

## Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880-2013)

Philippe PORTIER

Todos los países europeos conocieron la misma aventura democrática. Entre los siglos XVIII y XX todos llevaron a cabo, guiados por la ideología de la Ilustración, una nueva inteligencia de lo político, cuya originalidad es haber sustraído el reino de los hombres de la ley divina que lo subyugaba. Esta “secularización” se fundamentó a partir de una doble ruptura. La primera concierne a la concepción del sujeto. En los tiempos de la Cristiandad, el hombre se concebía como una “criatura” de Dios, en situación de dependencia *vis à vis* del ser que lo llevó a la existencia. Con la modernidad se vuelve, según la fórmula de Thomas Hobbes, “un Dios para sí mismo”, entregado ya a sus solas determinaciones. La segunda remite a la concepción del poder, el cual solía pensarse como la expresión misma de la voluntad divina, que debía conducir a los seres al camino de la salvación y de la virtud; establecía el marco en el cual se desplegaba el derecho positivo: el Estado se fijaba en el respeto del orden divino-natural, con el socorro, e incluso el control de la Iglesia. Nada que ver en el nuevo régimen. Vinculada con su origen humano (el “contrato social”), la autoridad política se asigna la tarea, de manera inmanente, de abrir a sus sujetos la posibilidad de construir según su voluntad propia, sin otra coacción que la del orden público, las normas de su existencia terrestre,<sup>1</sup> protegiendo sus libertades (las li-

---

<sup>1</sup> Manent, P., *Naissances de la politique moderne*, Paris, Gallimard, 2007.

## 48 / Philippe Portier

bertades de conciencia y de expresión, los derechos de propiedad y de comercio). Sin embargo, en Europa esta disociación de lo político con el orden divino no se encarnó en las mismas prácticas en todos lados. Las historias nacionales pesaron en la materia.<sup>2</sup> En la mayoría de los países, el poder secular ha mantenido vínculos con las instituciones religiosas. Algunas veces, como en Bélgica, en los Países Bajos o en Alemania, de acuerdo con la fórmula de la “cooperación”; otras veces, como en Dinamarca, Inglaterra y Grecia, de acuerdo con la fórmula de la “confesionalidad”. En el primer caso, el Estado establece relaciones de cooperación (tendencialmente) igualitaria con diferentes confesiones. En el segundo, que encontramos en países religiosamente más homogéneos, privilegia una religión en particular que dota de inmunidades y de responsabilidades específicas.<sup>3</sup> Francia, por su parte, entró en la modernidad de manera más brutal, como también lo intentó, pero sin éxito duradero, el Portugal de 1910 o la España de 1930. Sentada en una “cultura de la generalidad” que desconfía de los cuerpos intermedios escogió establecerse, a partir de la III República, en el esquema de una “laicidad” estrictamente separatista.<sup>4</sup> Ya conocemos su contenido dibujado por los textos de la década de 1880 sobre la escuela y por la grande Ley del 9 de diciembre de 1905: para hacer valer los axiomas de la libertad y de la igualdad, es menester relegar la expresión religiosa en la sola sociedad civil, a distancia del espacio público de Estado en el cual los regímenes precedentes le habían permitido instalarse.

Este régimen de laicidad, que se presentó por mucho tiempo como singularmente francés, ¿es todavía parecido a lo que fue? Las interpretaciones varían. Algunos comentaristas siguen considerando nuestra regulación del creer como una excepción en comparación con los estándares europeos. Ciertamente, los regímenes

---

<sup>2</sup> Véase Willaime, J. P., “Les formes de la laïcité dans l'Union européenne”, *Cahiers Français*, núm. 340, septiembre-octubre de 2007, pp. 26-31.

<sup>3</sup> Por una tipología, en este sentido, Monsma, S. y Sopper, C., *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1997.

<sup>4</sup> Sin embargo, cabe precisar que Francia se inspiró en países que ya habían adoptado un régimen de separación, como Estados Unidos, Canadá y, más aún, México.

## Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880-2013) / 49

vecinos cultivan su idiosincrasia; conceden a las identidades religiosas, en la diversidad de sus fórmulas de organización, un reconocimiento que Francia se niega a dar. ¿Las pistas? son muchas, desde su negativa de plasmar la “herencia cristiana” de Europa en el preámbulo de la Carta Europea de los Derechos Humanos, hasta la prohibición, inscrita en la Ley del 15 de marzo de 2004, de admitir “el uso de signos religiosos ostensibles” en las escuelas públicas.<sup>5</sup> Otros, en cambio, insisten en la armonización de los sistemas. En este terreno al menos señalan que la identidad francesa se está diluyendo. Efectivamente, algunos rasgos del orden anterior permanecen tanto en el derecho como en la palabra pública. Serían reminiscencias, nada más, en un universo que se agencia cada vez más en la indiferenciación “democrática” de las esferas, lejos de las verticalidades republicanas. En Francia, como en otras democracias, “lo público se privatiza mientras lo privado se hace público”.<sup>6</sup> Los desarrollos siguientes quieren apoyar esta segunda opción al defender, sino la tesis del “fin” de la excepción francesa, por lo menos su atenuación progresiva.

Para demostrarlo es necesario volver a la historia. Desde el advenimiento de la III República, la laicidad ha sido trabajada por tres lógicas sucesivas; primero, por la lógica de separación: hasta la década de 1960, a pesar de algunas concesiones a la Iglesia católica, Francia permanece en un sistema de disociación estricta de las instancias: la creencia puede expresarse en el espacio privado, individual o social; no tiene derecho de ciudadanía en el universo estatal. Este modelo empieza a desdibujarse en la década de 1970. Entramos a partir de allí en una lógica de reconocimiento. En favor de la recomposición del concepto de libertad y de la reestructuración de las modalidades de la gestión pública<sup>7</sup> lo religioso vuelve a posicionarse en el escenario público: el derecho francés entra en un

---

<sup>5</sup> Renaut, A., *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock, 2005.

<sup>6</sup> Gauchet, M., *La religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1999, p. 65.

<sup>7</sup> Portier, P., “Les mutations de la gouvernementalité sous la Vè République”, en Morvan, Pascal (dir.), *Droit, Politique, Littérature*, Bruselas, Bruylant, 2008, pp.170-192.

## 50 / Philippe Portier

esquema inédito de articulación de la igualdad y de la pluralidad, de la ciudadanía y de la identidad. La década de 2000 inaugura un tercer momento. Los gobernantes identifican factores de disociación en la sociedad francesa que se originan en la retracción de algunas comunidades étnico-religiosas con base en una identidad cerrada. Sin poner en tela de juicio el imperativo de reconocimiento, hace hincapié en una lógica de integración de acuerdo con una inclinación identificable en toda Europa.

### 1. Una política de separación

Con la llegada al poder de Napoleón Bonaparte, Francia deja de lado la “pasión irreligiosa, primera prendida y última apagada”,<sup>8</sup> la cual se había perdido durante la década revolucionaria. El primer cónsul bien sabía que no se iba a poder estabilizar la sociedad, ni disciplinar el pueblo sin volver a asociar lo político y lo religioso, por lo que reanudó la política concordataria. Sin rechazar el principio moderno de soberanía, el sistema que instaura en 1801-1802 establece el régimen de los “cultos reconocidos” que permite al catolicismo, “religión de la mayoría de los franceses”, al protestantismo (en sus variantes reformada y luterana) y, a partir de 1808, al judaísmo de participar, con el apoyo (en especial financiero) del Estado, en la regulación pública del orden social. Este régimen de alianza se reforzará a lo largo del siglo XIX.

