran.

No niego, con eso, que se considerasen españoles o portugueses, sino que no lo sé, pero que, en todo caso, confiaban a pies juntillas no sólo en la eficacia de lo que defendían, sino que se trataba de algo realmente universal. En efecto, las esperanzas de los revolucionarios portugueses les llevaban a suponer que la desaparición de todo lo católico –desde el culto a los hábitos– bastaría para quitar la fe a sus compatriotas.

Cabe también pensar, es cierto, que no les preocupara que su política cambiase la cultura portuguesa hasta el extremo de dar lugar a una cultura no sólo nueva, sino ajena a la que se consideraba “nacional” (participasen ellos mismos, o no, de esa consideración). Pero lo cierto es, en todo caso, que las esperanzas de los legisladores portugueses de esos años invitan a pensar en un planteamiento no sólo utópico, sino de validez universal, en el que el adjetivo “portugués” tenía importancia secundaria. Cabría incluso deducir que propo-

---

<sup>10</sup> Lo afirma el jesuita Manuel Marina en el informe privado que redactó para el nuncio Cicognani en enero de 1943: “la mayoría de los reclusos condenados a muerte ha recibido los Santos Sacramentos”, Archivo de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús, Fondo Manuel Marina.

nían esa política como liberación de algo “portugués”, sí, pero indeseable, obsoleto, retrógrado<sup>11</sup>.

Eso implica, no obstante, un concepto muy reducido de cultura –muy superficial sobre todo–; sólo puede defenderse, en definitiva, como una versión más del mito del “hombre nuevo”, que aparece y reaparece en la historia con enorme frecuencia, sobre todo del siglo XVII a nuestros días<sup>12</sup>.

En realidad, si la cultura se concibe como el conjunto de hábitos que nos permiten innovar y entendernos –las dos cosas– y si, por otra parte, la convivencia es la razón de ser de la comunidad que llamamos “política” –en el sentido noble de esta última palabra–, el multiculturalismo se presenta como una contradicción<sup>13</sup>. En rigor, la unidad –en el sentido matemático– “comunidad política” requiere que la cultura sea *una*, siquiera en lo mínimo imprescindible para que sea posible *comunicarse* y, de esa forma, *convivir*, y, en ese caso, el pluralismo religioso no puede ser “multicultural”, sino elemento –esa misma pluralidad– de la cultura dominante, y hasta el extremo que no pueda implicar peligro para la convivencia.

El velo y el burka, en tal caso, sólo serían rechazables si se constituyeran en peligro para la convivencia de personas de distinta religión.

Y no parece que sea eso lo que induce al rechazo. Se trata de impedir –a las mujeres– que acepten –incluso libremente– lo que desean, de su manera de vestir, los varones que tienen el derecho y el deber de tutelarlas, según el Corán.

La lucha de los occidentales por defender la libertad de las mujeres es, por lo tanto, paradójica. Se trata de impedir que, libremente, renuncien a esa libertad. Es un paso más en los planteamientos ilustrados sobre la incapacidad de toda persona a renunciar a sus propios derechos (los llamados *humanos*).

Paradójico, sin embargo, no equivale a “erróneo”. Es otra cosa. Y requiere argüir de otra manera. Lo que ocurre es que hay otros aspectos que nos disuaden de detenernos a reflexionar sobre ello, al menos por ahora. Y es que la presunción de que el velo y el burka son formas de oprimir a las mujeres en beneficio de los hombres y que, en suma, ni siquiera puede aceptarse que ellas mismas lo acepten, supondría prohibir seguidamente la desnudez femenina como presuntamente propiciada por varones. Y no me digan que es que esto es menos presumible que aquello (digo el deseo varonil de la desnudez femenina o del burka).

<sup>11</sup> Me baso, claro, es las citas textuales que aparecen en la obra de MOURA, loc. cit., passim.

<sup>12</sup> Remito al libro de NEGRO, Dalmacio, *El mito del hombre nuevo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.

