La "Paradójica" Relación entre Religión y Democracia Liberal en los Estados Unidos

PETER H. SCHUCK

Profesor Emérito de Derecho de la Cátedra "Simeon E. Baldwin", Universidad de Yale
Profesor Visitante, Facultad de Derecho de la Universidad de Nueva York

SELA 2011

La religión ha sido y continúa siendo una fuerte muralla de cultura liberal y democrática en los Estados Unidos. Esta beneficiosa relación no resulta ineludible, por el contrario: es contingente en tanto depende de la realidad histórica, social y política de una comunidad en particular. Que el fanatismo, la organización y la autoridad religiosa pueden amenazar los valores democráticos es algo demasiado evidente en la historia de numerosos países. Mi punto, por ende, no es que la religión y la democracia sean necesariamente compatibles, puesto a que enfáticamente no lo son. En cambio, sostengo que ciertas características que discutiré por separado de la sociedad estadounidense contemporánea y su derecho han contribuido a un esquema en el que la religión y la democracia liberal se refuerzan mutuamente y se hacen más fuertes. Asimismo, considero que tales características se encuentran tan arraigadas en la vida estadounidense que este esquema –relativamente escaso, fortuito, y de algún modo inexplicable (aún aceptando los análisis socio-científicos de variables cuantificables)[1]– probablemente se mantendrá en el tiempo.

Comienzo con tres "paradojas" aparentes relativas a la relación entre la religión y la política democrática en Estados Unidos (Parte I). La palabra

[1] Ver, por ejemplo, Kenneth D. Wald & Allinson Calhoun-Brown, *Religion and Politics in the United States*, 6ª edición, 2011.

"aparentes" y el temeroso entrecomillado de "paradojas" son empleados para sugerir, no muy sutilmente, que en el contexto estadounidense (en el que me centro exclusivamente) éstas no son paradojas en ningún modo. Se trata en cambio de los hechos sociales que se encuentran moldeados por el distintivo carácter de las instituciones, ideales y prácticas políticas y culturales estadounidenses.[2] El resto del artículo intenta resolver estas paradojas. La Parte II muestra cómo los grupos religiosos y los principios han jugado un role esencial y a veces pionero en prácticamente cada movimiento progresista –y en algunos reaccionarios también– de reforma social y política a lo largo de la historia estadounidense. En la Parte III, describo cinco características definitorias de la vida religiosa contemporánea en Estados unidos –diversidad, descentralización, fragmentación, individualismo y pragmatismo– que ayudan a explicar su compatibilidad con los valores democráticos liberales. La Parte IV discute el papel central que los grupos religiosos desempeñan en la ejecución de las políticas públicas estadounidenses, especialmente en cuanto a la prestación de servicios sociales esenciales y la integración de los inmigrantes. La Parte V expone brevemente las maneras complejas en que el derecho estadounidense, especialmente la Constitución, regula la relación entre religión y política. La discusión en dicha Parte V emplea una estilizada y obviamente simplificada dicotomía entre "separacionistas" y "adecuacionistas" para resaltar los argumentos que dichas posiciones típicamente tienden a esgrimir en torno a algunas cuestiones legales y políticas que usualmente tienen lugar en relación con este tema.

I. Tres Paradojas relativas a la Religión y la Política Democrática en los Estados Unidos

Una Sociedad Post-moderna, y aún así Profundamente Religiosa

[2] Para un análisis detallado de estas instituciones y prácticas, ver Peter H. Schuck & James Q. Wilson (eds.), *Understanding America: The Anatomy of an Exceptional Nation*, Public Affairs: 2008.

Estados Unidos es probablemente la sociedad más avanzada tecnológicamente de la tierra, ostentando niveles inigualados de educación universitaria, racionalidad económica e investigación científica. En casi todos lo demás países, tales condiciones son conducentes a valores seculares y el debilitamiento de las creencias e instituciones religiosas. Sin embargo, en los Estados Unidos ha tenido lugar lo opuesto: una revitalización de su vida religiosa. A no dudarlo, Estados Unidos tiene muchos secularistas, ateos y agnósticos, pero un porcentaje mucho más alto de su gente concurre a servicios religiosos en comparación con Europa (con excepción de Irlanda y Polonia). Algunos académicos creen que el bache es menor, aduciendo que son menos los estadounidenses que en realidad van a la iglesia que aquellos que les dicen a los encuestadores que lo hacen. Pero ningún analista disputa el hecho que los estadounidenses se encuentran mucho más involucrados en la religión que los europeos.

En efecto, los extranjeros más notoriamente perceptivos han destacado este aspecto de la vida estadounidense. Alexis de Tocqueville: "La religión nunca interviene en el gobierno de la sociedad americana, pero debe ser considerada la primera de sus instituciones políticas". Para G.K. Chesterton, Estados Unidos era "una nación con el alma de una iglesia". Gunnar Myrdal la caracterizó como la "rama más moralista … de la Civilización Occidental". Tocqueville y Myrdal consideraban esto un halago; Chesterton no.[3]

Existe Separación entre Iglesia y Estado, y sin embargo la Religión se encuentra profundamente involucrada en la Política

La separación de la Iglesia y el Estado en los EE.UU., ordenada por su Constitución, es rigurosamente puesta en práctica como en cualquier lugar del mundo. A mismo tiempo, la religión juega, y siempre ha jugado, un rol muy importante y bastante explícito en la política estadounidense, como se muestra en la Parte III. Tomados en conjunto, estos dos hechos han generado muchas

[3] Las citas aparecen en James A. Morone, *Hellfire Nation: The Politics of Sin in American History*, 2003, p. 4.

controversias constitucionales, como ejemplifico en la Parte V, acerca de cómo el derecho puede y debe regular las condiciones bajo las cuales se desenvuelve la continua lucha entre religión y secularismo en los Estados Unidos.

La Religión, generalmente anti-democrática en el resto del mundo, respalda la democracia en los Estados Unidos. Y viceversa.

En casi todos los demás países, la religión ha sido temida como adversaria de la democracia, y dicho temor ha sido generalmente justificado. En efecto, los varios elementos anti-democráticos de la influencia religiosa –el clericalismo, los sectores de poder eclesiástico, deferencia del laico al religioso en cuestiones políticas, oscurantismo teológico y complicidad eclesiástica con regímenes autoritarios– han sido blanco de ataques por parte de revoluciones democráticas al menos desde la Revolución Francesa y hasta hoy mismo en gran parte de Latinoamérica y Europa. (Hasta hoy, no tenemos ejemplos de revoluciones liberales democráticas en Medio Oriente, aunque escribiendo en Abril de 2011, uno mantiene esperanzas –que probablemente serán desilusionadas– sobre aquellas en Egipto, Túnez, Libia y otros lugares.)

Aquí, como en muchos otros aspectos, Estados unidos es una excepción. Jon Meacham muestra que "la religión da forma a la vida de la nación sin estrangularla", a lo que correctamente llama la "buena noticia estadounidense": su evangelio.[4] En los EE.UU., la religión nunca ha amenazado seriamente a la democracia, aunque muchos estadounidenses han razonablemente temido que podría. De hecho, la religión ha criado a la democracia y lo opuesto es también cierto: las religiones en los Estados Unidos de hoy florecen en parte en razón de la política democrática. Ello no implica negar, sin embargo, que la relación entre ambas ha sido complicada en el pasado. En ciertas épocas, las mayorías democráticas (y pre-democráticas) han sido ferozmente hostiles, y hasta violentas, para con los católicos, los mormones y otras minorías religiosas. Tampoco niego que la relación conlleva potenciales riesgos para cada una. Como

[4] *American Gospel: God, The Founding Fathers, and the Making of a Nation*, 2007.

concluye un importante estudio sobre religión y política estadounidense luego de ponderar datos históricos y de las ciencias sociales: "la religión en la política no consiste en una fuerte invariable de bien ni en una influencia consistentemente perversa … la religión tiene la capacidad tanto de ennoblecer cuanto de corromper la vida política".[5]

Desde temprano en el período colonial, numerosos sabios comentadores han advertido que una pobremente manejada relación entre democracia y religión puede hacer peligrar la vitalidad e independencia de cada una de ellas.[6] Dicha poco auspiciosa advertencia persiste, correctamente, como un constante freno en los debates públicos acerca de la naturaleza de esta relación. Hasta hoy, no obstante, los riesgos no se han materializado en una manera duradera. Desde un punto de vista comparado, este equilibrio entre una vida religiosa palpitante y apasionada y la estabilidad de una democracia desordenada y torpe es un hecho saludable, casi milagroso, de la realidad de los Estados Unidos. Como habré de

---

[5] Wald & Calhoun-Brown, p. 345.

