Nueva Modernidad, nueva laicidad. La República francesa frente a lo religioso (1880-2009)*

*Philippe Portier***

Resumen

Este artículo analiza cambios de la laicidad en el contexto de evolución de las novedades de la modernidad en el periodo que va desde el fin del siglo XIX hasta el inicio del XXI. Se toma como referencia de análisis el caso francés, sin limitarse a él. Trata del paso de una comprensión optimista de la historia, de la modernidad triunfante que relegó la religión a una reliquia de una época superada, a una modernidad dudosa e indecisa. Se discuten los efectos de ese cambio en el lugar ocupado por la religión. Entramos en tiempos de movimiento e incerteza, donde todo cambia sin cesar. Transformaciones que crean expectativas por nuevas certezas simbólicas ofrecidas, en otra época, por la religión.

Palabras clave: Laicidad, Estado, Educación, Religión, Francia

Nova Modernidade, Nova Laicidade. A República Francesa Frente ao Religioso (1880-2009)

Resumo

Este artigo analisa as mudanças da laicidade no contexto da evolução das novidades da modernidade no período que vai do fim do século XIX ao início do século XXI. Toma como referência de análise o caso francês, sem limitar-se a ele. Trata da passagem de uma compreensão otimista da história, da modernidade triunfante que relegou a religião a uma relíquia de uma época superada, para uma modernidade hesitante e indecisa. Discutem-se os efeitos dessa mudança no lugar ocupado pela religião. Entramos no tempo do movimento e da incerteza, onde todo muda sem parar. Transformações que criam a expectativa por novas certezas simbólicas fornecidas, em outra época pela religião.

Palavras-chave: Laicidade, Estado, Educação, Religião, França

* Traducción del original en Francés de Paulo Barrera Rivera.

** Director de Estudos na École Pratique des Hautes Études (Paris – Sorbonne). philippe.portier@gsrl.cnrs.fr

New Modernity, New Laity. The French Republic versus Religion (1880 – 2009)

Abstract

This article examines the laity changes in the context of the evolution of New Modernity during the period from the end of the 19th century till the 21st century. Reference is made to the French case, without however, be limited by it. It deals with the transition of the optimistic understanding of history, of triumphant modernity that banished religion as a surpassed memento to a hesitant and undefined modernity. The effects of this change are discussed, which now stands in for religion. We are entering an era of movement and uncertainty, of constant modification; transformations that create an expectation for new symbolic certainties previously provided by religion.

Key words: Laity, State, Education, Religion, France

Antes de entrar a la modernidad, todos los países de Europa conocieron la experiencia de una "política de Dios". Situaban el poder bajo el "dosel sagrado"[1] de la trascendencia. El príncipe encontraba el origen de su autoridad en la voluntad del Creador y en el ejercicio de su gobierno debía ajustar su producción jurídica al orden normativo establecido por Dios y autenticado por la Iglesia católica. Ese modelo estaba en sintonía con la grande gesta de salvación: la ciudad terrena debía preparar la entrada del hombre a la perfección de la ciudad de Dios. Ese régimen de existencia tenía su correlato: se apoyaba enteramente sobre el principio de unidad de la fe e impedía la expresión de voces heterodoxas. El universo de la verdad, entonces, también de la libertad.

Con el siglo XVIII ese sistema se deshace. Se impone una nueva imagen del hombre. Antes se lo pensaba como una criatura dependiente directamente del Ser que lo había traído a la existencia. Se ve a partir de entonces como su propio dueño, llamado, no más a someterse a la naturaleza sino a enseñorearse de ella, no más a sufrir la historia sino a producirla. Se impone así una nueva concepción de lo político. El poder, antes, venía de Dios. Ahora el poder, mediante "el contrato" es establecido por todo el cuerpo social. ¿Debe todavía el poder conducir a los hombres hacia el camino del bien y de la salvación? De ninguna manera. Su finalidad es simplemente, y lejos de todo perfeccionismo moral, permitir que los ciudadanos (no se habla de sujetos) puedan administrar sus derechos subjetivos (libertad de consciencia y de opinión, derecho de propiedad, libertad de circulación…) sin imponerles otras obligaciones que aquellas, horizontales, que el orden público determina. Es verdad que la Iglesia subsiste en ese nuevo régimen de cosas, pero, como el mundo se tornó pluralista, ella es obligada a dividir la cura de almas con

[1] Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971.

otros grupos religiosos, e incluso si se le pide tal vez estabilizar la relación social[2] no es más la que da validez a las normas socio-éticas.[3]

Sin embargo, esa disociación del *regnum hominis* frente a la ley divina no se encarnó en todo lugar con a figura institucional. Dos grandes modelos se impusieron progresivamente. Una parte de los países europeos (ciertos países escandinavos como Suecia – hasta el 2000 -, Noruega, Dinamarca e Inglaterra), incluso afirmando la soberanía de lo político han mantenido la relación entre el estado y la Iglesia dominante. Se puede hablar así de sistema "confesional". La alianza en ese caso no se hizo con la Iglesia católica pero sí con la Iglesia Protestante, anglicana o luterana, que aceptaban como propio la prevalencia del poder político, de manera más feliz que el catolicismo romano, que permaneció replegado, por lo menos hasta el Vaticano II, a la teología de la *potestas indirecta*. Otra categoría optó por el régimen de "separación", rechazando la idea de religión de Estado. La separación puede ser flexible, capaz entonces de amenazar los espacios de cooperación entre las Iglesias e la autoridad política, como en Bélgica y en Alemania. Igualmente puede ser estricta, como en Portugal en los años 1910, en España en los años 1930 ó en Francia con el modelo jurídico producido en los años de 1880-1905.