<sup>13</sup> He intentado justificar ese concepto de cultura en *Caritas in veritate: Ensayo de reordenación*, accesible desde <joseandresgallego.com/contenido\_06.htm> y en <digital.csic.es/bitstream/10261/22943/1/Caritas in veritate2009Version20100302.pdf>.

En fin, si se alegaran razones de orden público –que aconsejasen en concreto impedir el anonimato a que invitan esas prendas musulmanas–, nos situaríamos exactamente, en España, a finales de marzo de 1766, cuando Carlos III y sus ministros decidieron acabar por las bravas –después de haberlo prohibido– el bien o mal llamado “traje español”, cuyas características –la capa larga y el chambergo– se aducían, precisamente, como otras tantas formas de ocultar el rostro a la hora de delinquir<sup>14</sup>.

Con esos precedentes y esas estimaciones, me parece más digna de atención –porque añaden matices importantes– decisiones como la de la mayoría de los suizos que rechazaron la elevación de los minaretes o la visibilidad de las mezquitas, sin más, y las llamadas del almuédano, de suerte que cambiase el panorama y el “sonido” habitual hasta el extremo de afectar a sus denominadas “señas de identidad”.

Lo que difiere totalmente en este último caso –de los que hemos visto hasta ahora– es, sin embargo, el hecho de que las “señas de identidad” que alegaron los suizos fueron, precisamente, las “cristianas”, que, años atrás, habían sido objeto de rechazo en Portugal y España y, en uno y otro país, por defender la libertad.

Por más que lo intentásemos, no encontraríamos manera de conciliar aquello y esto: las “señas de identidad cristianas” se daban y se dan en Portugal y España como se dan y daban en la propia Suiza. Ciertamente que, en Suiza, el predominio protestante no se aproxima ni por pienso a la totalidad de la población, como se acerca y –sobre todo– se acercaba en Portugal en 1910 y en España en 1931 el predominio católico. Pero lo que se rechazaba no era eso –algo que tuviese que ver con la diversidad de las confesiones cristianas suizas–, sino que era el Islam el que asomaba y cambiaba la faz de las ciudades (y, supongo, los campos).

Recordarán probablemente que no tardaron en surgir las voces –entre gentes cristianas europeas– que no se conformaron con mostrar el más rotundo desacuerdo con la decisión de la mayoría de los suizos, sino que se animaron a recordar hasta qué extremo las formas de vivir e incluso el ordenamiento legal vigente en Suiza no respetaba ni respeta el cristianismo. Les bastaba, para eso, rememorar la permisión del aborto.

Y eso ya implicaba –e implica– otros problemas.

El primero radica en si una identidad –se supone que cultural– claramente cristiana puede sobrevivir con medidas legales que no sean admisibles para

---

<sup>14</sup> No puedo decir que sea el mejor, pero sí el más grueso estudio del asunto mi propio libro *El motín de Esquilache, América y Europa*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003. Hay una reimpr. que no me atrevo a llamar “pirata”, pero que nunca autoricé –sino a posteriori, porque a la fuerza ahorcan– en la que los editores decidieron –a juzgar por los hechos– reducir el título a *El motín de Esquilache*– y de la que tengo un ejemplar adquirido en Hipercor.

un cristiano. Desde mi punto de vista, la respuesta es que sí: que no se puede confundir “cultura” y “tradición” o, expresado de manera más nítida, “cultura” y “creencia”.

Dijimos antes que entendíamos por “cultura” lo que se había abierto paso desde el siglo XVI, que fue cuando se adoptó ese latinismo para denominar una “labranza” que no tiene que ver en absoluto con lo agrícola: la “labranza” que supone el aprendizaje y genera hábitos.

Fue entonces, en efecto, cuando empezó a hablarse de “cultura” a la verdadera “labranza” de la mente que conlleva el estudio<sup>15</sup>.