[6] Ver, por ejemplo, *Lee v. Waisman*, 505 U.S. 577, 609 (1992) (voto concurrente del Juez Blackmun): "Hemos creído que la libertad religiosa no puede existir en ausencia de un gobierno libre y democrático, y que un gobierno tal no puede durar cuando existe una fusión entre la religión y el régimen político. Hemos creído que la libertad religiosa no puede florecer en ausencia de una comunidad religiosa vibrante y que dicha comunidad no puede prosperar cuando se encuentra atada a lo secular. Y hemos creído que estos eran los principios fundantes detrás de la adopción de la cláusula de prohibición de establecimiento." (p. 608). "Madison advirtió que los funcionarios gubernamentales que emplearen la autoridad religiosa para perseguir fines seculares 'exceden la comisión de la que derivan su autoridad y son tiranos. El pueblo que se somete a ello es gobernado por leyes no adoptadas ni por ellos ni por una autoridad derivada de ellos, y son esclavos.'" (citando a James Madison, "Memorial and Remonstrance against Religious Assessments" (1785), publicado en S. Padover (ed.), *The Complete Madison*, 1953, p. 300); *Illinois ex rel. McCollum v. Board of Education*, 333 U.S. 203, 219 n. 8 (1948) (fallo escrito por el juez Frankfurter): "El objetivo manifiesto de los hombres que diseñaron las instituciones de este país, fue tener un Estado sin religión y una Iglesia sin política –es decir, quisieron manifestar que ninguna debería emplearse como motor para ningún propósito de la otra […]. Nuestros padres parecen haber sido perfectamente sinceros en su creencia acerca de que los feligreses serían más patrióticos y los ciudadanos del Estado más religiosos al mantener sus respetivas funciones enteramente separadas. Por dicha razón, construyeron un muro de completa y perfecta división entre las dos." (citando a Jeremiah S. Black, "Religious Liberty" (1856), p. 53, publicado en *Black, Essays and Speeches*, 1886, p. 51; Alexis De Tocqueville, *Democracy in America*, 1838, The Lawbook Exchange, Ltd.: 2003: "Las religiones, íntimamente unidas a los gobiernos de la tierra, han sido conocidas por ejercer una autoridad soberana derivada de la doble fuente del terror y de la fe; pero cuando una religión contrae una alianza de esta naturaleza, no dudo en afirmar que […] al obtener un poder al que no tiene derecho, arriesga esa autoridad que correctamente le corresponde."; y Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, 1993.

exponer, sin embargo, no se trata de un accidente.[7]

II. Inmigración, Reforma Social y Política

Los entusiastas Puritanos que fundaron la sociedad estadounidense no eran liberales ni defensores de la política democrática—a pesar de que algunas de sus prácticas, incluyendo el mismísimo Acuerdo del Mayflower, contenían el germen de dicha política. Pronto reducidos a una minoría incluso en la Colonia Plymouth, sus descendientes llevaron a cabo una constante y mayoritariamente fracasada lucha contra el secularismo, la indiferencia y una menguante concurrencia a la iglesia. La única doctrina que valoraban era la propia; o como el ministro decimonónico Herny Ward Beecher lo puso: "La ortodoxia es *mi* doxia y la heterodoxia es *tu* doxia, si *tu* doxia no es como *mi* doxia." A pesar de que ellos mismos eran disidentes anti-establishment, muchos colonos no rehuían de perseguir, expulsar y hasta matar a aquellos cuyo culto difería del de ellos; una intolerancia ampliamente practicada en otras colonias.

La inmigración, más que la tolerancia, fue causante de la diversidad religiosa en Norteamérica. Las colonias deseaban inmigrantes primariamente por el valor económico que significaban para las apenas asentadas comunidades de frontera repletas de mercaderes emprendedores y especuladores de la propiedad inmueble de las colonias. La tolerancia de las extrañas creencias y prácticas de otros cristianos, para no hablar de no-cristianos y no-creyentes, vinieron lentamente y, aún así, de manera incompleta. Los norteamericanos, que habían sido literalmente expulsados por las guerras del religión que habían masacrado y oscurecido a tantos de sus ancestros en Europa, gradualmente encontraron el camino de la aceptación de creencias heterodoxas y prácticas dispares del tipo de "vive y deja vivir" que marcan nuestra tradición

[7] Gran parte de lo que sigue está tomado de Peter H. Schuck, *Diversity in America: Keeping Government at a Safe Distance*, 2003, donde se incluyen extensas citas para las afirmaciones que realizo aquí. Por ello, este artículo incluye pocas notas al pie.

constitucional –y hoy nuestro *ethos* dominante. Las caídas dramáticas del anti-catolicismo y el anti-semitismo durante la segunda mitad del siglo XX fueron señales importantes de este cambio de actitud.[8]

En los Estados Unidos –siempre una nación de inmigración– la religión ha jugado un papel invaluable en la promoción de la asimilación de los inmigrantes. Historicamente, las identidades religiosas desarrolladas por las iglesias, sinagogas, mezquitas, y otras comunidades de culto a que los inmigrantes se incorporan al llegar han desempeñado roles importantes y frecuentemente decisivos en la orientación de los mismos hacia la sociedad civil estadounidense, facilitando su integración en ella, y eventualmente incorporándolos en la cultura política como ciudadanos. Los grupos religiosos proveen de recursos emocionales y espirituales que los recién llegados necesitan desesperadamente para resistir la experiencia desgarradora de desprenderse de lo familiar. Como en los siglos XIX y XX, estos grupos también constituyen enclaves comunales que pueden proveer a los inmigrantes del espacio esencial para respirar y los recursos y asociaciones de integración mundana que precisan para aprender inglés, acceder a los servicios sociales, conseguir un empleo y habilidades de relación social, consolidar a sus familias en Estados Unidos, y adaptar sus tradiciones lingüísticas, litúrgicas y étnicas a las costumbres de su nueva sociedad.

Además, este proceso de cambio es de ida y vuelta. Aún cuando la religión estadounidense altera a los inmigrantes, estos últimos alteran sus religiones, tanto en los EE.UU. cuanto en sus países de origen. Las condiciones sociales e ideológicas estadounidenses ayudaron a liberalizar a la Iglesia Católica, en sí un cambio de significancia histórica mundial. Similarmente, el Judaísmo fue "norteamericanizado" durante el siglo XX, y algo similar está ocurriendo actualmente con el Islam, el Hinduismo, el Budismo, y otras religiones mundiales.

[8] Si todavía se necesitase alguna prueba adicional del nuevo *ethos*, uno sólo necesita ver el discurso a la nación del ex-presidente Bush apenas dos días después de los ataques terroristas del 11 de Septiembre, alabando a los árabe-estadounidenses y el Islam al mismo tiempo que declaraba la guerra a sus violentos correligionarios; y a la elección de Barack Hussein Obama, de quien un número significante de estadounidenses persiste en creer que es musulmán (y nacido en el extranjero).

Sus diásporas hacia los Estados Unidos no sólo están transformando sus religiones aquí, sino también acelerando cambios religiosos en sus civilizaciones de origen. Por ejemplo, incontables iglesias locales y éticamente definidas que habían sido fundadas por inmigrantes durante el período de migraciones masivas previo a la Primera Guerra Mundial ayudó a facilitar el siempre áspero sendero de la asimilación.[9] Hoy, una proporción grande de nuevos sacerdotes católicos proviene de familias que vinieron a los EE.UU. desde Méjico, Vietnam y otros países típicamente católicos.

La acción política y el moralismo de inspiración religiosa han sido centrales en la mayoría de las causas públicas y reformas sociales más idealistas de la historia estadounidense, y ello sigue siendo así hoy.[10] La explosión de energía evangélica conocida como el Segundo Gran Despertar, que comenzara a principios de los 1800s y continuara a lo largo de la mayoría de dicho siglo, buscó educar al público a escala masiva acerca de la necesidad del renacimiento moral, el entusiasmo religioso y la construcción de la institución social. Sus muchas causas incluyeron la abolición de a esclavitud, la literatura bíblica, abstinencia alcohólica, la prohibición del trabajo infantil y otros abusos laborales, el control del vicio y el crimen, el progresismo y la reforma política urbana, la salud pública, la educación pública universal, el voto femenino, el apoyo financiero y la tutela moral para los indigentes y desequilibrados, el trabajo misionario aquí y en el mundo, y muchas otras. Más recientemente, grupos religiosos han potenciado los movimientos anti-bélico, anti-aborto y por los derechos civiles, así también como campañas por el control de las armas y la no expansión de los proyectos nucleares, protección medioambiental, derechos humanos internacionales, responsabilidad social empresaria, salvaguardas eutanásicas, la eliminación de la pena de muerte y la protección de los inmigrantes. Tal vez más egoístamente, son también notorios en las campañas por la libre elección de las escuelas y el voucher público para la financiación de escuelas privadas.

---

[9] Aunque la mayoría de estas adaptaciones de grupo religiosamente condicionadas tuviese éxito, muchas fallaron (al menos en términos seculares), particularmente entre las sectas más milenarias y socialistas.

[10] Ver, en general, Morone, supra nota _. **[?]**

Las religiones practicadas en los Estados Unidos poseen tres características importantes que han sido (y permanecen) particularmente conducentes hacia la formación y el mantenimiento de una cultura democrática, en especial en una sociedad como la nuestra, que es famosa por su competitividad e aislación en algunos aspectos, como en "Lonely Crowd" de David Reisman. En primer lugar, nuestras religiones son por naturaleza *comunales*. Cualquier religión es un conjunto de creencias y prácticas que, tal vez por definición, son compartidas por (y constitutivas de) una comunidad de fe que elabora instituciones diseñadas para perpetuar sus altamente particularistas formas de vida, muerte, memoria, aprendizaje, interpretación, crianza de infantes, relaciones familiares, culto, etc. Las comunidades religiosas requieren cosas distintas de cada uno de sus miembros y les prometen profundas recompensas y consuelo. Les proveen de una disciplina y una estructura de relaciones, expectativas, rutinas, reciprocidades y códigos morales.

En segundo lugar, las religiones estadounidenses tienden a ser altamente *inclusivas* en cuanto al reclutamiento de sus miembros, imponiendo pocas –si siquiera alguna– de las barreras que podrían excluir o alienar a sus reclutas en otros contextos o sociedades. En cambio, estas religiones usualmente ofrecen aceptación y al menos un amor imaginario a cualquiera que esté pronto a suscribir sus postulados. Para individuos cuya pobreza, aislación, criminalidad u otra conducta antisocial les haya excluido de cualquier vida espiritual y comunidad de significado, una conexión religiosa les puede ofrecer supervivencia en lo emocional, psicológico, espiritual y social: literalmente un regalo divino. Todavía más sorprendentemente, sus miembros pueden esperar encontrar este tipo de fraternidad con independencia del contenido específico de las creencias y prácticas de una religión (entre límites muy amplios). No provoca asombro, por tanto, que ministros de culto se hayan desempeñado, con variado nivel de éxito, en prisiones, hospitales, antros, centros de tratamiento para las adicciones y otros lugares donde los descastados se congregan. En particular, el éxito de las escuelas católicas en la educación de estudiantes que probablemente fracasarían en las escuelas seculares (donde deberían cursar de no existir aquellas) reflejan muchos de los mismos factores que acabo de

discutir, en particular la disciplina, la estructura, las claras expectativas, y un sentido abarcador de espíritu comunal, valores morales compartidos, seriedad pedagógica y misión social.