En las páginas que siguen dedicaremos atención específica al sistema francés. Se podría cuestionar si esa forma separatista de la relación entre Estado y las Iglesias ha permanecido igual a lo largo del siglo que ha terminado. Los investigadores no comparten el mismo análisis. Una primera escuela, con René Rémond, considera que a laicidad francesa ha evolucionado profundamente en el curso de las últimas décadas. Las palabras permanecen, las realidades cambian. René Rémond tiene esa frase del todo significativa: "la laicidad ha alimentado una interpretación nueva"[4]. La diferencia no es percibida mas como una amenaza a la unidad de la nación y a la cohesión del cuerpo social; la pluralidad tiene en adelante derecho de ciudadanía en nuestro país. Marcado largamente por un anticlericalismo militante, producto de la tradición de las Luces francesas, nuestro modelo se encuentro hoy atrapado en los vientos europeos de la reconciliación entre lo político e lo religioso. Por el contrario, una segunda escuela insiste en la perennidad de la disposición unitaria del régimen francés, y de la laicidad disociadora a la que está vinculado. Esa es la interpretación, por ejemplo, del filósofo Alain Renaut. En Francia, explica él, el restado se encuentra, aún hoy, apoyado en la sociedad civil. Autorizados a expresarse en la esfera privada, las diferencias culturales y religiosas deben, como antes, permanecer separadas en relación a la esfera pública.[5]

---

2 Jean-Marie Donégani, Marc Sadoun, *Qu'est-ce que la politique ?,* Paris, Folio, 2008, capítulo 6.

3 Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Payot, 2007.

4 René Rémond, «Les mutations de la laïcité française» (postface), in Jean Baudouin et Philippe Portier (dir.), *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui ?,* Rennes, PUR, 2001.

5 Alain Renaut, *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock, 2005.

¿Tesis de la ruptura, tesis de la continuidad? Nos colocamos al lado de la primera exégesis. Lejos de permanecer fija en la reconducción de lo mismo, la laicidad francesa ha evolucionado profundamente desde el inicio del siglo. Dos etapas parecen haberse sucedido. Un primer momento que corre (grosso modo) de los años 1880 a los años 1960 se caracteriza por una laicidad que se puede llamar de separación.[6] Una segunda etapa, de los años 1960 hasta nuestros días, inaugura eso que se puede llamar, según Jean-Paul Willaime, una laicidad de reconocimiento.[7] Esa mutación no es resultado del acaso. Sigue un cambio radical de la comprensión de la modernidad.

Una Laicidad de separación

Llegando al poder en 1877 los republicanos encuentran el modelo de organización de las relaciones entre las Iglesias y el Estado que Napoleón Bonaparte había puesto en marcha en 1801-1802. En ese sistema concordatario cuatro cultos son reconocidos por el Estado: los cultos católico, aquellos de la mayoría de franceses, reformado, luterano e judío (desde 1808). Esos cultos encuentran su lugar en el protocolo del Estado, reciben subsidios de parte del poder público y, poco a poco a medida que el siglo avanza (especialmente sobre el efecto de las leyes Guizot del 28 de junio de 1883 y Falloux del 15 de marzo de 1850 y de la ley del 12 de julio de 1875 que reconocía lalibertad de la enseñanza superior), intervienen en el sistema educativo. La doctrina de esa generación está claramente definida, desde el Congreso de Belleville de 1869. Es necesario terminar definitivamente con ese sistema de compenetración e instaurar, sobre sus escombros, un nuevo régimen de separación[8]

En la base de ese diseño se encuentra, en principio, una crítica del orden concordatario. Obstáculo de la actualización de las promesas de emancipación proclamadas por la Revolución de 1789. De inicio se apela al principio de igualdad. El régimen que surge con Napoleón privilegia ciertas comunidades de creyentes que se tornan entonces miembros de otras iglesias. Pero, ¿y aquellos que no creen? ¿No se encuentran relegados a "ciudadanos de segunda categoría"? Evidentemente la respuesta es afirmativa. En un sentido prolongando

---

6 Según la expresión de Micheline Milot, *La laïcité*, Montréal, Novalis, 2008.

7 Jean-Paul Willaime, *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon, Olivetan, 2009.

8 La expresión "laicidad de separación" no expresa, evidentemente, una situación en la que el Estado no tendría estrictamente ninguna relación con las Iglesias. Como dice, de forma tan apropiada, Emile Poulat, "si la República no reconoce a las Iglesias, ella las conoce" (*Notre laïcité publique, La France est une République laïque,* Paris, Berg international, 2003). Permítase aquí, simplemente decir, como lo mostrarán las páginas siguientes, que la laicidad original según "el arte moderno de las separaciones" (Michaël Walzer), procura disociar el funcionamiento interno del Estado de toda injerencia del poder religioso en su seno, y privarla de toda "oficialidad" (Jean Baubérot, *La laïcité expliquée à M. Sarkozy*, Paris, Albin Michel, 2009)