Labranza que procede no sólo del empleo de la memoria –a la hora de aprender–, sino de la verdadera modificación de la mente que se produce de resultas de aquello que se aprende, en la medida en que se constituye en hábito y, de ese modo, sirve para llevar a cabo acciones de creciente complejidad, y eso porque, gracias a ello, se adquieren *capacidades* de las que carecíamos al nacer.

Puede ser decisiva, por tanto, la fe cristiana para formar una cultura, en la que se abandone luego, no obstante, esa fe, sin que, por eso, esa cultura deje de ser la que es.

De hecho, convivimos católicos y agnósticos, por ejemplo, en la cultura que llamamos “española”, porque compartimos formas de comportarnos –que son precisamente hábitos– algunas de las cuales tienen neto origen cristiano, compartido además –no pocas veces– con los judíos. Damos por supuesto que el año se divide en semanas de siete días; consideramos el domingo como el día en que no hay que trabajar, sino descansar; la mayoría de los latinos llamamos a ese día con un término que procede del latín *Dominus* y que quiere decir “señor”, *dies dominica*, “día del señor”, etcétera etcétera.

Es curioso advertir las distintas ocasiones de la historia en que esa organización del tiempo –por ceñirme al ejemplo– ha sido objeto de abandono por imposición de aquél o este gobernante –Napoleón, Stalin...– y el fracaso ha sido rotundo.

En el caso de Suiza, sin embargo, lo que parece haber prevalecido es la correspondencia entre “identidad” y “panorama” (paisaje, vista...) con “sonido”; no ha sido la posibilidad de introducir el culto islámico, sino la audibilidad y visibilidad de sus signos externos (los clamores de los almuédanos y el minarete sobre todo) lo que ha provocado rechazo, con la particularidad, sin embargo, de que, al invocar la identidad cristiana, se diría que se desea –de modo estrictamente positivo, aunque lo sea (acaso) levemente– que *se vean* y

---

<sup>15</sup> Lo he estudiado en “De la *cultura animi* a la cultura como hábito: De cómo la cultura llegó a ser lo que es hoy”: *Rocinante* (Salerno), 2 (2006), pp. 29–44, accesible también desde <joseandresgallego.com/contenido\_04.htm> y en <digital.csic.es/handle/10261/36202>.

*se oigan* signos cristianos: cruces en las fachadas, acaso campanarios, tal vez tañidos de campanas...

Quiero decir: se trata –como poco– de una defensa del paisaje (sonoro) ante el que están situados permanentemente. (De nuevo surge el hábito como núcleo central.) Se diría que los suizos se han dado cuenta de que su propia vida cotidiana tiene que ver con el paisaje y el sonido –con lo que ven y oyen al paso por más que (cuando cruzan junto a ello) no les llame la atención– y, si es así, no puede ser mayor el interés de esa experiencia.

En los años sesenta del siglo XX, en España, dio un multitudinario paso adelante el abandono de la agricultura y, con ella, el hábitat rural de los españoles. Y se observó que, ciertamente, en la ciudad, mucha de aquella gente dejaba de ir a misa los domingos. Lo interesante aquí es que se explicó con una sentencia que parecía sólo una metáfora: hasta entonces, había sido “el campanario de la iglesia” lo que les inducía a acudir a misa. La de los españoles era una “religiosidad de campanario”.

El sacramento era secundario hasta ese momento (y después).

Se diría, por tanto, que lo ocurrido en Suiza en 2009 tiene que ver con esa otra experiencia. Valdría la pena averiguar –si fuera posible– si el referéndum suizo fue o no seguido de un incremento perceptible de la asistencia a los servicios religiosos cristianos, fuera misa católica o lo que fuere. Es probable que no; los resultados de los votos sorprendieron a muchos de ellos mismos.