Aunque veía en ello la posibilidad de someter el catolicismo a la vigilancia del poder público, la generación que accede al poder en 1877 no pretende permanecer en esta cooperación institucionalizada. Ciertamente justifica su posición a partir del principio de igualdad. La Revolución de 1789 había hecho cruzar a la civilización un umbral al prohibir toda distinción de derecho entre los individuos. El orden concordatario va al revés. Privilegia las creencias de las confesiones que reconoce, especialmente las de culto católico, al

---

<sup>8</sup> Tocqueville, A. de, “L’Ancien Régime et la Révolution”, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952, t. 2, p. 83.

## Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880-2013) / 51

cual concede la mejor parte, y rechaza a los márgenes del cuerpo social a los fieles de los cultos no reconocidos y a los ciudadanos sin religión. Se había soñado una comunidad de iguales; es sobre una jerarquía de los seres que descansa nuevamente la convivencia. Pero más aún, los republicanos expresan su rechazo del sistema napoleónico a partir del principio de libertad. Del racionalismo de Kant, del positivismo de Comte, retienen que la ciudad humana no es sino la de los “seres ilustrados”. Constatan, al contrario, que el régimen de asociación no responde a este designio. La reinstalación del catolicismo romano en el corazón de los dispositivos de socialización, especialmente en la escuela, según un curso que sólo se acentuó a lo largo del tiempo,<sup>9</sup> favoreció la difusión de una ética de la sumisión y de la credulidad en todos puntos contrarios al objetivo de emancipación celebrado por la Ilustración. Ciertamente, este anticatolicismo no es nuevo en los turiferarios de la modernidad: sólo hay que leer a Voltaire o Diderot. Se reafirma en el fin del siglo XIX, mediante la restauración “intransigentista” de la Iglesia romana, identificable en las propuestas del *Syllabus* (1864).

Este rechazo se vincula con un proyecto. El orden nuevo de las cosas solamente debe establecerse sobre el poder del Estado lejos de las mediaciones sagradas instituidas por los regímenes precedentes. De acuerdo con esta perspectiva, los republicanos recuerdan el deber de neutralidad religiosa del Estado. Nada en sus principios de organización ni tampoco en la actitud de los funcionarios que lo sirven debe recordar cualquier sometimiento a una confesión particular, porque en ello descansa su soberanía y también la libertad de los ciudadanos, el Estado debe pensarse como una instancia universal que reúne la sociedad alrededor de la razón común, aceptable para todos. Salvo para algunos, como Viviani, que quieren ver “apagarse, en el cielo, luces que no volverán a prenderse”, esta opción no desemboca en la voluntad de erradicar el sentimiento religioso. Si bien es necesario mantener a distancia de la esfera pública la

---

<sup>9</sup> Pensamos en particular en la Ley Falloux de 1850 que da en los hechos a la Iglesia un derecho de control sobre las escuelas públicas.

## 52 / Philippe Portier

institución religiosa y a su ideología retrógrada, no puede impedirse a los franceses encontrarse con sus creencias y rituales. Jules Ferry expresa en la década de 1870 este punto de vista mayoritariamente compartido: “¡anticlerical sí, antirreligioso jamás!” De forma paralela, los republicanos atribuyen al Estado una misión de regeneración moral.<sup>10</sup> Así se entiende la fórmula de Charles Renouvier: “el Estado es el lugar de la unidad moral de la nación. Se encarga de las almas como las Iglesias, pero a un título más universal”. Como se sabe, la escuela pública es el instrumento esencial del poder político: debe obrar, en contra de los obscurantismos de ayer, a la difusión de la razón universal y, asimismo, transmutar los individuos en ciudadanos autónomos, atentos a sus derechos pero conscientes también de sus deberes hacia el cuerpo social. A través de esta “dirección de inteligencias” (Ferry) surge el gran objetivo de la Revolución de 1789 de articular “el número y la razón”.

¿Cómo dar forma jurídica a este proyecto político? Desde la década de 1880, los republicanos buscan separar a la Iglesia y la escuela. Se emplean, por una parte, a marginalizar la red de escuelas privadas. No se trata, a pesar de propuestas del Partido radical-socialista durante su Congreso de 1903, de suprimir la libertad de enseñanza, sino de dificultar su ejercicio. La batalla de las congregaciones educativas lo ilustran muy bien. La inicia Jules Ferry a principios de la década de 1880, cuando consigue la disolución de la compañía de Jesús y la sujeción de las demás congregaciones a un régimen de autorización. Combes, en la coyuntura aún más conflictiva del caso Dreyfus, reactiva el proceso dos décadas más tarde. Ya como jefe de gobierno desde las elecciones de mayo de 1902 manda cerrar en julio más de 3000 escuelas que no tenían la autorización ministerial exigida por la Ley Waldeck-Rousseau del 10. de julio de 1901. La Ley del 5 de julio de 1904 lleva el movimiento a su acmé al prohibir enseñar a los religiosos y al dar un plazo de diez

---

<sup>10</sup> Furet, F., *La Révolution, 1770-1880*, París, Hachette, 1988, p. 506. El autor precisa que la III República desarrolla una “versión pacificada de la regeneración revolucionaria” donde “la formación del hombre nuevo se acompaña de la preocupación por el respeto de las creencias”.

## Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880-2013) / 53

años a todas las congregaciones para concluir sus actividades de enseñanza. Estas disposiciones (que dejan subsistir las instituciones diocesanas) se mantendrán hasta el régimen de Vichy. Por otro lado, los republicanos se esfuerzan en “declericalizar” la red de escuelas públicas. Proceden a la laicización del personal, al retirar a los eclesiásticos, por medio de la Ley Goblet de 1886, el derecho de enseñar en las instituciones públicas y al formar, en las escuelas normales, un cuerpo ganado de docentes a la nueva ideología; sobre todo proceden a la laicización de las enseñanzas. La Ley Ferry del 28 de marzo de 1882 proscribía el catecismo dentro de las escuelas primarias, y sustituye a la “instrucción moral y religiosa” del periodo anterior una “instrucción moral y cívica” fundada, a pesar de la referencia (kantiana) de los deberes hacia Dios, sobre la sola “moral independiente” articulada alrededor de los valores de autonomía y solidaridad.

Prevista en el programa de Belleville de 1869, la “gran separación” de la Iglesia y del Estado es anunciada en la década de 1880 por una serie de medidas parciales: fin de las oraciones públicas al terminar las sesiones parlamentarias, descolgamiento de las insignias religiosas de los locales públicos, secularización de los cementerios. Pero no ocurrirá de forma total sino hasta la Ley del 9 de diciembre de 1905 a pesar de varios proyectos anteriores. Fruto de la reflexión de Briand y Jaurès, se basa en dos principios mayores. El principio de “privatización” se expresa en el artículo 2o. que señala, en ruptura con el dispositivo concordatario, que “la República no reconoce, subvenciona ni salaria ningún culto”. Desposeídas de su legitimidad institucional anterior, las religiones deben organizarse, sin apoyo financiero, sobre el fundamento exclusivo de estatutos de derecho privado. El principio de “independencia” se manifiesta, por su parte, en el artículo 1o. de la ley. A diferencia del proyecto Combes de 1904, que traducía las reivindicaciones de la línea más dura de la corriente republicana,<sup>11</sup> afirma: “La Repúbli-

---

<sup>11</sup> Respecto de las dos tendencias, una “integral” y la otra más “liberal” dentro del campo republicano, Baubérot, J., *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF, 2007.