la práctica del Antiguo Régimen, el sistema subvierte el axioma fundador de la sociedad revolucionada, tan fuertemente consagrada por la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano: la equidistancia necesaria entre los ciudadanos y el poder, tanto en el terreno de los derechos como en el de los deberes. Sobre todo tambalea el principio de libertad. Las Luces aportaron la libertad de consciencia. El régimen concordatario la repudiaba. Dándole una capacidad de intervención pública se recolocaba la situación bajo el imperio de la Iglesia romana. De cierto modo la situación no sería tan grave si, como lo percibió Portalis, el catolicismo hubiese cambiado su ideología aproximándose a la civilización de las Luces. Pero, lo que sucedió fue lo opuesto: a medida que los gobiernos le concedían nuevos espacios el catolicismo no paró de sumergirse en una política "intransigente" de heteronomía. En apoyo de su demostración los republicanos no dejan entonces de citar el *Syllabus*, promulgado en 1864, en el que Pio IX afirma que el pontífice romano no podrá jamás "reconciliarse con el progreso, la libertad y la nueva civilización".

Pero, el programa republicano tiene igualmente su rostro positivo. Ya que no se puede permanecer en el marco napoleónico, es conveniente iniciar otro régimen de existencia colectiva, separada, por fin, de presencia tutelar de la Iglesia. Esto es alrededor del sólo Estado, "consciencia clara de la sociedad" (Durkheim), de estructurar la sociedad. Se entiende que se haga en claro apoyo de su sistema escolar, vehículo de una moral universal, independiente de las religiones, a partir del cual se podrá arreglar la relación social dentro de la perspectiva de la racionalidad. De manera resumida es la fórmula del filósofo Charles Renouvier: "El Estado es el hogar moral de la nación. De igual manera que las Iglesias ha cuidado de almas, pero, de manera más universal". Constituir un pueblo de ciudadanos, abiertos a la generalidad, no un pueblo de creyentes, retraídos en lo particular. Ese retorno de la institución política a su función "regeneradora" no lleva a los republicanos a rechazar la libertad de conciencia, ni la libertad de cultos corolario de la primera. Ferry en los años 1880, Briand en los años 1900 – no se diría lo mismo de Combes, más aferrado a la "libertad de pensar", como lo muestra las medidas de interdicción y de expulsión que inicia entre 1902-1904[9] – no dejan de recordar su importancia en la economía del nuevo régimen. El propósito de la República no es erradicar la religión como tal, por más que la religión no quiera se someter a la esfera pública, pero sí restituir el orden político a su plena soberanía, apoyándose en la razón de ciudadanos autónomos.

Se sigue un cierto arreglo jurídico que toma forma en dos tiempos. Los republicanos se ocupan en principio de una pol´pitica de separación de la Iglesia y de la escuela. El régimen concordatario habia, poco a poco, reconstituido la envestida del catolicismo romano sobre el sistema educativo, bajo

[9] Sobre la diferencia entre libertad de conciencia y libertad de pensar : Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF, 2007, capítulo 4.

el efecto especialmente, como lo dijimos anteriormente, de la ley Falloux de 1850 y también de la lei Guizot de 1833. Se enseñaba el catecismo en las escuelas; y la instrucción moral y religiosa era curso obligatorio. Los curas de parroquia tenían derecho a inspeccionar a los institutores en las escuelas públicas. Todo eso se encontrava en afinidad con la idea de Voltaire, y desarrollada por Portalis, según la cual la religión cristiana constituia un elemento esencial de la constitución del ethos moral de la sociedad: "la ley detiene el brazo, la fe eleva el corazón" decía Portalis. Persuadidos, naturalmente, de que la moral tiene poco que ver con la religión, confrontados además con una Iglesia católica encerrada en su intransigencia, los republicanos no retienen nada de ese régimen intruso: ya que ella obstaculiza la emergencia de la ciudad de seres autónomos, la Iglesia debe ser rechazada y dejada fuera des dispositivo de formación de futuros ciudadanos. Toda una serie de leyes van a ir en esa dirección en los años 1880: la ley Ferry del 28 de marzo de 1882 sobre la enseñaza primaria por ejemplo, que substituye la instrucción moral y religiosa de los tiempos de la concordata, por una nueva disciplina, la instrucción moral y cívica, y proscribe la enseñanza del catecismo en las escuelas públicas; la ley Goblet del 30 de octubre de 1886 igualmente, que prohibe a los clérigos ejercer cualquier tarea de enseñaza en el primer grado[10]

Se debe agregar también la ley del 18 de marzo de 1880, que viene a restringir las prerrogativas acordadas por la ley de 1875, a los establecimientos católicos de enseñaza superior: se suprime los jurados mixtos que, desde hace cuatro años, autorizaban los títulos, y reafirmase el monopolio del Estado en materia de colación de grados. Una consecuencia práctica resultaría: a propósito de la ley Faure de 1968 (que establecia el sistema de convenciones y, a falta de jurados ministeriales y rectorales), los estudiantes de los Institutos católicos, en los cursos profanos en todo caso, pasarán sus exámenes solo con os profesores de las Universidades del estado, y según los programas por ellos determinados. Agreguemos que las facultades de teología situadas, desde Napoleón, en las Universidades del estado son suspendidas en 1886,