Tercero, como destaco más adelante, las religiones estadounidenses (incluso el catolicismo, a su manera) resultan en gran medida no-jerárquicas en su estructura y esquema de gobierno. Típicamente, son de naturaleza participativa, organizadas y financiadas localmente, auto-gobernadas y asamblearias, igualitarias, pragmáticas, flexibles dogmáticamente, internamente diversas, y experimentales; todas importantes virtudes liberales democráticas que tienden tanto a practicar cuanto a ejemplificar. Esto les equipa bien para participar en el "toma y da" a-normado de la política democrática.

III. Religión Estadounidense: Diversa, Descentralizada, Fragmentada, Individualista y Pragmática

Tradicionalmente, la mayoría de los creyentes han querido que los demás compartiesen su fe. Han percibido la diversidad religiosa como una realidad social problemática para manejar y, de ser necesario, suprimir (como en el caso de la guerra del gobierno federal con la poligamia mormona y por ende con la iglesia mormona en sí).[11] Lo que es decididamente no tradicional es considerar a la diversidad religiosa como una nota social positiva. En efecto, hasta tiempo reciente solo un puñado de visionarios sostenían estas ideas y varios de ellos no eran personas religiosas. En cambio, esta doctrina procedía en ellos principalmente de preocupaciones de índole práctica: esperaban que la sociedad civil, al albergar varias creencias rivales, podría neutralizar y domesticar sus propensiones peligrosas. Motivos para la protección de la diversidad religiosa con fundamento en la pacificación han existido por mucho tiempo, aunque vale la pena recordar que la Suprema Corte no protegió a una minoría religiosa bajo la

[11] *Late Corporation of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints v. United States*, 136 U.S. 1 (1890).

cláusula de libre ejercicio hasta los años '40.

Históricamente, Steven Smith destaca que "el fermento que causara que la diversidad religiosa germinara –y que es en gran parte responsable de la situación de libertad religiosa de que disfrutamos hoy– fue un producto del pluralismo: le debió poco y nada al control judicial de constitucionalidad o a la elaboración y puesta en fuerza de algún 'principio constitucional de libertad religiosa'". Ante este pluralismo religioso, el gobierno ha sido empujado, tanto por las cláusulas religiosas de la Constitución cuanto por la realidad de la política democrática liberal, a perseguir una política de neutralidad entre religiones y entre la religión y la no- (o anti-) religión. Pero definir la neutralidad como si decidiera casos difíciles sin apelar a un valor no-neutral es al final inevitable, sea cual fuere el nombre que para ese discutido valor hayan optado aquellos que pretenden universalizarlo.

Los agrupamientos religiosos siempre han sido diversos en los Estados Unidos, y la inmigración ha magnificado esta diversidad. Las prácticas religiosas norteamericanas nativas eran diversas antes de que los europeos llegasen y aún persisten con ese carácter. Los colonos europeos trajeron consigo tradiciones culturales, lingüísticas y confesionales bastante dispares, y las iglesias que crearon en América eran étnicamente parroquiales en estos sentidos. Por ejemplo, los inmigrantes católicos de Francia, Italia, Baviera, Puerto Rico y Suramérica prefirieron neutralmente participar del culto con correligionarios del viejo continente, aunque utilizaran la liturgia en Latín hasta después del Concilio Vaticano II. Estas tradiciones religiosas importadas han llegado a una masa crítica en los EE.UU. que hoy por hoy resulta más fácilmente sustentable que nunca antes, a pesar de que el proceso de asimilación pueda borrar algunos de sus distintivos étnicos. La globalización, como destaca Diana Eck, "le permite a un inmigrante de la India leer el *Times of India* cada mañana por internet, estar suscripto a noticias de la India por antena satelital, traer artesanos desde la India rural para trabajar en templos Hindúes en las zonas suburbanas de los Estados Unidos, y volver a casa para una boda familiar".

Pero el encuentro entre diversas religiones y la cultura democrática

estadounidense no siempre resulta mutuamente enriquecedor, ni promueve ideales liberales. Podría argumentarse que Estados Unidos absorbe a todas las religiones mediante su asimilación a una cultura democrática que requiere fidelidad al individualismo, igualdad formal, moralidad común y otras ortodoxias liberales. El respeto por la diversidad religiosa, desde esta perspectiva, protege solamente aquellas prácticas y creencias que resultan ampliamente compatibles con estas ortodoxias, mas no se extiende a aquellas exóticas como la poligamia, el uso sacramental del peyote o la negación de atención médica a los niños –para nombrar algunas de las prácticas cuya restricción ha sido permitida por la Corte Suprema. Resulta, en este sentido, una diversidad domesticada, desnaturalizada, de compromiso, que resulta confinada a lo que no representa genuinamente una amenaza para la mayoría.

La diversidad religiosa estadounidense también refleja el feroz y sensible espíritu de su protestantismo, un espíritu refinado a lo largo de casi cuatro siglos de lucha sectaria, y así también por las distintivas divisiones raciales, étnicas, regionales y de clase de la sociedad estadounidense. Esta historia ha precipitado un vasto número de sectas y denominaciones. Dicho patrón heterodoxo era ya aparente en el siglo XVII, con la emigración de los Hugonotes, Cuáqueros, Menonitas y otros grupos disidentes hacia las colonias americanas. Tampoco puede decirse que esta fragmentación esté disminuyendo. Durante el siglo XX, el movimiento pentecostal produjo más de 300 denominaciones distintas, y una facción disidente significativa ha surgido recientemente en el seno de la Convención Bautista del Sur, por lejos el grupo protestante más importante.

Otra dimensión de la diversidad religiosa en Estados Unidos es la geográfica. Como explican Mark Silk y Andrew Walsh, "hay zonas católicas y cinturones bíblicos evangélicos, un reino luterano y una asamblea mormona, concentraciones metropolitanas de judíos y musulmanes, y (en una dimensión diferente) partes del país donde la afiliación religiosa de cualquier tipo es muy alta y partes donde se encuentra bastante por debajo de lo normal".[12] Este hecho es particularmente importante para el tema del presente artículo porque las

[12] Silk & Walsh, *One Nation, Divisible: How Regional Religious Differences Shape American Politics*, 2008, p. ix.

diferencias geográficas marcadas, inclusive las religiosas, influyen notoriamente en la política nacional y regional.

James Madison presentó en su Federalista Nº 51 la tal vez más poderosa defensa del rol de la diversidad religiosa para el mantenimiento de la entidad política liberal. Su defensa es notable no sólo por su prominencia en la construcción constitucional, sino también por su perspectiva instrumental sobre la diversidad religiosa. Madison conectó la diversidad religiosa con la diversidad de intereses sociales más generalmente, lo que pensó aseguraría la libertad y la justicia tanto en el gobierno cuanto en la sociedad civil: "Bajo un gobierno libre, la seguridad de los derechos civiles debe ser la misma que la de los derechos religiosos. Consiste, por un lado, en la multiplicidad de intereses, y por el otro, en la multiplicidad de sectas. El grado de seguridad en ambos casos dependerá del número de intereses y de sectas…" Así como una pluralidad de partidos e intereses seculares rivales obstruirían la tiranía mayoritaria al presentarse en conflicto, también una "pluralidad de sectas dispersas por el territorio del [país], aseguraría a los Consejos nacionales de cualquier peligro proveniente de dicha fuente".

Una profundización de la diversificación y fragmentación existentes parece probable desde que en medio de una cultura de masas secularizante las fuerzas de la competencia transforman la naturaleza, funciones y relaciones de los grupos religiosos. Treinta y cinco años atrás, Peter Berger las describió como "agencias de marketing" trabajando en un "sistema de libre competencia muy similar al capitalismo de laissez-faire", uno en que "los contenidos religiosos se tornan sujetos de 'moda'". Del lado de la oferta, las distintas denominaciones religiosas buscan nichos o "identidades de marca" más distintivas con las que mantener y atraer miembros. Del lado de la demanda, individuos en lo que Wade Clark Roof llama la "questing culture" persiguen una asombrosa variedad de mezclas personalizadas de meditación, terapia, consejo, auto-ayuda, modificación de comportamiento, compañerismo y una búsqueda por la "espiritualidad sin religión". El poder de este impulso competitivo e individualizador ayuda a explicar por qué tan poco ha derivado de esfuerzos ecuménicos formales entre iglesias estadounidenses, la mayoría de los cuales

han involucrado la restauración de los vínculos rotos un siglo antes por la Guerra Civil.

Estas fuerzas centrífugas se extienden mucho más allá del protestantismo. El judaísmo estadounidense, por ejemplo, hace mucho que se ha dividido en cuatro corrientes principales, mientras que una quinta, "judaísmo humanista", se halla en búsqueda de reconocimiento. Como sugiere este ejemplo, la fragmentación no se encuentra en modo alguno confinada a grupos liberales, de orientación congregacionista y descentralizados, sino que también se extiende a las más jerárquicas iglesias cristianas Católica y Ortodoxa y especialmente a las sectas Evangélica y Pentecostal, que son las de más rápido crecimiento en los EE.UU. y se encuentran en veloz expansión en el exterior. En efecto, las ampliaciones más importantes en el sector evangélico han tenido lugar en grupos no-denominacionales, los que se han triplicado como un porcentaje del total desde 1965. La fragmentación de las religiones estadounidenses se enfatiza todavía más cuando se tiene en cuenta que una vez identificadas algunas pocas denominaciones extensas –católicos (22%), bautistas (18%) y metodistas (9%)– ningún grupo religioso excede del 5% de la población.