## 54 / Philippe Portier

ca asegura la libertad de conciencia. Garantiza el libre ejercicio de los cultos salvo las solas restricciones dictadas en el interés del orden público”. Esta disposición, respetuosa de la voluntad del sujeto de cultivar libremente su fe, está robustecida por otros elementos, como los que permiten a las asociaciones encargadas de gestionar los bienes religiosos —las famosas “culturales”— de organizarse “de conformidad con las reglas generales del culto del cual se proponen asegurar el ejercicio” (artículo 4o.) y a las iglesias de intervenir en el espacio social. Algunas menciones pueden preocupar, tal como la referencia al “orden público”. La jurisprudencia del Consejo de Estado lo interpretará rápidamente de forma liberal, lo cual contribuirá al sosiego de las tensiones con la Iglesia.

Es necesario, en este punto preguntarse sobre la genealogía de esta forma política que hizo de Francia, según la expresión de Ferdinand Buisson, “el país más laico del mundo”. Dos factores parecen haber jugado un papel decisivo. El primero es de orden cultural. Se debe a la naturaleza misma de la religión a la cual se enfrentó la modernidad. El catolicismo no tuvo, frente la civilización emergente, la misma plasticidad que el protestantismo. La Iglesia, sin soltar nada ante la expansión de la subjetividad política, movilizandando sus masas al servicio de la restauración del orden antiguo, condujo, por un efecto lógico, a los seguidores de la Ilustración a entrar con ella en un proceso de confrontación radical. Hegel ya lo había percibido en siglo XIX: “Al no haber experimentado la Reforma, escribió en sus *Lecciones de filosofía del derecho*, Francia eligió combatir el derecho existente”. El segundo factor es de orden político. Contrario al caso de Bélgica, donde la religión dominante es también el catolicismo y donde la Iglesia se ha beneficiado a partir del siglo XIX de un apoyo público —a pesar de una ola “libre-examinista”—, Francia no repartió, en su entrada en la modernidad, el poder entre laicos y católicos. No hubo alianza alguna en su seno entre los diferentes “pilares” constitutivos de la sociedad. Los partidistas de la Iglesia fueron excluidos del espacio gubernamental hasta la década de 1940, y sólo pudieron pesar al margen de los dispositivos jurídicos que les concernían.

## Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880-2013) / 55

Asimismo, vemos los elementos originales de la singularidad de la laicidad francesa. Ella busca, si no erradicar lo religioso o sujetar a las iglesias, establecer una relación de separación estricta entre lo público y lo privado. En su marco, la esfera pública tiende hacia lo universal: reúne a los seres independientemente de sus confesiones sobre la base de una ley común, anclada en la razón natural. Sin embargo, lo político no absorbe la esfera privada. Ella se afirma como el espacio jurídicamente protegido donde pueden expresarse las lealtades particulares, especialmente religiosas, de los individuos. Este modelo durará sin cambio hasta mediados del siglo XX.

### 2. Una política de reconocimiento

Las cuatro primeras décadas constituyen una segunda etapa en la historia de la laicidad francesa. Sin duda, algunos discursos están marcados por el legado de la época anterior, por ejemplo, los del Comité Nacional de Acción Laica durante la querrela de la escuela libre de 1982-1984, así como los de los intelectuales movilizados contra “el Múnich de la escuela republicana” en los inicios del caso del velo en 1989, los mismos que en 2000 con Lionel Jospin se opondrán a cualquier referencia a la “herencia cristiana de Europa” en el preámbulo de la Carta Europea de los Derechos Humanos. Sin embargo, a pesar de la conservación de la Ley de 1905 en el orden jurídico, a pesar del reconocimiento del carácter laico de la República en la Constitución de 1946, y pronto de 1958,<sup>12</sup> el modelo de articulación de la relación iglesias-Estado cambia de forma. Anteriormente, al Estado sólo se le pedía preservar la libertad negativa de conciencia. Se le exige ahora, sin que tenga que abdicar su soberanía ni reinstalar el marco concordatario, acordar a las instituciones (y a las identidades) religiosas el beneficio de un reconocimiento verdaderamente positivo.

---

<sup>12</sup> Las dos Constituciones disponen que “Francia es una República indivisible, laica, democrática y social”. La V República agrega de manera significativa que “respeta todas las creencias”.

## 56 / Philippe Portier

El paso a esta “laicidad de diálogo”,<sup>13</sup> cuya característica es asociar lo privado y lo público, se observa en dos terrenos ya explorados. Por supuesto, el ámbito de la laicidad escolar. ¿La enseñanza privada? La III República había rechazado, con excepción de la Ley Astier de 1919 relativa a los centros de enseñanza profesional, todas las solicitudes de financiamiento realizadas por las asociaciones católicas: “para las escuelas públicas, fondos públicos, para las escuelas privadas, fondos privados”.<sup>14</sup> Las cosas cambiaron en los regímenes siguientes. Después de Vichy (que subvencionará, pero de forma moderada), la IV República inicia el movimiento con las Leyes Marie y Barangé (1951), pero es verdaderamente a partir del regreso al poder del general de Gaulle que el apoyo público cobra importancia. La Ley Debré de 1959 abre la posibilidad para los centros educativos privados<sup>15</sup> que aceptan una convención con el Estado de recibir, sin perjuicio para su “carácter propio”, financiamientos públicos para cubrir, en una parte substancial, sus gastos de personal y funcionamiento. Otras medidas seguirán, como los Acuerdos Lang-Cloupet (1992-1993), las cuales, bajo el argumento que la escuela privada ejerce una “misión de servicio público”, instauran la subvención pública de los gastos vinculados con la formación de los maestros. En cuanto a la enseñanza pública, se ha “desprotegido” parcialmente. Había sido colocada, bajo la III y IV República, a distancia de las influencias de la sociedad civil. La V República la inscribe, especialmente a partir de la década de 1970, en una lógica más liberal, al abrir los consejos de administración y los consejos de clase a la participación de los padres de familia, o al integrar en el plan de estudio la enseñanza (facultativa) de los idio-

---

<sup>13</sup> Según la expresión de Willaime, J. P., *Le retour du religieux dans la sphère publique: Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Olivetan, 2008.

<sup>14</sup> Las disposiciones muy limitadas de la Ley Falloux que apuntan a la posibilidad de financiamiento por los cargos de inversión serán mantenidas.

<sup>15</sup> En 1959, pensamos sobre todo en las escuelas católicas que representan más de 95% de los centros educativos privados. Pero las disposiciones van a aplicarse a las demás confesiones, judías especialmente, y, desde poco, musulmanas.

## Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880-2013) / 57

mas regionales y de “origen” (ELCO).<sup>16</sup> ¿Vale dicha apertura para lo religioso? Las cosas cambiaron también en este ámbito. Los alumnos adquieren, al inicio de la década de 1960, el derecho a disponer de capellanías en los externados de las secundarias y preparatorias, el derecho, en la década de 1980, de otorgárseles autorizaciones de ausencia (colectivas e individuales) por razones confesionales y, finalmente, con la ley de orientación sobre la educación de 1989, el derecho a manifestar sus opiniones en los centros educativos, lo que incluía para las alumnas musulmanas el derecho de usar el velo hasta 2004. Los comedores escolares no quedan fuera del movimiento. Por orden de los municipios responden de forma cada vez más favorable a las solicitudes de menús específicos. Ciertamente, el gobierno francés, al contrario de sus homólogos europeos, salvo en la región Alsace-Moselle que sigue regida de acuerdo con el régimen concordatario y en las escuelas europeas que financia, no hizo de la educación religiosa una disciplina ordinaria; sin embargo, a partir de la década de 1990, integra de manera mucho más asertiva el estudio de las tradiciones espirituales en los programas de historia y letras, de acuerdo con un propósito ciertamente cognitivo (permitir a alumnos no cristianos o descristianizados de aprehender el patrimonio cultural de Occidente), pero también integrativa (desarrollar el conocimiento y el respeto de la cultura del otro, lo que presupone acercarse a la religión como una dimensión posiblemente constitutiva de la identidad de los seres).<sup>17</sup>

La laicidad estatal ofrece un segundo terreno de observación. El caso del financiamiento de los cultos es muy ilustrativo. A lo largo del periodo de referencia, el poder público apoya cada vez más, al punto de vaciar la regla planteada en el artículo 2o. de la Ley de 1905, no solamente las actividades seculares (culturales, sanitarias,

---

<sup>16</sup> Sobre esta lógica, Barthélemy, M., “La logique d’ouverture de l’école publique”, en Baudouin, J. y Portier, P., *La laïcité, une valeur d’aujourd’hui ?*, Contestations et renégociations du modèle français, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001.

<sup>17</sup> Véase, sobre este punto, *La Lettre aux Educateurs* du Président Sarkozy à la rentrée 2007. Por un análisis de esta argumentación, Borne, D. y Willaime, J. P., *Enseigner les faits religieux. Quels enjeux ?*, A. Colin, 2007.

## 58 / Philippe Portier

sociales, deportistas y, ya lo vimos, educativas) de las instituciones religiosas, sino también lo que proscribe expresamente la ley de separación, en sus actividades culturales. Este financiamiento no toma la forma, como en Alemania o en Dinamarca de un impuesto confesional, ni —excepto en Alsace-Moselle—, de una dotación presupuestal, como es el caso en Bélgica o Grecia. Las transferencias se operan aquí de manera más indirecta. En algunas ocasiones, la subvención consiste en conceder ventajas materiales: puesta a disposición de terrenos (por arrendamiento de largo plazo), renta de inmuebles a bajo precio,<sup>18</sup> difusión pública gratuita de programas religiosos, acceso del clero a un régimen especial de seguro social (financiado, en gran parte, por el régimen general); en otras, por todo un conjunto de bonificaciones fiscales: las asociaciones culturales son exoneradas, desde la década de 1960, del impuesto predial sobre sus propiedades; en cuanto a los contribuyentes, se benefician, a partir de la década de 1980, del derecho de deducir del monto de su impuesto sobre el ingreso parte de las sumas que donan a las iglesias. ¿Cuál es la situación de las religiones en el espacio público? Al igual que otras democracias occidentales, Francia se encaminó, a lo largo de las cuatros décadas pasadas, hacia una fórmula de “comparatismo fluido” (o de “pluralismo integrado”) que rompe con su tradición “estatista”.<sup>19</sup> Las confesiones fueron investidas, en varias ocasiones, de una función de mediación. Lo vimos de manera emblemática durante el caso neocaledoniano en 1988, cuando Michel Rocard, entonces jefe de Gobierno, envió una delegación compuesta de representantes de diferentes familias espirituales junto con las partes en conflicto. Es frecuente también a nivel local que los alcaldes apadrinen, como en Roubaix o Marsella,

---

<sup>18</sup> Sin embargo, la jurisdicción administrativa interviene apoyándose en el artículo 2o. de la Ley de 1905 para sancionar los acomodados que parecerían de forma evidente como una subvención disfrazada. Lo vimos en 2007 respecto de la edificación de la gran mezquita de Francia.

<sup>19</sup> Respecto a estos modelos, Portier, P., “Modernités plurielles? Une approche longitudinale des régimes de régulation du croire dans les démocraties occidentales”, en Milot, M. *et al.*, *Pluralismes, Citoyennetés et Religions*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, à paraître.

## Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880-2013) / 59

asociaciones dedicadas al diálogo entre comunidades o constituyan, como a La Roche-sur-Yon o en Rennes, comisiones interculturales para dialogar con las diversas comunidades religiosas de la ciudad.<sup>20</sup> De manera más significativa aún, lo religioso fue dotado también de una misión de *expertise*. A través de las audiciones parlamentarias a las cuales son ahora invitadas (a partir de 1967 en el marco de la preparación de la Ley Neuwirth sobre la concepción), y de los comités de reflexión, tal como el Consejo Nacional de Ética y de Ciencias de la Vida (creada en 1983), las iglesias participan cada vez más, por lo menos a nivel de las etapas preparatorias de la decisión, en la producción de la norma que sus organizaciones sectoriales aplican con frecuencia en el marco de una colaboración pactada con el Estado o las colectividades locales.<sup>21</sup> Dichas modalidades de organización prosperarán, salvo la posibilidad de usar el velo en la escuela pública, y se mantendrán a lo largo del periodo siguiente (2000-2008).

El surgimiento de esta forma de laicidad no resulta solamente de un efecto de péndulo político, aunque este factor haya jugado un papel importante en el regreso al poder del general De Gaulle en 1958. A partir del fracaso en 1984 del proyecto Savary (que buscaba diluir la red de escuelas privadas en el gran “servicio público unificado de la educación nacional”), la izquierda se mostró tan complaciente como la derecha para con las instituciones religiosas. Se debe a sus gobiernos la inserción de las familias espirituales en los dispositivos de reflexión creados para la cuestión bioética, el aumento de las subvenciones a la escuela privada en 1992, y posteriormente, en 2002, la institucionalización de una relación entre el gobierno y la Iglesia romana. Este sistema inédito se debe sobre todo a las recomposiciones axiológicas e institucionales que conoció la sociedad francesa a lo largo de las cuatro

---

<sup>20</sup> Véase Lamine, Anne-Sophie, *La cohabitation des dieux*, Paris, PUF, 2005.

<sup>21</sup> Un ejemplo entre otros: el municipio socialista de Landerneau ha delegado a Caritas la organización en los locales públicos sesiones de alfabetización para las poblaciones inmigradas de la ciudad. Sobre este punto, Abiven, *Religion et politique dans l'Ouest. Le catholicisme à Landerneau, thèse de science politique à l'Université Rennes I*, 2009.