En todo caso, no parece dudoso que esa defensa a ultranza de la presencia de signos religiosos concretos –y precisamente cristianos– en las ciudades suizas tiene que ver –extrañamente– con la seguridad; quiero decir con la necesidad de sentirse seguro para vivir como se ha vivido hasta ese instante.

Y es que, en efecto, el mero hecho de que nada nos llame la atención al paso, nos da una paradójica seguridad. Ahora me planteo si la estrecha e incluso íntima relación entre cultura y convivencia tiene que ver con la seguridad de que las formas compartidas por hábito tienden a persistir.

Sólo que ese razonamiento cae de tal forma por su base (y hablo, ante todo, de sus bases históricas) que lleva a hacerse otras preguntas. La inmigración musulmana, en Suiza –y en el resto de Europa–, responde a una demanda de trabajo sin el cual no podría subsistir el orden económico concreto de ese y otros países. Negar a esos inmigrantes musulmanes, por tanto, la posibilidad de que sus propios símbolos se integren en el paisaje urbano que contemplan y con los sonidos que oyen equivale a exigirles que renuncien a la seguridad de que gozamos los demás (o –es cierto– a que consigan habituarse a lo nuestro hasta el punto de sentir seguridad) y eso ya se ve que no cuadra (o que requiere –de nuestra parte– un esfuerzo particular para hacer amable lo nuestro –también a aquellos que vienen de otras tierras y se unen a nosotros para

colaborar en producir y distribuir los bienes que deseamos o requerimos— o renunciar a mantener incontaminada nuestra particular idiosincrasia).

Sería demasiado fácil —y apresurado— concluir que, en consecuencia, se convierten en enemigos —o pierden la coherencia necesaria— la economía y la cultura. Hace años que uno se sumó, sin saberlo, a quienes dan por cierto que toda acción humana es económica, igual que toda acción humana es cultura y política —y todo ello, comunicativo—, dicho sea para cerrar el cuadro de esa verdadera ecuación por la que —necesariamente— fluye la vida entera —humana— sin excepción alguna (la ecuación que identifica acción humana con cultura, política, economía y comunicación). Si economía es el arte de producir y distribuir recursos, hay que reconocer que todo lo real es —cada realidad a su modo— un recurso y, por tanto, la ecuación se mantiene<sup>16</sup>.

¿Deja de comprenderse, en ese caso, lo sucedido en Suiza con los símbolos religiosos? A mi juicio, no. Lo que todo eso implica es que los suizos —y mucha gente más— han vivido —quizá— de la ilusión de que podían mantener la cultura que compartían desde hace siglos, el orden económico que les caracteriza y su organización política sin admitir el cambio cultural (ni el político) y sí, por el contrario, la inmigración. Y eso es algo más que un mero error de cálculo si deriva de la hipertrofia de uno de los cuatro soportes principales que me atrevo a atribuir a todo grupo humano (la cultura, la economía, la política y —como aquello que relaciona todo— la comunicación).

Hemos de preguntarnos, en definitiva, por lo que revela ese hecho y si no es más que la hipertrofia de la cultura, que es —a mi modo de ver— una de las características de la historia del mundo occidental en los últimos siglos.

Por razones de tiempo, no puedo detenerme todo lo necesario en la etimología de esa hipertrofia o, si prefieren, en el decurso histórico que ha culminado en ese hecho. Sólo por mor de brevedad, habrán de permitirme que despache ese grave asunto sin más esfuerzo que el de aducir una prueba suficiente (que, a lo mejor, ustedes no consideran tal, sino tan sólo “muestra”). Hace cosa de un año, una historiadora italiana me invitó a tomar parte en la elaboración de un libro donde se examinara la eficacia que ha tenido, en el mundo mediterráneo, la concreta filosofía de la historia que se configuró en el mundo germano a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, de acuerdo con la cual es la cultura compartida la que hace realidad una nación, que, si se asienta y permanece en un espacio concreto que permita la convivencia de sus miembros, es, propiamente, un “pueblo”, que, por naturaleza, propende a convertirse en estado soberano. Para ellos, la ecuación definitoria de la comunidad política no es, por lo tanto, la que acabo de proponer (comunicación [cultura + política + economía] = comunidad), sino la que hace cultura igual a

---

<sup>16</sup> Tengo que remitir nuevamente al ya citado *Caritas in veritate: Ensayo de reordenación*.

nación que, si se suma un territorio, es igual a pueblo y por tanto a estado soberano (o sea: [cultura = nación] + espacio = pueblo = estado soberano).