Aún dentro de la más jerárquica de las religiones estadounidenses abundan las perspectivas diversas. La Iglesia Católica de hoy ha sido descripta, tal vez hiperbólicamente, como "una federación de cuasi-denominaciones internamente divididas […]. [G]ente que se identifica como católica resulta más liberal en cuestiones de moral sexual que los protestantes como un todo. Las tasas de natalidad y las opiniones sobre el aborto resultan casi idénticas. Como el protestantismo, la Iglesia Católica estadounidense de hoy parece tratarse de varias denominaciones unidas ligeramente". Una encuesta de 1996 encontró una división casi por partes iguales entre católicos "tradicionales" y "progresistas" en cuestiones básicas de fe, y lo mismo es cierto dentro de otros grupos supuestamente conservadores:

> Por ejemplo, […] un tercio de evangélicos comprometidos y el 41% de católicos comprometidos creen que la posibilidad de abortar legalmente debe estar a disposición de las mujeres en al menos algunas

circunstancias además de la violación, el incesto o para salvar la vida de la madre, y bastante más de la mitad de estos dos grupos apoyan la distribución de información sobre anticoncepción en las escuelas públicas. Treinta y tres porciento de los evangélicos comprometidos –y un porcentaje casi tan alto en los mormones– creen que la regulación gubernamental resulta necesaria para el bien público, y el 28 porciento de ambos grupos piensa que el gobierno federal hace un trabajo mejor de lo que generalmente se le reconoce. Similarmente, cerca de un cuarto de afroamericanos protestantes comprometidos creen que el gobierno no puede ayudar más a los necesitados, y casi un tercio cree que los afroamericanos son en gran parte responsables de sus propias circunstancias socioeconómicas.

Adicionalmente, las prácticas e ideas religiosas dentro de la mayoría de los grupos en los Estados Unidos resultan más heterogéneas en lo litúrgico, doctrinario, organizacional, demográfico y en su distribución geográfica que en los mismos grupos en el resto de mundo; y esta diversificación de encuentra en proceso de aceleración. Por cada iglesia que se amalgama con otras hoy, muchas más nacen o se separan de sus congregaciones madre. Un estimado de 1600 religiones y denominaciones existe en los EE.UU.: una realidad totalmente distinta del "país de tres religiones" que proclamara Will Helberg en los años '50. Cerca de la mitad de las mismas fueron iniciadas después de 1965. En efecto, como destaca Richard Ostling, cada una de dos docenas de denominaciones tiene hoy tantas congregaciones como la totalidad de religiones en los Estados Unidos en 1776. Aquí, como en cada aspecto de la vida estadounidense, las fuerzas de la tecnología y el mercado han jugado su rol en la producción de diversas formas de culto: tele-iglesias, mega-iglesias y enseñanzas pastorales por internet.

Reflejando tendencias internacionales, las principales denominaciones protestantes –predominantemente blancas, relativamente ricas, ecuménicas, afiliadas con el liberal Consejo Nacional de Iglesias, y líderes en educación universitaria y seminarista– han declinado marcadamente desde los años '60. Algunas denominaciones y religiones han perdido más que otras. El catolicismo se encuentra sosteniéndose a si mismo demográficamente con la ayuda de la

inmigración: alrededor del 3% de sus seminaristas son vietnameses. Al mismo tiempo, las participaciones de sectas fundamentalistas, evangélicas, pentecostales y carismáticas han crecido llamativamente: los mormones se han duplicado, la Asamblea de Dios más que triplicado, y la Iglesia de Dios en Cristo ha aumentado su feligresía en casi nueve veces. El Cristianismo de Éxtasis ha resurgido. Estos notorios cambios demográficos e ideológicos dentro del protestantismo, como habremos de ver, tienen efectos extensivos hacia el balance entre valores seculares y religiosos en la política estadounidense contemporánea.

El cristianismo todavía domina absolutamente en la afiliación religiosa estadounidense. En 2001, el 82% de los encuestados se describían a sí mismos como cristianos. Aunque esta cifra bajó del 89% de participación en 1947, hoy representa a 100 millones más de adherentes. En efecto, más cristianos viven en los EE.UU. que en ninguna otra nación del mundo, y virtualmente cada condado del país es predominantemente cristiano. Aún así, las religiones no judeo-cristianas han crecido rápidamente. La mayoría de las diversas tradiciones hindúes del mundo son practicadas en los EE.UU., como el Sikhismo, Jainismo y otras derivaciones del hinduismo. Pronto habrá más musulmanes en los EE.UU. que los pequeños países árabes. Como ocurre con el hinduismo, todas las ramas del culto islámico pueden ser encontradas aquí. Un estimado de cuatro millones de budistas practicantes viven en los EE.UU., representando todo el rango de tradiciones budistas asiáticas y muchas nacidas en América. La Federación de Zoroastrianos en América del Norte ha fundado varios templos zoroastrianos aquí, y más bahaíes viven en EE.UU. que en Irán. Hasta las religiones paganas parecen florecer en EE.UU.: la Red Educativa Pagana estima 600.000 practicantes.

Pero aún esta variación denominacional no hace justicia a la dimensión de la diversidad religiosa en los Estados Unidos. Energía de culto, innovación litúrgica, y hasta autoridad gobernante han gravitado constantemente desde las organizaciones nacionales hacia sus unidades regionales o locales – una delegación que en Estados Unidos las organizaciones religiosas comparten con las seculares. Hasta los jesuitas, los más disciplinados, jerárquicos y ortodoxos de

los grupos católicos, se han visto influenciados por estas condiciones fragmentarias e individualizadoras de la moderna vida religiosa estadounidense. Hasta cierto punto, la descentralización por parte de las más altamente centralizadas autoridades religiosas descansa en consideraciones de tipo práctico, estructural e ideológico. La diócesis episcopal de Nueva York, por ejemplo, desarrolla su culto dominical en 14 lenguajes; los católicos en sí provienen de 23 países de origen y cada vez un mayor número de los mismos son hablantes de español o idiomas asiáticos.

Otra fuerza de diversificación es la tradicional personalización que efectúan los estadounidenses de sus prácticas religiosas, ya sea que se trate de miembros de denominaciones organizadas o no. Ninguna otra sociedad del mundo ha experimentado esta vasta proliferación de sectas normalmente escindidas de religiones principales, y "nuevas religiones" o cultos usualmente en torno a líderes carismáticos. En su estudio sobre las sub-urbanizaciones de clase media, Alan Wolfe encontró que "esta fuerte corriente de individualismo [...] ayuda a explicar por qué, a pesar de ser muy religiosos, los estadounidenses desconfían de la religión altamente organizada: en 1990, apenas el 23 porciento de la población estadounidense expresaba un alto grado de confianza en las instituciones religiosas [...] los estadounidenses se sienten más confortables viviendo al lado de negros que junto a sectarios religiosos". Ni siquiera el sectarianismo tradicional puede satisfacer este individualismo religioso radical que Wolfe encuentra distintivamente privatista, voluntarista, no-dogmático, y separado de la religión organizada.

En efecto, algunos sociólogos han argumentado que todas las religiones en Estados Unidos, incluido el catolicismo y otras con organizaciones fuertes y jerárquicas, se transforman de facto en congregacionistas en forma y práctica. Todavía más allá en el proceso de fragmentación congregacionista se encuentra el aparente aumento en el número de "iglesias hogareñas", donde una sola familia –a veces acompañada de otras pocas– constituye su propia congregación y liturgia. Los destinos finales de este individualismo implacable, pareciera ser, es el vagar narcisista espiritual de los individuos (no las familias) que habitan la creciente cultura de búsqueda discutida más arriba.

Este descontento crónico con las instituciones religiosas ostenta una semejanza asombrosa con los impulsos populistas, anti-jerárquicos, solitarios y competitivos que los estadounidenses exhiben en otras esferas. Su desconfianza hacia las religiones principales probablemente proviene de muchas de las mismas causas sociales, psicológicas e ideológicas que su suspicacia respecto de grandes corporaciones, partidos políticos, expertos profesionales y el gobierno. Esto puede ayudar a explicar un hecho asombroso: los estadounidenses profesan convicciones religiosas fuertes pero parecen conocer muy poco acerca de ideas y hechos religiosos básicos. Un total del 96% de ellos dicen creer en Dios –casi lo mismo que cincuenta años atrás–, con un 90% que cree en el paraíso, un 65% en el diablo, y un 75% en ángeles que influyen en asuntos humanos. En 1996, temas de índole religiosa representaban el 16% de toda la programación televisiva en EE.UU. y aparecían en 257 canales, un alza respecto del 1% y los nueve canales que los cubrían en 1974. Las ventas de "productos en honor a Cristo" se había cuadruplicado para llegar a los $4.000 millones desde 1980. En 2001, el 25% de los usuarios adultos de internet, aproximadamente 28 millones de personas, se habían conectado a la red para encontrar material religioso y espiritual, un número superior al que había visitado sitios de apuestas, participado de subastas o compraventas de acciones por internet, y un pronunciado incremento en dicha cifra desde 2000.

Dados el entusiasmo y la participación de los estadounidenses, su ignorancia teológica es todavía más destacable. Aunque el 93% de los hogares tiene al menos una biblia y un tercio de ellos dice leerla al menos una vez a la semana, el 54% no puede responder el nombre de los autores de los evangelios, el 63% no sabe lo que es un evangelio, el 58% no puede referir a cinco de los diez mandamientos, y el 10% cree que Juana de Arco era la esposa de Noé! En efecto, una encuesta reciente encontró que un desconcertante número de Cristianos Renacidos cuyas ideas parecieran directamente contradecir la biblia.