[10] Se sabe que la sentencia *Abbé Bouteyre* (Consejo de estado, 10 de mayo de 1912, *Rec. CE,* p.553) ampliará esa prohibición a la enseñaza secundaria, siguiendo en eso las conclusiones del comisario del gobierno Helbronner: "Sobre el principio absoluto de la aptitud de todo ciudadano a postular a un empleo público, escribía este último, es necesario un temperamento que proviene del mismo carácter de la función pública(...). No se trata de perjudicar los derechos de los religiosos de todos los cultos y sí de afirmar que el ejercicio de ciertas funciones públicas es incompatible con el estado eclesiástico". Apoyándose en la decisión *Spagnol* del tribunal Administrativo de París del 7 de julio de 1970 (que consideraba contra la ley el rechazo a admitir la candidatura de un eclesiástico a la cátedra de Inglés) y en un parecer del Consejo de estado del 29 de setiembre de 1972 (según la cual « la laicidad del estado y de la enseñanza, en si mismas, no son obstáculo para que las funciones de esos servicios sean confiadas a miembros del clero »), la doctrina no siempre considera que la solución de 1912 sería aún válida hoy. Esa apreciación tiene relación con el surgimiento de la laicidad de reconocimiento analisado más adelante.

el mismo año en que el gobierno decide crear la 5ta. Sección de La Escuela Práctica de Altos Estudios, dedicada al estudio *científico* de hechos religiosos.

A esa separación de la Iglesia y la escuela se agrega luego la de la Iglesia y el Estado. Realizada por la ley del 9 de diciembre de 1905 presentada por Jaurès y por Briand, mas, ya anunciada por varias otras decisiones de los años 1880. En 1884, por ejemplo, la Ley Naquet autoriza el hecho nuevo del divorcio marcando de tal manera la exterioridad del derecho de familia en relación a las leyes religiosas. El mismo año, una revisión constitucional, de fecha 14 de agosto, suspende las oraciones públicas dichas en la apertura de las sesiones parlamentarias. La ley de 1905 no hace otra cosa que prolongar esa tendencia. Sus dos primeros artículos resumen muy bien su contenido normativo, organizados alrededor de dos principios. El primero el de independencia. A pesar de las reticencias de la corriente que sostiene que "las luces del cielo no se encienden más" el legislador afirma fuertemente la libertad de creer y de practicar: "La República, dispone el artículo primero de la ley, asegura la libertad de conciencia, garantiza el libre ejercicio de cultos bajo las únicas restricciones dictadas por el interés del orden público". Esa disposición es reforzada por otros elementos como el enunciado en el artículo 4, que permite a las asociaciones "culturales" responsables de administrar los bienes religiosos organizarse "en conformidad a las reglas generales de culto que tiene por objetivo asegurar su ejercicio". El segundo principio es el de privatización. Si las Iglesias son autorizadas a intervenir en el espacio social, en oposición a eso, se encuentra excluidas de da esfera pública del Estado, lugar donde las había colocado el régimen concordatario. En verdad, la fuerza pública colocará gratuitamente a su disposición el vasto parque cultual que pertenece al Estado, a los departamentos y las comunidades (artículo 13 de la ley del 9 de diciembre de 1905)[11], y después del rechazo a la Iglesia Católica a constituir asociaciones culturales abrirá "al Estado, los departamentos y comunidades la posibilidad de cubrir sus los gastos necesarios para la conservación y manutención de los edificios de culto" de los cuales ellos son propietarios (artículo 5 de la ley del 13 de abril de 1908, modificando el artículo 13 de la ley del 9 de diciembre de 1905)[12]. Sin embargo, el estado no se propone mas subvencionar asociaciones religiosas como tales, ya sea dándoles el estatus de derecho público, o colocando en el presupuesto de

[11] El artículo 2 de la ley de 1905 preveía también la posibilidad de inscribir en el presupuesto público "los gastos relativos a los servicios de capellanía destinados a asegurar el libre ejercicio de cultos en los establecimientos públicos, tales como liceos, escuelas superiores, colegios, hospicios, asilos y prisiones". Tratase del derecho a los principios de libertad de culto y de conciencia afirmados en el artículo primero.

[12] Véase al respecto, Emile Poulat, *Scruter la loi de 1905, La République française et la Religion,* Paris, Fayard, 2010.

las colectividades públicas los "gastos relativos al ejercicio de cultos" de comunidades religiosas, pues, se considera que ellas constituyen un obstáculo a la emancipación política prometida por la civilización moderna. El artículo dos de la ley lo subraya del siguiente modo: "La república no reconoce, ni subvenciona, ni paga salarios a ningún culto".

El modelo francés original describe así una figura específica de la relación Iglesia/Estado. Se diferencia de los otros sistemas europeos por la distinción drástica que establece entre lo público y lo privado. La esfera pública es aquí dejada totalmente a las determinaciones de la razón, pues se supone que es común a todos los hombres. La religión no es excluida de la vida social, como lo será, más tarde, en los Estados comunistas. Simplemente, con otras particularidades, como aquellas vinculadas a las identidades culturales, regionales, étnicas, la religión no puede expresarse sino en la esfera privada, individual y social. Ese modelo, alterado parcialmente en el periodo de Vichy, va a subsistir hasta los años 1960-1970.