Si se acepta que, en el caso que comentamos, la religión cristiana se reduce –en parte– a la *visión* de unas raíces –concretamente las cristianas, entre las de una cultura determinada–, podemos concluir que, en esta otra ecuación (como en aquella de que hablábamos), podría sustituirse el concepto “cultura” por el concepto “religión” y, en este caso, resultaría que religión es igual a nación y, si se aglutina en un espacio, igual a pueblo, igual a estado soberano. En el libro de que hablo, me correspondía hablar sobre España, país del que diríamos –sobre todo, entre los españoles– que es, por antonomasia, aquél que tiene “las” raíces cristianas. (No podíamos imaginarnos que es lo mismo que aseguran, de sí, los suizos, como ocurre con los franceses y con la mayoría de los occidentales).

Es cierto, sin embargo, que España –con Hungría– lo es de una manera concreta y no poco singular: su “identidad” está ligada íntimamente a la defensa de la religión cristiana frente al Islam durante siglos<sup>17</sup>. Croacia y Bosnia lo son de otra manera –y paradójica–: como un enfrentamiento a tres bandas. Polonia también. Sólo que las tres bandas polacas son cristianas (las suyas católicas, las protestantes prusianas y las ortodoxas rusas). Por fin, en otros casos (Suiza entre ellos), las raíces correspondientes datan de situaciones posteriores, en concreto de la reforma protestante del siglo XVI y, sólo en algún caso, es necesario retrasarse hasta el XV (como sucede con los checos en torno a Hus). Pero, en todas partes, fue decisivo aquel planteamiento de finales del XVIII y comienzos del siglo XIX, en el mundo germano, para que cada cual replantease –e incluso ahormase– su propia historia.

En último término, lo que hunde las raíces en fechas tan distintas pero se conceptúa de manera homogénea en el Ochocientos es lo que podemos llamar “nacionalización de las creencias”, por más que tanto monte hablar de “confesionalización” de las naciones.

En ese caso, sí, puede afirmarse que, con la unión dinástica de los Reyes Católicos y la incorporación de Navarra a la corona de Castilla en 1515, España se dibuja como una de las primeras “naciones confesionales”, sin otro parangón que el que ya he mencionado al referirme a Hungría.

El contrapunto protestante no tardaría treinta años –ni una generación siquiera– en surgir, en la Inglaterra de Enrique VIII y, enseguida, en otros países. La propia imposición del principio *cuius regio eius religio* propiciaría esa “confesionalización”.

---

<sup>17</sup> Remito a BEREND, Nora, "Défense de la Chrétienté et naissance d'une identité: Hongrie, Pologne et Péninsule ibérique au Moyen Âge": *Annales HSS*, núm. 5 (2003), pp. 1.009–1.027.

Antes de entrar en lo que eso supuso en las comunidades políticas donde se mantuvo, a pesar de todo, el pluralismo religioso, debo indicar un par de cosas. La primera es que ese principio (*cuius regio eius religio*) fue importante –precisamente– en los países donde se había impuesto la Reforma, pero que eso no implica deducir que no tuvo importancia –o que no cambiara las cosas– en los países donde se daba ya la unanimidad.