Aunque algunos ven esta religiosidad, especialmente el crecimiento en feligresía evangélica, como prueba de otro "gran despertar", los datos sugieren otra cosa. Las denominaciones principales, ahora bastante liberales teológicamente, están perdiendo sus miembros a manos de la indiferencia o de

grupos más conservadores que se escinden. El secularismo continúa en alza, principalmente entre las influyentes elites universitaria y periodística. La participación de aquellos que se auto-describen como ateos, agnósticos, o "sin preferencias" se ha casi duplicado desde 1965 y una minoría grande y creciente de estadounidenses se consideran a sí mismos "espirituales" en vez de religiosos. Aún entre los religiosos, durante este período se registra una caída significativa en creencias, prácticas y compromisos de tipo religioso tradicional. Por ejemplo, encuestas de Gallup indican que en 1993 solo un 46% de los católicos en los EE.UU. decían asistir regularmente a misa, una caída desde el 74% en 1958. Al mismo tiempo, sin embargo, varias creencias religiosas parecen haberse intensificado. Hoy, algunos analistas entienden que la gran división cultural de Estados Unidos no se encuentra entre diferentes religiones sino entre creyentes y no creyentes.

Es incierto si todo esto resulta de una paradoja, puede explicarse mediante un fenómeno más profundo, o es el producto de técnicas de encuestar o de una hipocresía absoluta. Lo que resulta claro es que los estadounidenses profesan respeto por la diversidad religiosa que los rodea, y que tal diversidad parece promover concurrencia a la iglesia y compromiso religioso. Tal vez dicho pluralismo religioso constituye un signo social de la existencia de un robusto patrón de creencia, uno que confiere estatus sin importar de cuál creencia se trate. Alternativamente, esta diversidad puede disparar una dinámica económica más directa en la que iglesias y sectas compitan por feligreses enfatizando sus diferencias –sus distintivas "identidades de marca"– en contraste con las similitudes que los movimientos ecuménicos suelen enfatizar.

IV. Grupos Religiosos, el Estado Administrativo Estadounidense y la Asimilación de los Inmigrantes

Servicios sociales. Las iglesias y otras "organizaciones basadas en la fe" (OBF) han proveído un amplio espectro de servicios sociales desde que las comunidades

religiosas existen en Estados Unidos. Hoy, el volumen y la variedad de estos servicios es impresionante. Un estudio reciente en base a una muestra de las aproximadamente 300.00 congregaciones del país arrojó que el 91% de las mismas prestaban algún tipo de servicios sociales y que la mayoría ofrecían cinco o más. Cada congregación donaba un promedio del equivalente a 148 horas-hombre por mes, el trabajo equivalente a $140.000 al año. Otro estudio, sin embargo, encontró que menos del 10% de estos programas, concentrado en las iglesias de mayor tamaño, afronta los problemas recurrentes de la pobreza como abuso de drogas, asistencia médica, violencia doméstica y falta de capacitación laboral, entretanto que las iglesias más pequeñas se concentran en comedores solidarios y otros programas de emergencia de corto plazo. "El trabajo social duro sólo puede ser hecho por grandes congregaciones", de acuerdo con el comentador de uno de estas investigaciones, "y las mismas se encuentran haciendo bastante". Las OBF también varían enormemente en la intensidad con la que transmiten su fe en los servicios sociales que prestan.

Los gobiernos han apoyado los esfuerzos comunales de las OBF desde los primeros tiempos de Estados Unidos. Por ejemplo, la colonia de Massachusetts recolectó fondos para el la Universidad de Harvard, el Congreso nacional envió ministros congregacionales a hacer proselitismo entre los cheroqui, y los gobiernos estaduales y locales financiaron escuelas religiosas a lo largo de la mayor parte del siglo XIX, lo que sólo se detuvo cuando las escuelas de inmigrantes católicos demandaron su justa parte de dichos fondos para sus propias enseñanzas sectarias. Los gobiernos financiaron la prestación de un amplio rango de servicios para la infancia, el cuidado de los enfermos y desposeídos, la educación y el entrenamiento en oficios de americanos nativos y trabajadores de escasa capacitación, asistencia a refugiados de guerra, y programas comunitarios para aquellos con discapacidades físicas y mentales, ancianos, gente sin hogar, hambrientos, y otras personas necesitadas por parte de agencias religiosas privadas. Una abarcadora encuesta de 1993 sobre organizaciones sin fines de lucro sugiere que dos tercios de las donaciones voluntarias caritativas fue hacia entidades con base religiosa, un tercio del total de los proveedores de asistencia infantil eran organizaciones eclesiásticas, la

arquidiócesis católica neoyorquina obtuvo el 75% de su presupuesto de $1.750 millones del gobierno (la mayoría en forma de pagos efectuados por los programas federales Medicare y Medicaid a agencias católicas de salud), y las organizaciones judías recibieron aproximadamente la misma porción de fuentes gubernamentales. Un 63% de las agencias de bienestar para la infancia reciben al menos un 20% de sus presupuestos de fondos públicos.

Durante los años '80 y '90 crecieron las presiones políticas para incrementar el financiamiento por parte del gobierno federal de los programas de servicio social de las OBF. Estas presiones provinieron no sólo de grupos eclesiásticos que esperaban utilizar esos fondos para expandir estos programas, sino también de políticos de toda extracción ideológica que buscaban identificarse con valores religiosos, el palpitante movimiento evangélico en expansión y los muchos votantes religiosos indecisos que habían apoyado tanto a Jimmy Carter cuanto a Ronald Reagan. El presidente Clinton ganó la elección de 1992 con el apoyo de muchas personas del movimiento evangélico que habían votado por Reagan y sumó la adhesión de conservadores religiosos en muchos asuntos domésticos e internacionales (y de hecho los movilizó). En 1996 Clinton promulgó una ley con provisiones sobre "elección caritativa" (Charitable Choice) que alentaban a los estados a utilizar las OBF para ayudar a los necesitados a pasar "de la asistencia social al trabajo" bajo programas de acción social y contra la pobreza financiados por el gobierno federal. La nueva ley hacía a las OBF elegibles para recibir varias formas de financiamiento gubernamental en pie de igualdad con otros proveedores privados, y protegía "el carácter y la integridad religiosa" de las mismas al mismo tiempo que les impedía desarrollar proselitismo, enseñanzas religiosas o coaccionar a los beneficiarios a participar de prácticas religiosas. La Elección Caritativa fue en gran parte una iniciativa conservadora en el Congreso y muchos liberales su opusieron o la ignoraron. Sin embargo, su atractivo político se tornó tan obvio que Al Gore suscribió la propuesta de George W. Bush en la campaña para la elección presidencial de 2000, aunque no con todos los detalles. Este apoyo proveniente de los liberales podría no ser tan sorprendente. Un año antes, el sociólogo Mark Chaves había predicho que resultaba mucho menos probable que participasen del programa

congregaciones políticamente conservadoras que congregaciones liberales o moderadas, especialmente aquellas predominantemente afroamericanas con fuerte tradición de servicios sociales a los pobres y generalmente apoyo al gasto público. Esta predicción parece haberse confirmado.

Nadie puede dudar seriamente de que las OBF deberían recibir fondos públicos para realizar trabajo público secular. Los EE.UU. tomaron este camino sabiamente tiempo atrás. En efecto, a medida que pasa el tiempo los servicios de OBF se vuelven más y más indispensables para nuestro bienestar social. Las verdaderas preguntas son sobre los términos en los que las OBF deberían recibir apoyo gubernamental, sobre si el derecho puede especificar esas condiciones y controlarlas efectivamente, y sobre si en virtud de las mismas estas organizaciones estarían preparadas para participar.

Varias de esas condiciones parecen suficientemente claras, aunque problemas de interpretación e implementación son inevitables. Primero, el servicio debe ser secular en sentido de perseguir un propósito predominantemente no-religioso (servir a los desaventajados). Frecuentemente, sin embargo, este propósito secular coincide con uno de tipo religioso (hacer el trabajo de Dios en la tierra), una situación que no debería sin más descalificar a la OBF. Segundo, la participación de los beneficiarios debe ser voluntaria y no objeto de coacción. Esto significa que, para el caso de los adultos, la OBF debe manifestar claramente su orientación religiosa antes de hacer efectivo el servicio. El gobierno debe proveer a los beneficiarios de alternativas seculares siempre que fuese posible; en caso de que ninguna estuviese disponible, el gobierno debe diseñar otras formas para asegurar la voluntariedad. Los niños que resulten beneficiarios de las OBF deben recurrir a la elección paternal de manera de asegurar sus intereses autónomos. De no haber ningún padre competente, el vacío debe ser llenado por un tutor legal. La protección de los niños de los excesos, abusos o negligencia de las OBF representa un desafío importante; en efecto, aún los fiduciarios infantiles legales a veces abusan de su confianza. La comparación que resulta relevante, sin embargo, es con agencias públicas y otras alternativas seculares cuya performance en este respecto puede no ser superior, y muy probablemente resulta peor.

Tercero, las OBF deben tener iguales oportunidades de competir por fondos de servicios sociales bajo criterios preestablecidos y objetivos que no favorezcan ni desfavorezcan a la religión. Para hacer que esta competencia resulte más significativa y apunte a la satisfacción de los intereses de los beneficiarios, el gobierno debe asignar estos fondos no a los proveedores de servicios sino a los propios beneficiarios, junto con información sobre los proveedores, para que los gasten en los servicios que prefieran por parte de proveedores elegibles dentro del programa. Cuando la condición de un beneficiario impide este tipo de autonomía, un tutor legal o una agencia de protección deben decidir en su lugar. Cuarto, si estos límites son respetados, la ley no debe prohibir servicios de OBF que mencionen a Dios, muestren símbolos religiosos (como una cruz, la medialuna, o una sotana), o incluyan otros elementos religiosos. Tano el sentido común cuanto casos anecdóticos sugieren que una apelación a lo religioso a veces incrementa la efectividad del ministerio carcelario, los trabajadores de la juventud y otros programas. Las prohibiciones lisas y llanas son difíciles de controlar: se requiere de distinciones fácticas que el gobierno está mal equipado para realizar y que lo entremezclan con la religión en maneras no deseables, quizás hasta inconstitucionales. Por la misma razón, y consistentemente con la exención de la Ley de Derechos Civiles discutida antes, una OBF debería poder preferir empleados correligionarios cuando esta afinidad promueve su misión, pero debería hacer pública tal decisión.