## 60 / Philippe Portier

últimas décadas, a favor del paso de la “modernidad triunfante” a una “modernidad incierta”.<sup>22</sup> ¿Evolución de las estructuras axiológicas? La igualdad promovida por la III República es una igualdad “abstracta”. El poder reconoce simplemente los derechos-libertades de 1789 (libertad de opinión, de circulación, de propiedad, etcétera), a los cuales agregará, tras la Segunda Guerra Mundial, los derechos sociales, uniformemente distribuidos. Lo que se pretende es tomar a los hombres en lo que tienen en común, rechazando en la esfera no estatal la expresión de sus diferencias. La V República va a concretar la noción, al identificarla cada vez más con la identidad.<sup>23</sup> Testigo y actor de esta mutación ideológica, Eduard Balladur, entonces primer ministro, no duda en declarar, en los inicios de la década de 1990, que “la igualdad no debe ser considerada de manera abstracta. La igualdad no es más que la identidad”.<sup>24</sup> Esta transmutación de valores, que tiene por efecto hacer posible la expresión pública de las singularidades religiosas y culturales, individuales ciertamente pero también colectivas,<sup>25</sup> deriva sin duda de un doble fenómeno. Pesó, por una parte, la reflexión teórica de la década de 1960: no se podría minimizar la influencia del pensamiento neonietzscheano (Foucault, Deleuze...), o neoproudhoniano (Touraine, Ricœur...)<sup>26</sup> que afirman ambos, a partir de su lógica propia, la necesidad de entender el hombre, ya no a partir del racionalismo “desencarnado” y “mutilante” de la Ilustración, sino con base en las “territorialidades” o “narratividades” que él mismo escoge. También influyó, por otra parte, el activismo militante de la década de 1970: cabe señalar el papel de las reivindicaciones

---

<sup>22</sup> Hemos descrito el paso hacia la ultra-modernidad en nuestro artículo, “L'avènement d'une laïcité positive”, en Matthieu, B. (dir.), *La Ve République*, Paris, Dalloz, 2008.

<sup>23</sup> Véase Bui-Xan, Olivia, *Le droit public français entre universalisme et différencialisme*, Paris, LGDJ, 2004.

<sup>24</sup> Edouard Balladur, “Entretien”, *Le Monde*, 20 noviembre de 1994.

<sup>25</sup> Como lo veremos con la posibilidad ofrecida a los territorios de ultramar de producir un derecho local diferente del derecho común.

<sup>26</sup> Ambos autores introdujeron en Francia las reflexiones “comunitaristas” de Charles Taylor y Will Kymlicka.

## Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880–2013) / 61

del movimiento asociativo, con el apoyo de una opinión cada vez más “tolerante hacia la diferencia”<sup>27</sup> en favor del reconocimiento de idiosincrasias regionales, sexuales, etnoculturales, pero también —debido principalmente a las movilizaciones islámicas— religiosas.

La reconfiguración de las estructuras institucionales tampoco debe ser subestimada.<sup>28</sup> La III República desconfiaba de las fuerzas de la sociedad civil, donde se alojaba, según sus dirigentes, la particularidad. Sólo el Estado, “conciencia clara de la sociedad” (Durkheim), debía asegurar la racionalización de las existencias individuales y colectivas. En este sistema, la Iglesia no podía aspirar a un papel oficial. A partir del final de la década de 1960, en respuesta al surgimiento de la “ultramodernidad” marcada a la vez por la incertidumbre y la mundialización,<sup>29</sup> la V República instala un nuevo régimen de gobierno. Se impone la idea de que el Estado no puede pretender controlar por sí mismo, ni en plan cognitivo, ni en el plan práctico, la totalidad de los problemas. Necesita, en vista de una mayor eficacia, desarrollar sus colaboraciones con las múltiples instituciones de la sociedad civil. Al incorporar a las iglesias en misiones de servicio público y en la elaboración y aplicación de la norma, debido a los recursos de sentido y de vínculo que conllevarían, la “nueva laicidad”, que surge en 1960–1970, responde a su manera a este imperativo de gestión. Subrayando, al inicio de la década de 1970, el carácter cada vez más ingobernable de nuestras sociedades occidentales, Michel de Certeau resumió con una fórmula este proceso de recarga simbólica: “lo religioso reaparece cuando el político se debilita”.<sup>30</sup> No se puede finalmente considerar la laicidad francesa sin vincularla con el desarrollo del espacio europeo. Si las instituciones comunitarias (entiéndase la Unión Euro-

---

<sup>27</sup> En especial, la Iglesia católica, cuya intransigencia había contribuido a conformar de manera estricta la separación, conoció una evolución doctrinal que favoreció un importante cambio de actitud de la opinión francesa hacia ella, en cuanto se muestra “razonable”.

<sup>28</sup> Chevallier, J., *L'Etat post-moderne*, Paris, LGDJ, 2003.

<sup>29</sup> Beck, U., *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier, 2001.

<sup>30</sup> Certeau, M. de, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1974.

## 62 / Philippe Portier

pea y el Consejo de Europa) no pusieron en tela de juicio a pesar de algunos debates en su seno, el derecho de los Estados a determinar de forma soberana sus fórmulas nacionales de gestión de la relación iglesias-Estado, y elaboraron normas generales en materia de libertad religiosa (el artículo 9o. de la Convención Europea de Derechos Humanos, por ejemplo, cuyo párrafo primero enuncia una definición muy extensiva de la libertad religiosa), e introdujeron prácticas de cooperación entre sus instancias decisionales y sus fuerzas confesionales (tal es el propósito del programa “Un alma para Europa” iniciado por Jacques Delors,<sup>31</sup> que el Tratado de Lisboa en 2007 institucionalizó de alguna manera). Sin embargo, este dispositivo a favor del reconocimiento del hecho religioso no dejó a Francia indemne: sin imputarle toda la responsabilidad de la transformación de su régimen de organización, contribuyó, por lo menos, conjugado con otros factores, a abrirlo —ya sea por un efecto de aplicación de la jerarquía normativa, debido al proceso de impregnación mimética—<sup>32</sup> a la idea de una presencia más apoyada, y a veces más controlada, de religiones en el espacio público.

### 3. Una política de integración

La década de 2000 fue la de una recrudescencia de documentos públicos sobre la laicidad. Algunos de ellos tienen que ver con un propósito reflexivo: es el caso del reporte Debray en 2002 sobre *La enseñanza del hecho religioso en la escuela pública*, del reporte Debré en 2003 sobre *La laicidad en la escuela*, del reporte Stasi sobre *El principio de laicidad en la República* en 2003, del reporte Rossinot sobre *La laicidad en los servicios públicos* en 2005, o también en 2006, del reporte Machelon sobre *El financiamien-*

---

<sup>31</sup> Massignon, B., *Des dieux et des fonctionnaires*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

<sup>32</sup> Sobre estos modelos de difusión de la norma europea, Palier, B. y Surel, Y. (dir.), *L'Europe en action*, París, L'Harmattan, 2006.

## Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880-2013) / 63

*to de los cultos*.<sup>33</sup> Otros tienen un propósito normativo, tal como la Ley sobre las derivas sectarias en 2001, la Ley sobre los signos religiosos en la escuela pública en 2004, o la circular del primer ministro sobre la laicidad en el servicio público en 2007 (que precisó la Carta de la Laicidad en el Servicio Público elaborada un año antes por el Alto Consejo de Integración). ¿Acaso esta efusión discursiva abre, como se ha dicho, un regreso a las seguridades de la era separatista? De ninguna manera. Dibuja, en cambio, según la fórmula de Christian Jöppke, un tercer “modelo centrista de integración cívica”,<sup>34</sup> definitivamente orientado hacia la salvaguardia de las identidades personales, pero “en el respeto afirmado por la unidad de la comunidad política”.