Pocos lo ilustran de manera tan singular y clara como España. Me refiero al debate que se suscitó en esos días, cuando algunos pensaron y acabaron por defender públicamente que se declarase a santa Teresa –recién beatificada– patrona de España<sup>18</sup>. Como ya lo era Santiago y no era cosa de provocar sus iras –digo las de los santiaguistas–, los teresianos no dudaron en afirmar que, por supuesto, la santa de Ávila admitía quedarse en copatrona con tal que se prestara a esa misma rebaja el señor don Santiago. Y podría decirse que ardió Troya, si no fuera porque el debate quedó en asunto de palabras.

Lo singular es que la discusión se apoyara, en gran parte, en argumentos propiamente “nacionales” y no en la diferencia que pudiera terciar entre ambos candidatos. Los teresianos, ciertamente, valoraban la representación –que ofrecía la santa– de la respuesta que habían dado los católicos (entiéndase la Iglesia entera) a la Reforma protestante. Era, en ese sentido, un testimonio espléndido de la respuesta hispana a lo que, en esos días –los del siglo XVII–, preocupaba más a los europeos, que continuaban engolfados en las guerras de religión.

Como es sabido, los Austrias españoles seguían esforzándose en conseguir la unidad de la cristiandad y ello a pesar de lo que se concertó en Westfalia en 1648. Santa Teresa no deslucía, por tanto, el esfuerzo tremendo que desangraba el país, sobre todo a las gentes de los reinos europeos de la corona de Castilla, que eran sobre los que pesaba, ante todo, el gigantesco esfuerzo que exigía levantar un ejército; y eso una y otra vez durante más –bastante más– de siglo y medio.

Y era eso mismo, sin embargo, lo que dolía más a los santiaguistas que valoraban grandemente el carácter de matamoros del apóstol, y no veían en Teresa una energía semejante (que, en puridad, no podía descartarse en las mujeres, menos aún después del episodio de *la monja alférez*, Catalina de Erauso; un episodio del que ya circulaba su autobiografía en 1625<sup>19</sup>). Para ellos,

<sup>18</sup> Sobre lo que sigue, ROWE, Erin Kathleen *Saint and nation: Santiago, Teresa de Avila, and plural identities in early modern Spain*, University Park, Penn., The Pennsylvania State University Press, 2011.

<sup>19</sup> Se puede leer en [bib.cervantesvirtual.com](http://bib.cervantesvirtual.com) y hay varias ediciones. Vid., además, la edición y estudio de RUBIO MERINO, Pedro, *La monja alférez doña Catalina de Erauso: Dos manuscritos inéditos de su autobiografía conservados en el Archivo de la Santa Iglesia Catedral de Sevilla*, Sevilla, Cabildo Metropolitano de la Catedral, 1995.

el patronazgo de Teresa –aunque fuera copatrocinio– no dejaba de parecer una contradicción, que era la que latía en el gravísimo hecho de proponer a una mujer y pacífica monja de clausura –por aguerrida que fuese o pareciese– a un pueblo que se había perfilado como tal en las guerras contra el infiel, y eso en los últimos nueve siglos, sin solución de continuidad: contra los moros durante más de setecientos años, que, sin cesura de ningún género, continuaban la hostilidad en la forma del corso que asolaba el Mediterráneo y la esquina septentrional del Océano Atlántico mogrebí en pleno siglo XVII<sup>20</sup>.

En 1492, había empalmado además, al otro lado del Atlántico, con los enfrentamientos belicosos a otro tipo de infieles, y eso para volver –muy pronto, entrado el XVI– a las tierras de Europa infestadas por la herejía protestante.

Para los valedores de Santiago, en definitiva, el patronazgo de Santa Teresa podía invitar al afeminamiento o, como poco, interpretarse de esa forma (dentro y fuera de España).

A pesar de lo que revela el caso de España y, pese a las semejanzas que sería fácil hallar en otras monarquías del Seiscientos, la “confesionalización” de que hablábamos antes no alcanzó madurez completa sino mucho después.