Un tema más complicado es el del proselitismo. Como cuestión legal, no deben utilizare fondos públicos para el financiamiento de los esfuerzos de las OBF para el reclutamiento de nuevos miembros. La dificultad es que la utilización de consignas religiosas en aras a inducir un determinado comportamiento moral es prácticamente equivalente al reclutamiento. Una ley que solamente permita a las OBF exhortar a sus beneficiarios a abstenerse de ciertas depravaciones como la pederastia únicamente mediante la calificación de tal conducta como “anti-social” en vez de “pecaminosa” o “contraria a la voluntad de Dios” tendría poco sentido. Y como la aplicación de tal criterio dependería del fraseo exacto y la intención del comunicador, sería aún más difícil de controlar y todavía más enredado que la prohibición de desplegar símbolos religiosos. En

efecto, no resulta claro si la Constitución permitiría al gobierno distribuir fondos con base en criterios seculares para luego prohibir la utilización de los mismos en la adquisición de servicios de proveedores que tuviesen un discurso en torno a la voluntad de Dios. Tal vez lo mejor que la legislación puede hacer en estos casos es (1) prohibir la utilización de fondos públicos en acciones de proselitismo, entendido como el esfuerzo de reclutamiento que excede lo que resulta necesario para proveer del servicio secular efectivamente; (2) monitorear el cumplimiento por parte de las OBF, tal vez mediante agentes encubiertos; y (3) concentrar el control en este tipo de excesos más que en, por decir, una invitación por un voluntario para que algunos beneficiarios acudan a una reunión en el subsuelo de una iglesia, o su mención de las bendiciones divinas. Esta solución, seguramente, no es simple ni completamente satisfactoria. La regla (1) es bastante ambigua (¿cuánta mención de Dios es "necesaria" y cuando constituiría un caso de "reclutamiento"?), lo que hace que las reglas (2) y (3) sean indeterminadas. Pero afirmativamente consigue un equilibrio entre dos objetivos importantes aunque contrapuestos: sacar provecho del inmenso valor social de los servicios que proveen las OBF en una sociedad de inclinación espiritual y religiosamente diversa en la que lo sacro y lo secular frecuentemente convergen, y mantener a la religión y al gobierno en sus respectivas esferas.

La asimilación de Inmigrantes. Si puede decirse que los inmigrantes a los EE.UU. se han integrado a la vida estadounidense relativamente bien frente a las experiencias de sus colegas en otras sociedades receptoras, gran parte del mérito les corresponde a los grupos religiosos que les han reclutado activamente y han ayudado a su establecimiento y asimilación. Esto no implica negar la lamentable historia de profunda hostilidad a los inmigrantes en general o, más comúnmente, a aquellos inmigrantes asociados con aquellos credos cuyos adherentes eran objeto de ensañamiento por parte de muchos estadounidenses, especialmente el catolicismo y el judaísmo.[13] Hoy por hoy, sin embargo, tal prejuicio contra dichas religiones prácticamente ha desaparecido y se encuentra confinado a

[13] El clásico estudio sociológico del tradicional prejuicio en contra de católicos y judíos es Will Helberg, *Protestant-Catholic-Jew*, 1955.

extremistas marginales de poca o nula significancia política como los cabezas rapadas neonazis y el Ku Klux Klan.[14] La hostilidad de parte de estadounidenses hacia inmigrantes en sí –el nativismo y la xenofobia– se encuentra a bajos niveles, aunque la oposición a la inmigración ilegal es muy alta.[15]

En efecto, los grupos religiosos en los EE.UU. ven a los inmigrantes de sus credos como correligionarios actuales o en potencia, que pueden contribuir a sus congregaciones con nuevos miembros, entusiasmo y hasta liderazgo, como ocurre con los católicos de Latinoamérica, Vietnam, Filipinas, Korea y otros países de origen que han ralentizado la pronunciada caída y el rápido envejecimiento del clero estadounidense.[16] Las organizaciones religiosas también desempeñan un papel importante en la selección y reubicación de fugitivos en los Estados Unidos, trabajando en coordinación y con el financiamiento de los gobiernos federal y estatales para la provisión de estipendios de manutención, servicios de salud, bienestar infantil, programas de educación y alfabetismo, capacitación laboral, asistencia para la naturalización, y muchos otros servicios sociales necesarios para ayudar a los arribados a adaptarse a las demandas de la vida estadounidense. Como he destacado anteriormente, estos grupos compiten intensamente unos con otros por membresía y fondos, empleando las mismas habilidades de mercadeo por las que las empresas y organizaciones sin fines de lucro estadounidenses son conocidas (y criticadas). Los inmigrantes son una de sus audiencias-objetivo.

V. Le Religión y la Constitución

[14] Algunos grupos de defensa como la Anti-Defamation League (ADL) (para los judíos) y la Conferencia Episcopal de EE.UU. (para los católicos) se encuentran atentos a indicios más sutiles de dichos prejuicios. Por ejemplo, la ADL considera a la feroz hostilidad hacia Israel en muchos campus universitarios como prueba de antisemitismo disfrazado. Ver, por ejemplo, Kenneth L. Marcus, "Anti-Zionism As Racism: Campus Anti-Semitism and the Civil Rights Act of 1964, en *William & Mary Bill of Rights Journal* Nº 15, p. 837, 2007, pp. 842-856.

[15] Ver la discusión sobre estas distinciones en Peter H. Schuck, *Citizens, Stragers, and In-Betweens: Essays on Inmigration and Citizenship*, 1998, capítulo 1.

[16] Ver, por ejemplo, Kirk Semple, "As Mexicans Fill Pews, Church Leaders Are Slow to Welcome Them", *New York Times*, 25 de Marzo de 2011.

El derecho constitucional que regula la religión en los Estados Unidos es muy complejo y se encuentra en constante evolución. Por ende, solamente me resulta posible incluir aquí un tratamiento de lo más selectivo y superficial.

Tres cláusulas de la Constitución de los Estados Unidos mencionan expresamente a la religión. Dos de ellas –las cláusulas de prohibición de establecimiento y de libre ejercicio– son las primeras de la Primera Enmienda, que provee que "El Congreso no podrá legislar estableciendo una religión, o prohibiendo el libre ejercicio de la misma…" La tercera, la cláusula de calificación religiosa del Artículo 6º establece que todos los oficiales federales y estatales se encuentran asumen mediante juramento o afirmación de respetar la Constitución, "pero ninguna calificación religiosa será nunca exigida como requisito para ocupar un cargo o encomienda pública bajo los Estados Unidos".

Los estadounidenses se encuentran divididos respecto al significado de estas cláusulas en la definición de la relación legalmente adecuada entre los valores y creencias religiosas, por un lado, y nuestra vida política colectiva, por el otro. En efecto, los vigorosos debates sobre este tema durante el último cuarto de siglo han servido sólo para evidenciar el abismo que separa a quienes debaten. Como lo presenta Alan Wolfe, [d]oscientos años después de los brillantes escritos de James Madison y Thomas Jefferson sobre el tema, los estadounidenses no pueden decidirse acerca de si la religión es primariamente privada, pública, o combina complicadamente ambas notas".

Podemos demarcar este abismo mediante una exploración de aquello que parece separar a quienes discuten. Las posiciones extremas son "separación" y "adecuación",* pero cada posición depende en última instancia de cómo se defina y aplique el principio de neutralidad (que trataré en seguida) que los jueces obligan al gobierno a respetar, y de en qué contextos se lo aplica. Por ejemplo, los jueces de la Corte Suprema William Brennan y Thurgood Marshall eran fuertes "separacionistas" en casos concernientes a la cláusula de prohibición de establecimiento y sin embargo defendían la adecuación de prácticas religiosas en

* N. del T.: El autor refiere a "separation" y "accommodation", denominando a quienes sostienen una y otra postura "separationists" y "accommodationists", respectivamente.

casos relativos al libre ejercicio.

Los "separacionistas" tienden a pensar que la religión es una fuerza potencialmente divisiva cuando se la introduce en la vida pública; su anhelo es confinarla al ámbito privado donde, como otras formas de expresión y actividad, el derecho debería protegerla en los mismos términos neutrales que liberalmente lo hace con otras posturas. Invocando la famosa metáfora de Jefferson, que la Corte apenas adoptó recientemente en 1947, los separacionistas creen que tanto la religión cuanto la política se ven beneficiadas cuando el derecho erige un muro entre ambas "un muro […] que debe ser siempre alto e inviolable". La Corte también ha recurrido a la igualmente significativa distinción jeffersoniana entre creencia, que el gobierno no puede regular, y conducta, que de acuerdo con esta postura si puede ser regulada. En 1990, la Corte expuso esta distinción en el fallo Smith,[17] luego de haberla criticado en los fallos de Yoder[18] y Sherbert.[19] Discuto brevemente estas decisiones en seguida.

Los "adecuacionistas" creen que la religión genera enormes beneficios públicos y privados (un aspecto que muchos separacionistas hasta cierto punto conceden) y consideran que solamente puede mantener su integridad y fuerza creadora de significado y valores si se le provee de un espacio considerable que le permita desarrollar sus creencias distintivas y llevar a cabo sus prácticas. El derecho, de acuerdo con los adecuacionistas, debería establecer una presunción fuerte incluso en favor de aquellas prácticas que parecen anti-liberales o en algunos casos hasta resultan ilegales. La cuestión de cuán fuerte debería ser esta presunción es algo que divide a los parlamentarios y los enfrenta con la Corte Suprema. Los separacionistas contestan que tal adecuación no resulta estrictamente neutral entre religiosos y no religiosos y tal vez tampoco entre religiones. Lejos de meramente tolerar a la religión, exponen, tal adecuación podría "establecerla" en contra de la prohibición constitucional.