Una Laicidad de reconocimiento

Con la Quinta república se pone en acción un nuevo régimen de articulación de la relación Iglesia/Estado. Mientras el período anterior se satisfacía en pensar la libertad de cultos como una "libertad negativa", el nuevo momento se caracteriza por una participación positiva del poder público a favor del hecho religioso. El estado organiza entonces, según una nueva lógica, la igualdad y la pluralidad, lo universal y la diferencia. Luego se hablará de una "laicidad de reconocimiento", o, según una fórmula emprestada del léxico católico, por el Presidente Sarkozy, de "laicidad positiva".

Esa laicidad se pone en juego bajo el efecto de un complejo de factores que se pueden reduzir a dos esenciales. Comenzó vinculado, d eun lado, con la constitución de una concepción renovada de la igualdad. La filosofía Republicana había pensado la igualdad como indiferenciación. Era necesario considerar a los otros a partir de sus semejanzas, sin tomar en cuenta sus especificidades. Más, esa perspectiva se debilitó a partir de los años 1960-1970. Dos tipos de actores intervinieron. El medio intelectual, de un lado. Nuevas filosofías buscan las referencias recibidas. El pensamiento neo--nietzscheano como de un Deleuze o de un Foucault por ejemplo, denuncia el carácter opresor de la razón de las Luces con la intensión de un llamado al descubrimiento de las singularidades. El pensamiento neo-proudhoniano de un Touraine o de un Wieviorka también, donde lo suyo es, contra la teoría de la razón nublada recolocar el sujeto en las raíces de una tradición, una cultura, una "narrativa" a partir de la cual se forje su identidad. De otro lado, el medio asociativo. Todo un trabajo de construcción militante vendrá a reforzar el trabajo de reflexión intelectual. Piensa-se, claro, en las movilizaciones regionalistas, feministas, homosexuales, que consideran haber

obtenido el beneficio de un reconocimiento público a las identidades que defienden. Las movilizaciones religiosas vendrán luego, aquellas particularmente de poblaciones musulmanas: desde el inicio de los años 1980, cuando su presencia en la sociedad francesa toma definitivamente una dirección sedentaria, se les ve llevar ante las autoridades reivindicaciones que hacen tambalear ciertos equilibrios de la laicidad tradicional, especialmente en cuestiones de la salud y de la muerte, de prescripciones sobre los alimentos y de hábitos de vestido. Cada vez mejor recibida por la opinión pública a medida que se avanza en el periodo, ese paradigma de la diversidad va a imponerse, en lugar y en reemplazo del paradigma de la unidad, como una referencia clave de la acción pública. Tanto así que esa evolución es muy fuertemente apoyada por las instituciones europeas, notoriamente por la Corte europea de derechos del hombre[13]. Se podría multiplicar las citaciones de actores políticos en ese terreno. Retengamos aquí, que el antiguo Alcalde de Rennes pasó antiguamente por el ala anticlerical de la SFIO: "la ley de 1905 prohíbe el financiamiento de los lugares de culto posteriores a 1905, pero el buen entendimiento, el reconocimiento de una nueva situación, la comprensión de las diferencias traen una práctica no solamente más leve, sino más justa"[14]

La nueva laicidad tiene que ver, de otro lado, con la emergencia de una comprensión inédita de la política. Hasta los años de 1960, el modelo francés se apoya aún en una representación antigua del arte de gobernar: la del Estado jacobino, imponiendo desde lo alto sus reglas a una sociedad civil, pasiva y maleable. Con los años 1970 se entra en una "reestructuración del sistema de organización de los poderes": el Estado es cada vez menos educador, tutor de lo social; y es "más diferenciado, más negociador, más regulador, además pluralista"[15]. Ese gobierno se apoya en nuevos instrumentos – consultas, concertación, acciones contractuales -, que tienen por característica incluir en los procesos de elaboración de la norma los más diversos actores – colectivos locales, empresas, asociaciones, organizaciones no gubernamentales – de la sociedad civil[16] . Ese modelo de interacción primó así en el círculo de instituciones europeas. En la base de esa reconfiguración hay un doble imperativo. Un imperativo democrático, en primer lugar. El progreso global

[13] Que desarrolla, a pesar de respetar un "margen de apreciación" dejado a los Estados, una concepción amplia de la libertad religiosa.

[14] EdmonD Hervé, "La ville et la laïcité. L'exemple de Rennes" in Johann Theuret (dir), *Un siècle de laïcité en Bretagne*, Rennes, Apogée, 2005, p. 134

[15] Patrick Le Galès, "Les deux moteurs de la décentralisation. Concurrences politiques et restructuration de l'Etat jacobin", in Pepper Culpepper, Peter Hall, Bruno Pallier, *La France en mutation 1980-2005*, Paris, Presses de Sciences-Po, p.331.