¿Cómo se impuso este reequilibrio de reconocimiento? Es necesario regresar a las dos últimas décadas. En una coyuntura marcada por eventos graves como el caso Rushdie, la guerra civil en Argelia, la segunda intifada, el 11 de septiembre, el atentado de la estación de Madrid en abril de 2004 o del metro de Londres en julio de 2005, y a lo largo del periodo, el fortalecimiento, en reacción, de una extrema derecha populista en casi toda Europa,<sup>35</sup> la sociedad francesa no vive su relación consigo misma de la misma manera que en 1970-1980. Una inquietud gana: se siente amenazada por las afirmaciones identitarias de un islam que le parece constituirse aparte de la cultura común. Esta obsesión de la desunión la vemos en muchos reportes oficiales. Una primera ola de estudios, producida a mediados de la década de 1990, subrayaba la importancia de las pobrezas sociales. Es el caso del reporte de Michel Fragonnard, *Cohesión social y prevención de la exclusión* (1993) y de Jean-Pierre Delevoye, *Cohesión social y territorio* (1994). La sociedad francesa, apuntaban, es cada vez menos integrativa: como en el primer siglo

---

<sup>33</sup> Habría que agregar también en forma de balance definitivo y jurisprudencial el reporte del Consejo de Estado de 2004.

<sup>34</sup> Jöppke, C., “L’effacement du multiculturalisme dans l’Etat libéral”, en Kastoryano, R. (dir.), *Les codes de la différence*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005, p. 305.

<sup>35</sup> Sobre este nuevo contexto, véase Galembert, C. de, “Le voile en procès”, *Droit et société*, núm. 68, 2008, pp. 11-34.

## 64 / Philippe Portier

XIX, deja a las puertas de la ciudad poblaciones enteras en la indigencia material, con frecuencia proveniente de la inmigración. Si bien esta discriminación es inaceptable en el ámbito de los valores, lo es también desde el punto de vista político: si no la enfrentamos, precisaban ambos textos, existe el riesgo de que los olvidados de la República, especialmente las jóvenes generaciones, se exilen fuera del universo cívico para abrigarse en el cerco de sus confesiones de origen.<sup>36</sup> Diez años más tarde, la focal se ha desplazado: los reportes no ignoran el sufrimiento social; sin embargo, insisten primero, como si la amenaza ya se hubiera concretado, en la expansión de las retracciones religiosas. Asimismo, el reporte *Stasi*, en 2003, dedica muchas páginas a la multiplicación, en los hospitales, en las escuelas, en las empresas, de comportamientos identitarios, con frecuencia contrarios a los derechos de las mujeres, produciendo en todos los casos fracturas en el seno de dichos colectivos. Y subraya que es evidente que Francia ha ido demasiado lejos en la aceptación de la diferencia. Centrado, por su parte, en la cuestión específica de la vida escolar, el reporte Obin desarrolla en 2004 el mismo tipo de análisis.<sup>37</sup> Explica que en algunos suburbios la escuela abdicó su vocación universalista para volverse un espacio segmentado, donde los alumnos se agrupan en los refectorios según su pertenencia confesional, donde los varones imponen a las muchachas conductas “religiosamente correctas”, donde los profesores ya no pueden evocar en clase algunos temas del programa como el evolucionismo, la historia del islam o el holocausto. *Stasi* y Obin reencontran aquí el proyecto que estructuraba los reportes Fragonnard y Delevoye: es necesario que el Estado construya una política de la “cohesión”.<sup>38</sup> Ésta supone ciertamente llevar a cabo dispositivos de

---

<sup>36</sup> En un mismo contexto encontramos el mismo tipo de análisis sobre “el islam de compensación” en obras de sociólogos de la misma época, como los de D. Hollinger, en Estados Unidos, o los de F. Khosrokhavar, en Francia.

<sup>37</sup> Este análisis fue anunciado por el libro de Kaltenbach, M. H. y Tribalat, M., *La République et l’islam*, París, Gallimard, 2002, y sobre todo por el de Brenner, E., *Les territoires perdus de la République*, París, Mille et une nuits, 2002.

<sup>38</sup> Para un análisis del surgimiento de este nuevo referencial, Donzelot, J., “Refonder la cohesión sociale”, *Esprit*, diciembre de 2006, pp. 5-21.

## Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880-2013) / 65

lucha en contra de las discriminaciones; pero exige también reunir a las poblaciones marginalizadas, sin negar sus arraigos originarios, alrededor de la ética común de la sociedad liberal.

En consonancia con la opinión pública,<sup>39</sup> esta propuesta es mejor recibida en tanto que se adecua a los referenciales emergentes a nivel europeo. Desde este punto de vista, la política del Consejo de Europa es muy significativa. El Consejo había defendido, entre 1970-1980, un multiculturalismo fuerte. Parece que, desde hace algunos años, se ha reajustado esta posición. En primer lugar, sus instancias deliberativas se reorientaron; el memorándum de Lisboa en 1997 marca la pauta, como lo indica la lista de prioridades que se puede resumir en el último sintagma: “debemos reforzar nuestra acción en la materia particular de los derechos del hombre, los valores democráticos, de la diversidad cultural, y por supuesto de la cohesión social”. Los textos posteriores reafirmaron el mismo mensaje. Basta con abrir el Libro blanco sobre el diálogo intercultural, *Vivir juntos con igual dignidad*, adoptado en mayo de 2008. El Consejo recuerda que si bien es necesario, como lo prevé también el Tratado de Lisboa para la Unión Europea, mantener un “diálogo abierto, transparente y regular” con las organizaciones religiosas, es imprescindible para ellas adherir a los valores comunes de Europa “los derechos humanos, el Estado de derecho, la democracia”.<sup>40</sup> Sus instancias jurisdiccionales también evolucionaron. Apoyándose en el párrafo segundo del artículo 9o. de la Convención Europea de Derechos Humanos, la Corte de Estrasburgo no dudó en afirmar, en casos recientes, que si bien es conveniente respetar las particularidades culturales y religiosas, no se trata tampoco de aceptar manifestaciones externas de creencias que van en contra de las determinaciones del orden constitucional liberal. Recordaremos en este sentido la sentencia *Leyla Sahun vs. Turkish Republic*, que declaró en 2004 la convencionalidad de una ley que prohibía usar el velo islámico en las universidades del Estado, al considerar que su

<sup>39</sup> Como lo muestran los sondeos realizados en el periodo 1990-2008.

<sup>40</sup> El documento se encuentra en [www.coe.int/dialogue](http://www.coe.int/dialogue).

## 66 / Philippe Portier

autorización pudiese generar presiones externas sobre las jóvenes. Habría de agregar que este dispositivo de contención no concierne solamente las instancias centrales de Europa. A nivel de los Estados también, en Alemania, en Países Bajos, o en Dinamarca, existe un mismo cuestionamiento sobre la validez de las políticas comunitaristas.<sup>41</sup> Incluso en Inglaterra, uno de los países que más lejos ha ido en el terreno del reconocimiento de la diversidad, las cosas han evolucionado. En octubre de 2006, durante una conferencia de prensa, Tony Blair declaraba, tras la suspensión de una docente que usaba el velo islámico: “el velo es una marca de separación. Hay una verdadera pregunta respecto de la integración. Debemos debatir y encontrar un equilibrio entre integración y multiculturalismo”.<sup>42</sup>

Los gobiernos franceses no fueron indiferentes a las diversas producciones discursivas. Bajo su influencia, empiezan a abordar la cuestión de la relación de lo religioso a partir del mismo “referencial de cohesión” (o de “integración”). El paradigma de la cohesión se distingue del de la “asimilación” llevado a cabo en la III República: cada quien puede expresar sus pertenencias libremente, hasta el límite del espacio público. No se confunde tampoco con el de la “inserción” que ha sido experimentado por algunos países occidentales, y del cual hemos encontrado algunos rasgos en la Francia de 1980-1990: el reconocimiento de las identidades no puede desembocar en la disociación de las comunidades con el conjunto social. Jacques Chirac, en su intervención del 17 de diciembre de 2003 (que anunciaba la prohibición de los signos religiosos en la escuela pública), delineó esta vía mediana: “Pilar de la República..., la laicidad requiere la integración de todos en el respeto de la diferencia”. Nicolas Sarkozy, en el fondo, no dice otra cosa. Ciertamente, subraya más explícitamente la necesidad de sus predecesores de respetar la “esperanza” llevada por la narrativa religiosa; pero no deja de recordar, justificando a su vez la Ley del 15 de marzo

---

<sup>41</sup> Analizamos estos puntos en el artículo ya citado: “Modernités plurielles? Une approche longitudinale des régimes de régulation du croire dans les démocraties occidentales”, en Milot, M. *et al.*, *op. cit.*

<sup>42</sup> *Le Monde.fr*, 17 de octubre de 2006.

## Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880-2013) / 67

de 2004,<sup>43</sup> que la intervención pública de las confesiones sólo está justificada cuando respeta el consenso ético de la sociedad liberal.<sup>44</sup>

Se entiende aquí la ambivalencia de la figura actual del sistema francés de la laicidad: el reconocimiento debe ser indisociable de la unión.<sup>45</sup> ¿Unión? Entendemos la urgencia de “hacer prevalecer la ley general sobre las prescripciones de los grupos restringidos”.<sup>46</sup> Para ello, el gobierno reactivó el principio, ya evocado, de neutralidad del Estado, vinculado con el principio de igualdad ante la ley. Una ilustración: funcionarias musulmanas habían querido usar el velo en el ejercicio de sus funciones. Sus superiores las sancionaron de inmediato, con el aval de la jurisdicción administrativa y pronto el apoyo de la circular del primer ministro Villepin sobre *La laicidad en el espacio público* (2007). La idea era sencilla: la comunidad política debe concordar a los ciudadanos los mismos derechos y someterlos a los mismos deberes; no se puede admitir que los funcionarios puedan, mediante usanzas particulares, provocar el sentimiento de tratarlos de forma diferente. La pregunta ha sido solucionada de forma idéntica en Alemania. Por otro lado, el gobierno ha reafirmado el principio de autonomía del sujeto. Algunos comentaristas quisieron ver en la ley de 2001 sobre las derivas sectarias, o en la de 2004 sobre la prohibición de los signos religiosos en la escuela pública, los síntomas de una retracción de Francia hacia un tropismo antirreligioso.<sup>47</sup> No es la interpretación más creíble. Más que su naturaleza “combista”,<sup>48</sup> ambos textos

---

<sup>43</sup> La ley del 15 de marzo de 2004, que proscribe los signos religiosos a la escuela pública, está justificada en el discurso del Latrán del 20 de diciembre de 2007.

<sup>44</sup> En Riad, en enero de 2008, hará el deseo de una “reconciliación del islam y de la modernidad”.

<sup>45</sup> Nota del traductor en Francés “rassemblement”.

<sup>46</sup> Según la expresión del Consejo Constitucional en su opinión de noviembre de 2004 *Traité portant Constitution pour l'Europe*.

<sup>47</sup> Bowen, John, “Why did the French rally to a law against scarves in schools”, *Droit et société*, núm. 68, 2008, pp. 35-52.

<sup>48</sup> Nota del traductor en referencia a Emiles Combes, político francés de la III República, y partidista de una separación intransigente entre Estado e iglesias.

## 68 / Philippe Portier

confluyen en su filiación lockeana;<sup>49</sup> ambos buscan, si no proteger a los individuos de lo religioso como tal, sí protegerlos de manera filosóficamente liberal de las empresas proselitistas que pudieran atentar en contra de su libertad. Pero regresando a la ley de 2001, establece ciertamente un nuevo delito, el de “abuso de debilidad mental”. Pero, porque esta operación jurídica hubiera hecho correr un riesgo mayor a la libertad de religión, no ha definido *a priori* la noción de secta<sup>50</sup> y, asimismo, no ha desarrollado una incriminación específica para los grupos religiosos: no se apunta a las organizaciones como tal, sino a las desviaciones individuales de algunos de sus miembros. En un sentido similar, la ley de 2004, que terminó con la jurisprudencia liberal del Consejo de Estado hacia los signos religiosos,<sup>51</sup> no elimina todo rasgo religioso en la escuela pública. Por ejemplo, no prohíbe a los alumnos arbolar marcas “discretas” de afiliación;<sup>52</sup> incluso no obstaculizaría —lo vimos en una decisión del Consejo académico del departamento de la Reunión (en el Océano Índico)— el uso en algunas circunstancias del bandana.<sup>53</sup> La proscripción de signos ostensibles de pertenencia se apoya, en efecto, en un “motivo de orden público”:<sup>54</sup> ha sido pensada primeramente a partir de las audiciones hechas en el marco de la comisión *Stasi*, como una réplica a las pretensiones de grupos militantes o de pequeñas cabecillas de imponer a las adolescentes musulmanas conductas (especialmente vestimentarias) que no hu-

---

<sup>49</sup> Véase nuestro comentario de la ley de 2004 en Morena, F. de la, *Actualité de l'article 1<sup>er</sup> de la Constitution de 1958*, Toulouse, Presses Universitaires de Toulouse, 2004, pp. 117 y ss.

<sup>50</sup> Rolland, Patrice, “La loi de 2001 sur les dérives sectaires”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, núm. 129, enero-marzo de 2005, pp. 125-136.

<sup>51</sup> Jurisprudencia elaborada siguiendo los pasos de la opinión de 1989 sobre el velo islámico en la escuela pública, solicitado por Lionel Jospin, entonces ministro de la Educación Nacional.

<sup>52</sup> Sobre este punto, véase el testimonio Ferry, L., *Comment peut-on être ministre?*, París, Plon, 2005.

<sup>53</sup> Nota del traductor, el bandana es un pañuelo que sólo cubre el cabello pero no el cuello.

<sup>54</sup> Según la expresión del reporte *Stasi*.

## Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880-2013) / 69

bieran escogido ellas mismas.<sup>55</sup> Lo mismo ocurre con la Ley del 12 de octubre de 2010 que proscribió la disimulación del rostro, y de allí el velo integral en todos los lugares públicos.

Esta exegesis está justificada ya que el Estado a lo largo de los últimos años no solamente mantuvo, sino que también consolidó dispositivos de reconocimiento llevados a cabo durante el periodo anterior. Reconocimiento de organizaciones religiosas en primer lugar. El catolicismo reclamaba, desde la década de 1980, mantener relaciones directas “abiertas, transparentes y regulares” con las autoridades estatales: el gobierno Jospin aceptó la petición al institucionalizar el principio de un encuentro anual, al nivel más alto, con los representantes de la Iglesia. La comunidad islámica no quedó fuera de esta recomposición. Esta vez, y tras haber marchado por años a tumbas, es la derecha política, con el gobierno Villepin, que construyó un mecanismo de interlocución, con la creación del Consejo Francés del Culto Musulmán, y sus antenas regionales. Tras haber pensado integrarlas al Consejo Económico y Social, el presidente Sarkozy asoció finalmente las fuerzas religiosas en los Estados Generales de la Bioética de 2009-2010. Bajo la solicitud de los protestantes y musulmanes, la cuestión del financiamiento ha sido reconsiderada: a raíz del reporte Machelon (2006), el gobierno consideró, si no revisar la ley de 1905, por lo menos adjuntar a la reglamentación existente disposiciones (en materia de arrendamiento, prestamos e incluso subvenciones) susceptibles de facilitar el apoyo de los municipios, muchas veces preocupados por la incertidumbre jurídica de la situación actual respecto de la construcción de edificios culturales. El Consejo de Estado emitió el 19 de julio de 2011 varias sentencias de principio que justifican las políticas de ayuda a las actividades culturales, en tanto exista un “interés público local”. También, el reconocimiento de las identidades reli-

---

<sup>55</sup> Sobre este punto, véase el análisis de Weil, P., “Lever le voile”, *Esprit*, enero de 2005, pp. 45-53.