Detrás de estas posiciones en las antípodas yacen todavía más profundas

---

[17] *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, 494 U.S. 872 (1990).

[18] *Winsconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).

[19] *Sherbert v. Verner*, 374 U.S. 398 (1963).

diferencias conceptuales, empíricas, normativas y políticas. Como cuestión inicial, separacionistas y adecuacionistas difieren en tres cuestiones: lo que la neutralidad significa y requiere; si la misma resulta posible en la diversidad religiosa de los Estados Unidos de hoy; y en caso afirmativo, si es que se trata de un valor público o estándar legal defendible que concierne a la religión. Por la simple razón de que estas tres cuestiones se encuentran a veces entremezcladas, separacionistas como Stephen Macedo –un liberal que defiende los valores cívicos de los embates de la religión– y adecuacionistas como Stephen Carter –un conservador religioso que quiere ampliar el rol de la religión en la vida pública, pueden acordar en varias cuestiones aún cuando presentan sus posiciones como si fuesen fuertemente antagónicas. Utilizaré trabajos recientes de Carter y Macedo para perfilar el debate.

El punto acordado es que, de acuerdo con Carter, "la religión no tiene esfera. No tiene límites naturales. No es susceptible de confinamiento. Cala por las grietas, se cuela por puertas entreabiertas […] y se filtra por las paredes […]. Atravesar los límites es propio de la religión". Macedo reconoce este asunto pero también lo denuncia, advirtiendo que es causa de un peligro mortal para la idea del liberalismo cívico. También acuerdan que la idea de estricta neutralidad estatal –el fundar las políticas gubernamentales solamente en razones seculares y no prestar atención a sus efectos en la religión– resulta ilusorio. La religión es inevitablemente política en cuanto ayuda a dar forma a nuestros valores públicos y privados. Para Carter, "[l]a neutralidad es una teoría sobre la libertad de religión en un mundo que no existe ni puede existir" porque el estado no puede actuar sin tener en cuenta a la religión. Una provocada ilusión en torno a la neutralidad es utilizada, Carter argumenta, para desoír convicciones profundas a favor de una pequeño beneficio estatal, como cuando la suprema Corte invoca la neutralidad para confirmar la decisión disciplinaria castrense en contra de un judío ortodoxo por la utilización de un kipá cuando estaba de uniforme. Macedo también duda de la posibilidad de una neutralidad estricta, pero quiere contener esta pérdida con el objeto de prevenir que contamine a ambos lados, especialmente la comunidad política liberal que precisa de anticuerpos contra ciertos valores sectarios. El estado debe promover virtudes cívicas y no ideas

comprehensivas de lo que significa la buena vida, argumenta Macedo, aún si afecta a las creencias y prácticas religiosas de una manera no neutral.

Carter también aduce que la regla de neutralidad favorece a las grandes e influyentes religiones por sobre las pequeñas e indefensas. (Resulta interesante notar que los separacionistas dicen lo mismo acerca de los beneficiarios de la adecuación, aunque esta teoría tiene problemas para explicar la adecuación por parte de Yoder del precepto de la Vieja Orden Amish que requiere que los niños abandonen la escuela a una edad temprana: es difícil considerar a esta secta como políticamente poderosa, incluso en Pennsylvania).[20] Históricamente, la ley seca no permitía a los creyentes de cultos principales beber vino sacramental y el caso Smith de hecho rehusó hacer extensivos los beneficios de desempleo a consejeros de adicciones para una pequeña secta americana nativa consumidora de peyote. El punto más amplio de Carter sobre la hostilidad es sin embargo muy débil. Mucho antes de Smith, muchas leyes federales y estaduales les dispensaron consideración especial a las religiones en general y a pequeñas sectas en particular. La Ley de Restauración de la Libertad Religiosa (LRLR) fue promulgada en 1993 para dejar sin efecto a Smith y proteger a la misma secta americana nativa (entre otras), de la misma manera que tanto el Congreso federal como algunos estados lo habían hecho. Las cortes seguramente tienden menos que las legislaturas a la adecuación: aún bajo la prueba del interés primordial de antes de Smith, las cortes casi siempre fallaron por el gobierno. Pero esto puede estar cambiando: en los años 1990s la Corte Suprema protegió la práctica ritual de una secta pequeña frente a una prohibición municipal aún cuando implicaba rechazar un reclamo de parte de la denominación religiosa más grande de Estados Unidos, la Iglesia Católica, que también contaba con fuerte apoyo del Congreso.

Separacionistas como Macedo también acuerdan con adecuacionistas como Carter en cuanto a las múltiples virtudes de la religión. En efecto, Macedo sostiene que el proyecto separatista "depende del apoyo a las comunidades

[20] Ver también, Gregory C. Sisk, "How Traditional and Minority Religions Fare in the Courts: Empirical Evidence from Religious Liberty Cases", *University of Colorado Law Review*, Nº 76, p. 1021, 2005 (quien destaca que las religiones tradicionales cristianas no tienen mejor suerte en las cortes federales en sus reclamos sobre libertad religiosa).

religiosas y a las razones religiosas—un apoyo que puede ser alentado por una filosofía pública liberal, pero no totalmente justificado por ella". El liberalismo, sostiene Macedo, depende de las razones, normas y convicciones morales generadas por las comunidades religiosas y también de la educación política y moral que dichas comunidades proveen. Inclusive el catolicismo, cuyo temprano antiliberalismo Macedo condena, ha fortificado la comunidad política estadounidense. La doctrina católica del derecho natural controla los excesos morales de la mayoría democrática; su principio de "subsidiariedad" apoya la delegación de poder; y correctamente insiste en que los valores humanos trascienden lo político, justificando por qué uno debería abstenerse de endorsar la política con todas sus energías morales.

Mas allá de estas convergencias, sin embargo, separacionistas y adecuacionistas tienen un agudo desacuerdo. Para alguien como Carter, el tipo de estado que Macedo quiere proteger genera una amenaza a la religión mucho más grande que la que la religión le depara al estado, y los proyectos supuestamente cívicos del estado que Macedo promueve se encuentran de hecho repletos de suposiciones de hecho y postulados valorativos que resultan hostiles a la religión. Para Carter, estas asunciones se unen para constituir una cosmovisión comprehensiva y secular que no solamente compite con la religión en cuanto a la definición del sentido de la vida, sino que también despliega sin remordimientos su monopolio del poder coercitivo junto con la convicción de la rectitud superior del estado, para establecer y mantener su dominación. Para Macedo, en cambio, esta competencia es disciplinada por las reglas básicas de la separación, y la hegemonía de un estado activista es necesaria para el sostenimiento de su visión del "liberalismo con columna vertebral", que va más allá de promover la tolerancia, la libertad, el orden y la prosperidad. Debe también asegurar "las precondiciones de la ciudadanía activa", incluyendo los intereses "educativos" del estado en el carácter de los ciudadanos, de manera de perseguir los fines colectivos de la sociedad. Algunas religiones, principalmente grupos fundamentalistas que insisten en subordinar la autoridad moral y educativa del estado a la del grupo y familia, son el anatema de esta perspectiva y deben ser vencidos en nombre del liberalismo cívico. Qué valores incluye el

liberalismo cívico es, por supuesto, un tema altamente disputado en sí.

Me tienta sugerir que a pesar de estos ásperos conflictos retóricos y con la excepción de los extremos, la mayoría de los separacionistas y adecuacionistas difieren sólo en una cuestión de grados. Militantes de ambas bandas rechazarán sin duda esta sugerencia pacífica. A diferencia de Macedo, por ejemplo, muchos separacionistas se oponen categóricamente al uso de vouchers en las escuelas religiosas, y a diferencia de Carter muchos adecuacionistas exigen la oración en las escuelas. Tampoco quiero negar que estas diferencias puedan producir perspectivas dispares frente a casos particulares o disputas sobre políticas públicas, como con las propuestas sobre caridad y elección de escuelas discutidas en la última sección de este capítulo. Mi sugerencia, en cambio, es que en el final la ubicación específica de los límites que debe trazar el derecho depende de principios que se reducen a cuestiones de grado, de más o menos.

Carter, por ejemplo, concede que hay límites "más allá de los cuales ningún reclamo de libertad religiosa será reconocido", citando casos de asesinatos religiosamente obligados. Uno puede citar casos más difíciles, como acciones de abuso marital o infantil, segregación racial, y mutilación genital femenina permitidas por las iglesias, pero el punto sería el mismo: deben trazarse límites y alguien con autoridad temporal debe trazarlos. Pero habiendo reconocido esto, Carter se queja de que son las cortes las que eventualmente harán esto y que éstas inevitablemente "centran sus preocupaciones en las necesidades del estado, no en las necesidades del religioso". De hecho, como hemos visto, el Congreso y los estados frecuentemente hacen lo contrario. La cortes, además, deben controlar estas decisiones legislativas. La verdadera cuestión para las cortes es, entonces, cuál es el estándar legal para dicho control.