[16] Jean-Pierre Gaudin, *Pourquoi la gouvernance ?*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002; véase también Philip Schmitter, « Réflexions liminaires à propos du concept de gouvernance », in C. Gobin et B. Rihoux, *La démocratie dans tous ses Etats. Systèmes politiques entre crise et renouveau*, Bruxelles, Bruylant, 2000, p.51-59.

de la reflexividad en nuestras sociedades, ella misma vinculada al aumento del nivel de estudios y a la crisis de la cultura de la obediencia, tornan problemático mantener los modelos de producción unilateral de la norma: en adelante la decisión no puede ser aceptada sino cuando fuera objeto de discusiones previas, dando a aquellos a quienes se la va a aplicar el sentimiento (en verdad sólo en parte) de ser los autores[17]. En segundo lugar, un imperativo de gestión. Sin duda nuestras sociedades se hicieron más complejas: bajo el efecto de la radicalización del reino del mercado, del desarrollo de migraciones internacionales, del desencadenamiento de la técnica en campos inéditos como el de la biología, nuestras sociedades se han hecho poco a poco más inciertas y divididas[18]. Se podría en esas condiciones, mantener el control central de la época anterior? Los Estados, particularmente en Francia, han respondido rápidamente de forma negativa. Sintiéndose "impotentes material y simbólicamente" (Marcel Gauchet), han intentado retomar luego la realidad multiplicando las colaboraciones con las diferentes instancias de la sociedad civil nacional y de la sociedad política internacional. ¿Podrían mantenerse las fuerzas religiosas separadas de ese cuadro remodelado de los dispositivos de decisión? Sin duda que no. No solamente porque su exclusión habría podido ser juzgada como discriminatoria (en un contexto donde los otros países de Europa, e sobre todo las instituciones de la Unión, le conceden derecho de ciudadanía[19]), pero sobre todo porque eso sería contraproducente en la perspectiva de integración del cuerpo político. Se trata de una constante en el discurso político desde hace tres o cuatro décadas, inclusive en la izquierda, de considerar a las comunidades religiosas, especialmente a la Iglesia Católica de la cual se tiene el placer de saludar la conversión al *ethos* democrático, como factores esenciales de estabilidad social[20].

La laicidad jurídica fue llevada a modificar de golpe sus regulaciones, en los dos niveles descritos anteriormente. Veamos primero la relación entre Iglesias e escuela. Bajo la Tercera República, el Estado, en ese terreno, intenta ignorar lo religioso. Las escuelas públicas se vieron totalmente secularizadas; las escuelas religiosas, autorizadas (después de un debate, es cierto, sobre essa cuestión), pero casi o totalmente privadas de subvención (las disposiciones fuertemente restrictivas de la ley Falloux se mantenían). Louis Liard, el pensador de la renovación de la universidad, había dado la razón a esa separación de la fe: "Es necesario desarrollar la facultad de juzgar por sí mismo". La situación se modifica a partir de los años 1960, bajo el

17 Anthony Giddens, *les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.

18 Saksia Sassen, *La globalisation. Une sociologie*, Paris, Gallimard, 2008.

19 Bérangère Massignon, *Des dieux et des fonctionnaires*, *Religions et laïcités face au défi de la construction européenne*, Rennes, PUR, 2007.

20 Sobre la evolución del catolicismo ver Philippe Portier, « Pluralité et unité dans le catholicisme français », in Céline Béraud, Frédéric Gugelot, Isabelle Saint-Martin (dir.), *Les recompositions du catholicisme contemporain*, Paris, Editions du CNRS, 2011.

efecto, en el orden político, del retorno del general de Gaulle, bajo el efecto también, en el orden cultural, del cuestionamiento progresivo del anticlericalismo radical (él también ligado a una reevaluación positiva del rol social de lo religioso). Las escuelas privadas tienen entonces el apoyo del Estado. Un financiamiento público, ya vigente por algunas medidas durante el régimen de Vichy (pero en un contexto de reacción anti moderna) y bajo la Cuarta República (ley Marie y Barangé de 1951), se les concede por la ley Debré del 31 de diciembre de 1959: la ley permite cubrir, en la escuela primaria y secundaria, grande parte de sus gastos de personal y de funcionamiento. Luego vendrán muchas ampliaciones a su favor, la ley Guermeur de 1977, la ley Rocard de 1984 (que trata de la enseñanza agrícola), los Acuerdos Lang-Cloupet de 1993 (que contempla la subvención de la formación de los maestros de las escuelas privadas). La enseñanza privada superior entrará en su momento en un proceso creciente de reconocimiento. Desde 1962 el Estado le deposita subvenciones, fuera de contrato, cada año[21]. En 2002 un protocolo de acuerdo firmado entre el Ministerio de Educación y la Adesca, que representa a los Institutos católicos, vino a consolidar su financiamiento, recordándose su participación en el "servicio público de enseñanza superior". Sobre todo haciendo eco al discurso pronunciado por el Presidente Sarkozy en diciembre de 2007, un acuerdo internacional firmado el 18 de diciembre de 2008 (y publicado por decreto en fecha 16 de abril de 2009) por el ministro francés de asuntos extranjeros y la Santa Sede permite en adelante, contornando el principio ya resumido del monopolio estatal en materia de colación de grados universitarios, el reconocimiento de los grados y diplomas otorgados por los establecimientos católicos de enseñanza superior[22]. No nos preguntaremos aquí sobre la validez jurídica de ese reconocimiento[23]. En todo caso trasparece una renegociación significativa del pacto laico.