Ciertamente, puede afirmarse que aquella otra ecuación ([cultura = nación] + espacio = pueblo = estado soberano) estaba en camino. Pero no habría comunidad política tan alejada de ella entre las europeas como, precisamente, la monarquía española<sup>21</sup>.

¿No acabo de decir exactamente lo contrario? Desde luego que no. Lo único que he dicho es que España era ejemplo de las implicaciones entre nación y religión. Pero no olviden que eran tiempos (¿exactamente igual que todos los tiempos?) en los que el mesianismo andaba suelto y que, de forma singular do las hubiere, el afán evangelizador había jugado una pasada –si mala o buena, no diré– justo a la “nación española”.

Verán: en ella –para empezar–, en el siglo XVII, no se empleaba apenas

<sup>20</sup> Un buen estado de la cuestión –de facto–, en el elenco de estudios reunidos en *La expulsión de los moriscos y la actividad de los corsarios norteafricanos: XLI Jornadas de Historia marítima: Ciclo de conferencias: Octubre 2010*, Madrid, Dirección General de Relaciones Internacionales, 2011 (accesible en <[www.portalcultura.mde.es/Galerias/publicaciones/fichero/CM\\_61.pdf](http://www.portalcultura.mde.es/Galerias/publicaciones/fichero/CM_61.pdf)>).

<sup>21</sup> Lo he intentado explicar en *Diez años de reflexión sobre el nacionalismo, el estado, la nación, la soberanía y lo hispánico*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2008, 805 pp.; más pormenorizadamente en “Los tres conceptos de nación en el mundo hispano”, en *Nación y constitución: De la Ilustración al liberalismo*, ed. por CANTARELA, Cinta, Sevilla, Junta de Andalucía, Universidad Pablo de Olavide y Sociedad Española de Estudios del Siglo XVIII, 2006, pp. 123–146, reelaborado en “El uso de los conceptos *patria* y *nación* en el derecho indiano”, en *Actas del XV Congreso del Instituto Internacional del Derecho Indiano: Córdoba (España), del 19 al 24 de septiembre de 2005*, coord. por TORRES AGUILAR, Manuel, Córdoba, Diputación y Universidad, 2005 [2008], pp. 1313–1349. Estos últimos trabajos están accesibles en Internet.

la palabra “estado” como sinónimo de comunidad política, y eso por más que esté documentada en nuestra lengua ya a finales del siglo XV, ni se esbozaba siquiera la identidad entre nación y monarquía. Sólo iniciado el siglo XVI, tomada ya conciencia de la diversidad cultural de las gentes del otro lado del Atlántico, no se había dudado en llamarlas “naciones” y eso debió ayudar a que se mantuviera esa misma palabra para denominar a las que componían de antiguo “la nación española o hispana”.

Esta última denominación, en la forma latina *natio hispanica*, tenía siglos de vitola y de vigencia. Pero, en pleno Seiscientos, nadie dudaba en hablar de los andaluces como de la “nación andaluza” ni de los súbditos de la corona aragonesa precisamente como “nación aragonesa”, quienes, sin dejar de ser tal ni renunciar tampoco a formar parte de la “hispanica” o “española”, albergaba en su seno unas cuantas “naciones” más: la catalana, la valenciana y otras.

En España, en otras palabras y en pleno siglo XVII, nadie dudaba de que la palabra “nación” designaba, ante todo, parentesco –lazos de sangre– que, desde luego, implicaban cultura, aunque fuera tan solo porque suelen ser los progenitores de cada cual quienes inculcan en el recién nacido los hábitos que, de hecho, le permitirán convivir con otros, general y precisamente allí donde ha nacido.

Y así ocurrió hasta 1789, en que la revolución que estalló en Francia produjo –entre otras cosas– un cambio léxico y conceptual de enorme envergadura en todo el mundo occidental –y, luego, en todo el resto–, la primera de cuyas muestras fue la tendencia a reservar esa misma palabra –“revolución”– para las convulsiones de gran envergadura, y no para un motín de tres al cuarto (por ejemplo). Los motines, hasta entonces, eran “revoluciones”. Según se formó el mito de la “Revolución” –mito obediente a la realidad de lo ocurrido en 1789–, los motines quedaron en “revueltas” o cosa parecida.