Y las disputas sobre el estándar para el control judicial es donde podemos ver que esta situación de conflicto extremo se disuelve en una diferencia de grados, aunque significativa. Carter parece favorecer el estándar de "interés primordial del gobierno" que la Corte Suprema aplicó hasta su controvertida decisión e 1990 en el caso Smith, un estándar que él dice la mayoría de adecuacionistas suscribe. De acuerdo con dicho estándar (también llamado el

test de Sherbert-Yoder, por los viejos precedentes que lo elaboraron), una ley puede sustancialmente gravar el ejercicio de la religión sólo si ese gravamen persigue un interés primordial del gobierno y se trata del medio menos restrictivo para dicho fin. Macedo argumenta que este estándar es demasiado demandante para el estado, demasiado tolerante de prácticas religiosas que se encuentran en conflicto con la ley secular. Esto ignora el hecho, destacado por la Corte primero en Smith y más adelante en City of Boerne v. Flores,[21] de que la posición del gobierno casi siempre prevaleció bajo el estándar del interés primordial, salvo que la restricción implicara algún otro derecho constitucional; algo que ninguna ley federal ha dejado de satisfacer. Macedo propone en cambio un "interés intermedio" hoy utilizado para ponderar reclamos por discriminación efectuados por minorías no raciales. El mismo preguntaría: "si la ley cuestionada promueve importantes intereses gubernamentales de una manera razonable". Tanto Macedo como Carter, por ende, apoyan criterios bajo los cuales las cortes trazan líneas mediante la identificación, la ponderación y el balanceo de intereses contrapuestos tal y como lo hacen las legislaturas. Se diferencian sólo en cuanto a que el interés del estado debe ser "primordial" o meramente "importante" y el gravamen debe ser "el medio más restrictivo" o simplemente "razonable".

Permítaseme ser claro. Al llamar la atención sobre las pequeñas diferencias entre las frases operativas de los dos estándares y sobre las todavía más pequeñas diferencias entre las formas en que los jueces podrían llegar a aplicarlos luego de identificar, ponderar y balancear intereses, no estoy negando que los resultados en casos particulares puedan variar según esas diferencias. El caso Mozert, un fallo de segunda instancia de 1987 muy discutido, es un claro ejemplo.[22] Mozert concierne el reclamo de unos padres fundamentalistas cristianos quienes querían quitar a sus hijos de un programa de lecturas obligatorio en una escuela pública diseñado para enseñar tolerancia de diversas concepciones. Ellos insistían que las lecturas contradecían su entendimiento de la palabra divina, que negaba la veracidad de otras concepciones. Estas lecturas –

[21] 521 U.S. 507 (1997).

[22] *Mozert v. Board of Education*, 827 F.2d 1058 (6th Cir. 1987).

contendieron– inducirían a sus hijos en una equivocación. Como alternativa, los padres propusieron que sus hijos utilizasen otros textos aprobados por el estado, recuperaran el trabajo perdido en casa y tomaran los mismos exámenes de lectura que los demás niños. Aunque la corte aplicó el estándar incorporacionista del interés primordial, rechazó su pedido porque los textos enseñaban solamente tolerancia y no afirmaban la veracidad o falsedad de ninguna concepción en particular. La corte entendió que la mera exposición de los niños a diversas miradas no podía ser constitucionalmente objetable.

Macedo y Carter, nuestros representantes separacionista e incorporaionista, tienen perspectivas opuestas respecto de Mozert. Macedo nota que la medida de adecuación propuesta por los padres "no buscaba imponer sus propias ideas en nadie más a través del currículo de la escuela pública y tampoco (aparentemente) cuestionaba la legitimidad general del sistema secular de educación. Ellos solamente querían salirse de un programa en particular pero quedándose en la escuela pública, ¿cuánto daño puede haber en eso?" Macedo rápidamente responde su propia pregunta: "Y, sin embargo, las objeciones de los Mozert fueron dirigidas al corazón de la educación cívica en la comunidad política liberal: ¿Cómo puede ser enseñada la tolerancia? ¿Cómo pueden entenderse niños de diferentes religiones y trasfondos culturales unos a otros y reconocer su identidad cívica compartida sin exponerse a la diversidad religiosa que constituye la historia de la nación?" En una comunidad política liberal, Macedo alega, los padres fundamentalistas no tienen "derecho a aislar a sus hijos del hecho del pluralismo razonable […] estamos lidiando con niños que no son una mera extensión de sus padres. La libertad religiosa de los padres no se extiende con completa fuerza sobre sus hijos".

Carter, sin embargo, no acepta nada de esto. Al rechazar la tesitura de la corte que falló Mozert en cuanto a que la enseñanza de la tolerancia no podría ser objetable, afirma la primacía de la posición de los padres: "No respetamos el ideal de la genuina diversidad cuando le quitamos a las madres y los padres la facultad de limitar la exposición de sus hijos a aquello que, de acuerdo a la opinión de los propios padres, no es verdadero ni noble ni correcto […]. [L]os religiosos deberían unirse en apoyo a una fuerte regla que eleve los intereses de

los padres por sobre los intereses del estado (excepto en casos extremos, como el abuso físico de los niños), de manera que las comunidades religiosas disidentes tengan oportunidad de sobrevivir y florecer en vez de ahogarse en el mar cultural que, si se lo deja desatendido, los cubrirá a todos."

Nótese cómo, aunque Macedo y Carter hubiesen decidido Mozert de diferentes maneras, sus posturas parecen bastante poco relacionadas con cualquier diferencia entre el "interés primordial del gobierno" y estándares legales intermedios. No son los estándares legales los que hacen el trabajo analítico por ellos, sino sus profundas convicciones morales sobre concepciones rivales acerca de la familia, el estado y la comunidad. Nótese también cómo ambos aceptarían excepciones: Macedo justificaría algún tipo de adecuación de requerimientos de los padres por razones prudenciales, mientras que Carter daría por tierra con la soberanía parental en "casos extremos, como los de abuso físico." Pero estas concesiones provocan más preguntas. A Macedo: ¿por qué la razonabilidad de una adecuación resulta una decisión meramente prudencial? ¿Por qué no resulta también relevante para definir el derecho constitucional de los padres bajo el test de escrutinio intermedio que él propone? A Carter: ¿por qué resulta justificada la intervención estatal para casos de conducta que el estado considera abuso físico pero que los padres entienden disciplina mandada por Dios? ¿Justificaría él la intervención del estado para prevenir lo que este considera abuso psicológico o rigor inusualmente duro pero presumiblemente originado en amor? Carter podría contestar que tenemos leyes, reflejando un consenso moral, en contra del abuso físico pero no en contra de los otros tipos, pero esta respuesta es directamente susceptible del mismo tipo de objeción que supuestamente contesta: ¿cuál es el ámbito específico del poder del estado para regular diversidad motivada religiosamente?

Tanto Macedo como Carter podrían conceder que sus abiertamente opuestos principios separacionistas y adecuacionistas se reducen en última instancia a apreciaciones altamente subjetivas acerca de relativamente pequeñas diferencias de grado. Esto, creo, es cierto y además motivo de celebración. Como Carter, creo que hubo adecuación incorporacionista en Mozert. La noción de que todas las diversas ideas sobre verdad, moralidad y autoridad deberían ser

tratadas con igual respeto y serles concedido idéntico tiempo es en sí mismo un ideal particular y de valor cuestionable; uno que los más ortodoxos liberales –o al menos cualquiera que haya sido responsable del armado de un currículo escolar para estudiantes que cuentan apenas con tiempo áulico limitado– no pueden defender de manera persuasiva. En el mundo real, debemos elegir entre distintas versiones rivales de la verdad, y ni la idea de que la tierra es plana ni el canibalismo (por poner ejemplos extremos) deberían ser enseñados en una escuela pública, al menos hasta que el estado les provea a los padres que estén a favor de dichos temas una opción genuina, con dinero de impuestos, de enviar a sus hijos a otro lugar. El estado puede y debe proveer esta alternativa, como he argumentado en otro trabajo. Pero hasta que lo haga, las escuelas públicas tienen una obligación especial de darles una solución a los padres en casos como Mozert.

Es cierto que las diversas creencias religiosas "son tan infinitas como la imaginación" y que el genio de las excepciones y alternativas a las reglas generales (o currículo estándar) no puede ser confinado tan fácilmente una vez que ha salido de la lámpara. En efecto, este fue una de los argumentos más fuertes en contra de la LRLR, en la que el Congreso persiguió resucitar el modelo más incorporacionista del estándar del "interés prioritario" que Smith había tirado por la borda. (Luego de que la Corte declarara inconstitucional la LRLR en City of Boerne, el Congreso votó una versión mucho más estrecha, la Ley de Uso Religioso de la Tierra y Personas Institucionalizadas de 2000 [LURTPI]. La Corte declaró constitucional a la LURTPI en 2005 en una disputa sobre las prácticas religiosas de los reclusos en las prisiones[23]). En estos casos, la Corte expresa una legitima ansiedad en cuanto al trazado de límites en un área llena de demarcaciones constitucionales. La mejor forma de hacer frente a esta cuestión no es, sin embargo, mediante la prohibición de excepciones adecuacionistas como parecía hacer el estándar legal de Smith, sino mediante el requerimiento de que quienes las soliciten presenten pruebas fuertes tanto de necesidad religiosa cuanto de la ausencia de peligros del tipo de "pendiente resbaladiza" que afecten legítimos intereses regulatorios del gobierno.

[23] *Cutter v. Wilkinson*, 544 U.S. 709 (2005).

Conclusión

En Estados Unidos continúa la lucha por definir la relación apropiada entre la democracia y la religión. En efecto, Noah Feldman ha expresado que "La profunda división en la vida estadounidense [...] no se trata primariamente de creencia o afiliación religiosa, sino que es sobre el rol que estas creencias deben desempeñar en la actividad gubernamental y la política."[24] Pero como la larga y redentora historia de reformas sociales y políticas motorizadas por la religión discutidas en la Parte II muestra, esto no es algo nuevo: se trata simplemente de viejo vino en nuevas botellas. Ciertamente continuará habiendo batallas sobre el rol apropiado de la religión, pero no puede dudarse seriamente de su resultado. Los estadounidenses continuarán respetando y preservando el equilibrio entre fe privada y ley pública que ha servido a nuestra democracia tan bien por tanto tiempo.

[24] *Divided by God: America's Church-State Problem and What We Should Do About it*, 2000, p. 6.