La enseñanza pública conoce también una abertura. Al inicio de los años 1960 el gobierno admite que limosneros sean instalados en los externados de liceos y colegios (aún cuando la práctica anterior, apoyada en la ley de 1905,

[21] Colocamos aparte las Facultades de Teología, católica y protestante, de las universidades de Alsace-Moselle, que son, por razones históricas, Facultades del Estado de pleno ejercicio.

[22] Se encamina hacia el mismo tipo de reconocimiento para lo que se trata de establecimientos protestantes. Nicolas Sarkozy con motivo de la inauguración del Fondo Ricoeur el 21 de mayo de 2010 : "Es decir cuan legítima me parece su demanda de ver reconocidos los diplomas otorgados por los cursos superiores protestantes y fijar la lista de sus equivalencias de la misma forma que ha sido hecha para los cursos superiores católicos. Yo deseo que un grupo de trabajo se constituya rápidamente para formular proposiciones en ese sentido al Gobierno.

[23] El decreto del 16 de abril de 2009 fue objeto de recurso de anulación del Grupo socialista del Senado. Entre los argumentos presentados, aquel alegado que un acuerdo internacional no puede ser ratificado por decreto cuando modifica dispocisiones de naturaleza legislativa, y sobre todo que atenta contra el monopolio estatal en materia de colación de grados.

sólo lo permitía para el caso de los internados) y autoriza en los años 1980, bajo ciertas condiciones, es verdad, la ausencia de alumnos con motivo de fiestas religiosas importantes. A partir de los años 1990, se abren los programas de letras e historia al estudio de las grandes tradiciones espirituales y en aplicación del reporte Debray (2002), se crea en el transcurso de la formación de profesores módulos de cursos de laicidad y de hechos religiosos. Ese cambio responde, es verdad, al deseo de llenar una incultura cada vez más patente. Se justifica así, en un léxico muy distante del imaginario de la Tercera República, con la necesidad de conocer mejor las diferencias para poder aceptarlas. El curso superior público nunca fue sometido a las mismas restricciones que los cursos primario y secundario. Por ejemplo, siempre pudo reclutar eclesiásticos en su cuerpo de profesores, y admitir que los estudiantes muestren su filiación confesional llevando una sotana por ejemplo. Más todavía, el periodo reciente, caracterizado por la llegada de estudiantes musulmanes a los campus, ha demandado que las autoridades precisen las cosas en el cuadro de disposiciones formales (ley, jurisprudencia) o más superficiales (*Guide* en 2004 del Congreso de presidentes de universidad, textos de orientación propios de las universidades particulares). Aún afirmando el "carácter laico del servicio público del curso superior" e prohibiendo a sus agentes llevar signos ostensibles de pertenencia (lo que no impide que los profesores se beneficien, en razón del principio de independencia de las universidades, de la libertad de cátedra), las autoridades han afirmado claramente la posibilidad que los usuarios, ya que no ceden a la tentación de la discriminación y del proselitismo, puedan hacer valer su diferencia religiosa en el mismo recinto universitario[24].

La relación entre las Iglesias y el Estado no ha permanecido más indemne. Las cooperaciones se han multiplicado, a despecho de la separación proclamada en 1905. Los financiamientos abiertos a las comunidades confesionales se han desarrollado considerablemente en el transcurso de los últimos decenios, por intermedio de apoyos a la enseñanza confesional, es verdad, pero también por subvenciones a las asociaciones, ayudas indirectas para construcción de lugares de culto (se piensa en la práctica del alquiler hipotecario de larguísimo plazo), o deducciones fiscales (como aquellas relacionadas a los impuestos a los salarios anuales o de solidaridad sobre la fortuna en casos de donación a las asociaciones de culto)[25]. Por lo demás, las autoridades nacionales y también locales no dudan más en aprovechar las

[24] El *Guide* del CPU precisa de este modo que las autoridades universitarias deben, para los exámenes, tomar en cuenta las fechas de las fiestas religiosas, autorizar las listas de candidaturas confesionales a presentarse a elecciones, aceptar el principio de financiamiento de asociaciones de naturaleza religiosa. Es necesario agregar, sin embargo, que las prácticas locales son, sobre todas esas cuestiones, muy variables de acuerdo a los establecimientos.

[25] Olivier Schramek, « La fin de la laïcité fiscale », *L'Actualité juridique. Droit administratif*, 20 avril 1988, P.267-269.