Y, al tiempo, alcanzó el cambio léxico a la ecuación que resumió Sieyès, aún en 1789 –en el opúsculo *Qué es el tercer estado*–, al trocar en conceptos “convertibles” –uno en otro– “pueblo”, “nación”, “patria” y “estado”.

Un grupo de teóricos germanos del cuarto último del siglo XVIII había comenzado, sin embargo, a añadir el latinismo *Cultur* (que, después, escribieron *Kultur*<sup>22</sup>).

Llamar a eso *identidad* vendría mucho después. Es una añeja expresión remozada en los días de la revolución de mayo de 1968, a juzgar por la prueba –“muestra” más bien– que ofrece el estudio de la frecuencia con que se fue empleando en los títulos de los libros publicados en Occidente en el último

---

<sup>22</sup> Cit. KROEBER, Alfred Louis, y KLUCKHOHN, Clyde: *Culture: A critical review of concepts and definitions*, Nueva York, Vintage, 1952, pp. 37–38.

tercio del Novecientos<sup>23</sup>. El 68 tiene poco que ver —a mi juicio— con el pensamiento de Adelung y el de aquellos otros germanos de finales del siglo XVIII... salvo que descubramos en qué medida Nietzsche les fue deudor —claro es que ahormándolos por completo<sup>24</sup>— y en qué medida, luego, la relectura que, de Nietzsche, hizo Heidegger está detrás de la pregunta —heideggeriana justamente— “por qué es el ser y no, más bien, la nada”. Y Heidegger halló la explicación en la distinta inteligencia que requiere —según se siga el orden lógico o el orden ontológico— la afirmación de Parménides de que es lo mismo pensar y percibir<sup>25</sup>.

Si, en vez de seguir adelante, me preguntan si es que los suizos de 2009 habían leído a Heidegger o a Nietzsche o a los dos, tendré que aventurarme a suponer que —la abrumadora mayoría— no y se me agradecerá, seguramente, que deje aquí el asunto, siquiera sea en ese punto donde Heidegger comprendió lo que Nietzsche creyó atisbar: *es más bien el ser que la nada* porque sólo puedo pensar lo que es y —a lo sumo— el propio acto de ser de lo que es. Lo primero que (no) me sucede con la nada es que no me sucede siquiera como nada; no me “acontece”; no la percibo. Y es que no existe ni aun como aquello que no existe. La ciudad que existe y percibo —y la percibo como aquello que siempre he percibido— tiene cruces y campanarios y —a veces— campaneos, hubiera dicho un suizo del año 2009. El minarete y el almuédano me amenazan con su propia realidad, si me dejo al albur de percibirlos.

Ojos que no ven, corazón que no siente, hubiera dicho un hispano, sin acudir para ello a un referéndum. Mejor, si, además, los oídos no oyen.

---

<sup>23</sup> Pueden verse los datos que reuní, para una primera aproximación, en “Sobre el fondo epistemológico de la preocupación por la identidad en Latinoamérica”: *Tierra Firme* (Caracas), 103 (2010), del que también puede verse una primera redacción en Internet.

<sup>24</sup> Más bien en relación con lo que decimos a continuación sobre Heidegger, recuerden la crítica de Nietzsche que hizo DELEUZE, Giles, en *Différence et répétition*, París, Presses universitaires de France, 1968, 409 pp.

<sup>25</sup> Lo explica cabalmente ESPERÓN, Juan Pablo Emanuel, “Señales de la identidad en el pensamiento de M. Heidegger”, *Prometeica: Revista de filosofía y ciencias*, 1 (2010), 13 pp., y no es cosa de repetir lo que no soy capaz de mejorar y, además, está en Internet.