competencias reflexivas de los grupos religiosos, aprovechar "sus sabidurías", como decía en 2002 el socialista Raymond Forni, cuando era Presidente de la Asamblea nacional. Hace poco, desde su lugar diocesano de observación, Ms. Dominique Le Brun, obispo de Saint-Etienne, lo constataba en los siguientes términos: "He tenido el placer de constatar que, cualquiera que sea su sensibilidad política, los elegidos quieren una relación con la Iglesia local. Yo creo que ellos le reconocen el derecho y también el deber de interrogarlos sobre las finalidades de las decisiones políticas para los ciudadanos"[26]. Agreguemos pues que esa reconfiguración de la relación entre la institución política y la institución religiosa se realiza, cada vez de manera más nítida, de ninguna manera simplemente en la perspectiva del *lobbysmo* tradicional, y sí dentro de un modelo de institucionalización neo corporativista[27]. Lo hemos visto con motivo de la instalación del Comité nacional de ética y de ciencias de la vida (establecida en 1983) que cuenta en su seno con cinco representantes de las grandes familias espirituales, o también en 2009 con los Estados Generales de la Bioética donde se han encontrado los representantes de las fuerzas confesionales. Paralelamente se la ha visto con la institución en 2002, bajo el gobierno de Lionel Jospin, en una reunión de concertación anual entre la Iglesia católica y las autoridades del Estado. O en 2003 con la creación del Consejo Francés de Culto Musulmán. Fenómenos de idéntica naturaleza existen también en nivel local, como muestran, entre tantos otros, las experiencias de Roubaix o de Marsella. Francia se constituyó por mucho tiempo en torno de la mística, por ejemplo de Rousseau, de la voluntad general, encarnada en la voluntad de la Asamblea. No es de ahora las "facciones", inclusive religiosas, entran en escena.

¿Se trata de una evolución linear? Se puede percibir en el periodo reciente elementos que parecen contradecir la tesis aquí defendida. En el campo de la discusión pública, primero, los actores políticos no dudan, desde el aumento del poder conjunto del Frente Nacional y del Islam radicalizado (el 11 de setiembre habiendo jugado en la materia un rol decisivo), en denunciar, calificándolas de "peligrosas", ciertas expresiones, "salvajes", de la religión: la creación de la Comisión Gérin en la asamblea nacional en julio de 2009 sobre el porte del velo integral da testimonio de esta inclinación[28]. Luego, en el campo de la producción jurídica, textos restrictivos han sido adoptados: se piensa evidentemente en la ley del 15 de marzo de 2004, que cuestionó, prohibiendo – según una de las propuestas de la Comisión Stasi – el porte de signos religiosos ostensibles en la escuela pública, las libertades que el consejo de Estado había consentido

[26] *La Croix,* 16 janvier 2008.

[27] Philippe Portier, « Modernités plurielles ? Une analyse longitudinale des modèles de régulation du croire dans les démocraties occidentales », in Micheline Milot, Philippe Portier, Jean-Paul Willaime (dir.), *Pluralisme, Citoyenneté et Religion*, Rennes, PUR, 2009.

[28] Philippe Portier, « Décrypter le débat sur le port de la burqa », *Regards sur l'actualité*, août-septembre 2009.

a los jóvenes hijos musulmanes desde el fin de los años 1980[29]. ¿Se pueden considerar esos eventos como indicio de un "retorno al orden moral" de la Tercera república[30]? Es preferible otra hipótesis: ellos dan testimonio del hecho, observable por lo demás desde una década en los otros países europeos, que la lógica del reconocimiento solo vale, en la sociedad política francesa, contrabalanceada por la lógica de la integración. Lo que revela el espectáculo contemporáneo del derecho, es el deseo de articular de formas nuevas, lejos del modelo asimilacionista y del modelo comunitarista, lo uno y lo múltiple, la pertenencia a lo universal y la afirmación de particularidades[31].

Sin duda no está fuera de lugar relacionar la evolución de las estructuras de la laicidad francesa con la ruptura axial que el imaginario moderno ha sufrido en el curso de los últimos años. Occidente, con Francia en su seno, ha pasado subrepticiamente de una *modernidad triunfante a una modernidad indecisa*. Para retomar la expresión de Georges Balandier, ayer se vivía en "el movimiento y la certeza". Una concepción optimista de la historia, de la que da testimonio, por ejemplo, la propuesta del padre, institutor, de Marcel Pagnol en *La Gloria de mi padre*, llevaba las existencias colectivas: el progreso estaba allá, técnico y moral, que inscribía el movimiento de las sociedades en un horizonte de optimismo. La fórmula ha cambiado: hemos entrado en el tiempo del "movimiento y de la incerteza". Nada está escrito sobre el futuro. Todo se desplaza sin cesar, sin que se sepa si esa movilidad se abrirá hacia una liberación cualquiera. Se comprende, desde luego, que o lugar de lo religioso se haya podido modificar: la modernidad optimista la reducía, como lo ha mostrado Niklas Luhmann, a nada más que reliquia de una época acabada, susceptible apenas de contribuir para reconfortar psicológicamente sujetos considerados individualmente; la modernidad indecisa la recoloca, con la seguridad de estar haciendo justicia a la autonomía del sujeto, en la situación de poder de hecho iluminar la caminada histórica de las sociedades. Las transformaciones de la laicidad francesa remiten sin duda, después de todo, a esa espera de una nueva seguridad simbólica.

---

[29] Sobre la interpretación de esa "cuestión", Valérie Amiraux, « «L'affaire du foulard» en France: retour sur une affaire qui n'en est pas encore une», *Sociologie et sociétés*, vol. 41, no. 2, 2009, pp. 273-298.

[30] John Bowen, «Why did the French rally to a law against scarves in schools», *Droit et Société,* 68, 2008, p.35-52.

[31] Tratamos de demostrarlo en "La régulation étatique du religieux en France (1880-2008), Essai de périodisation" , in François Forêt (éd.), *Religion et politique en France et en Belgique*, Bruxelles, Editions de l'Université, 2009.