## 70 / Philippe Portier

gias. Hospitales, cárceles, cementerios,<sup>56</sup> gimnasios y albergas:<sup>57</sup> a pesar de resistencias locales, la administración se muestra cada vez más sensible a las solicitudes de los creyentes. El reporte del director general de la administración penitenciaria sobre *El islam en las cárceles*, presentado el 2 de octubre de 2008 ante líderes europeos, muestra bien el alcance de la evolución, en un lugar hasta ahora muy poco preocupado de la comodidad religiosa de sus usuarios. Los musulmanes representan más o menos la mitad de los sesenta y tres mil prisioneros. Recibieron, en 2005, 60 capellanes; ya tenían más de 120 en 2008, nombrados tras autorización del Consejo del Culto Musulmán. Los menús *halal* no existían en la década precedente; se dieron instrucciones recientemente para que fueran, en la medida de lo posible, generalizados. Sin embargo, no todos los comportamientos están autorizados. Volvemos a encontrar aquí las mismas restricciones que las que existen en los hospitales o en las escuelas: la administración sanciona, frecuentemente desplazándolos, a los detenidos fundamentalistas que atentan contra la libertad de elección de los demás prisioneros que se niegan a obedecer las órdenes del personal femenino, o instauraran relaciones de exclusión respecto de prisioneros de otras pertenencias religiosas.

Bajo la presidencia del socialista François Hollande, electo en 2012, las tonalidades no han sido exactamente las mismas que bajo la presidencia de Nicolas Sarkozy. Son los discursos, primero, que evolucionaron. Nicolas Sarkozy evocaba mucho la laicidad, pero la entendía como resultado de la influencia cristiana. No dudaba, de hecho, en exponerse en lugares emblemáticos de la cristiandad, como en el Mont-Saint-Michel, en Puy-en-Velay, e incluso en Roma donde, en su famoso discurso del Latrán del 20 de diciembre de 2007 y ante una asamblea de prelados, vincu-

---

<sup>56</sup> Hacemos referencia a las "cuadras" reservadas a las musulmanas en los cementerios municipales (nota del traductor, se trata de cuadras orientadas hacia la Meca).

<sup>57</sup> Recordamos, por ejemplo, que muchos municipios como la alcaldía de Lille, han reservado en algunas de sus albergas horarios para las mujeres musulmanas. Sin embargo, esta política ha sido cuestionada por doquier.

## Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880-2013) / 71

ló a Francia con sus “raíces cristianas”.<sup>58</sup> Ya no encontramos este régimen de “memorialidad” en las intervenciones del presidente socialista: la laicidad está muy presente en sus alocuciones, pero siempre está desconectada del capital civilizatorio del cristianismo.<sup>59</sup> Las prácticas también fueron modificadas. Si François Hollande, en nombre del “respeto de la tradición”, aceptó el título de canónigo de la Basílica del Latrán, no viajó como su predecesor a Roma para recibir oficialmente las insignias. Por otro lado, el nuevo presidente quiere hacer de la “moral laica” una nueva disciplina en los programas de las escuelas, argumentando que “el bien y el mal, lo permitido y lo prohibido, existen fuera de las interpretaciones que le dan los cultos”,<sup>60</sup> es decir, en pocas palabras, dentro de la interpretación que les da el Estado. Sobre todo, al proponer la ampliación del derecho al matrimonio civil a las parejas homosexuales, y al considerar una reforma en materia de eutanasia para los enfermos terminales, no dudó en volver a gran parte de una legislación civil impregnada todavía de principios religiosos, al punto de provocar una movilización muy fuerte de las fuerzas religiosas. ¿Marca esta evolución una verdadera ruptura en relación con la “lógica de integración” que ya hemos intentado caracterizar? Es sin duda demasiado temprano para llegar a un balance. Por querer diferenciarse de su predecesor inmediato, y por oponerse a las fuerzas religiosas respecto de sus proyectos “sociales”, el actual gobierno vuelve a la retórica de la República normativa, e insiste en la “prevalencia de la ley común sobre la intimidación religiosa”. Sin embargo, no se trata propiamente de un regreso al orden separatista de la III República. En primer lugar, contrario a sus primeras intenciones, el presidente Hollande parece haber confirmado el ré-

---

<sup>58</sup> Sobre la política de Nicolas Sarkozy en la materia, Portier, P., “Les mutations de la religion civile en France”, en Crettiez, X. y Sommier, I. (dir.), *Les dimensions émotionnelles du politique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, pp. 99-118.

<sup>59</sup> El ministro del Interior, Manuel Valls, defendió en cambio el patrimonio cristiano. Véase su alocución para el 850 aniversario de Notre-Dame-de-Paris en diciembre de 2012.

<sup>60</sup> François Hollande, discurso en la entrega de la Legión de Honor a M. Emile Poulat, 9 de diciembre de 2012.

## 72 / Philippe Portier

gimen concordatario, que permanece en la región Alsace-Moselle, y que permite a los cultos, en oposición con la Ley del 9 de diciembre de 1905, ser oficialmente “salaridos y subvencionados por la República”. Luego, al mantener la Ley Debré contra la cual las fuerzas laicas no dejaron de batallar a lo largo de la V República, no cuestiona los subsidios públicos concedidos a las escuelas privadas confesionales. Sobre todo, mantiene los círculos de información y negociación, tal como el Consejo Francés del Culto Musulmán o la Conferencia anual con la Iglesia católica, establecidos por los gobiernos anteriores. Las tendencias macrosociales son pesadas e impermeables a los discursos de campaña: en una coyuntura de incertidumbre, marcada por la crisis del Estado legal-racional, no es sencillo renunciar a la capacidad estabilizadora de las tradiciones religiosas.<sup>61</sup>

A equidistancia de las prescripciones de la filosofía republicana y de la filosofía comunitarista, Jürgen Habermas describía hace poco lo que consideraba el modelo de una convivialidad “razonable”: “la igual coexistencia de estilos de vida no debe engendrar una vida separada. Ello requiere, por el contrario, la integración de los ciudadanos en el marco de una cultura constitucional compartida”.<sup>62</sup> Los desarrollos precedentes habrán mostrado que la Francia de hoy intenta, como también los demás países de Europa, construir una figura de este tipo. Por motivos éticos (nadie puede ser limitado en sus planes de vida) y prácticos (la religión asume una función de regulación social) busca dar a la fe un lugar en la esfera pública del Estado, que la República original le negaba. Pero la postura multiculturalista que había marcado de manera subrepticia algunos discursos, e incluso algunas prácticas entre 1970-1990 ya no

---

<sup>61</sup> Los mismos socialistas, en sus discursos locales, lo reconocen. En septiembre de 2008, el alcalde de París, Bertrand Delanoë y Jean-Paul Huchon, presidente del Consejo regional de Ile-de-France pronunciaron un discurso en este sentido durante la inauguración del colegio católico de los Bernardins, en cuya restauración el municipio de París y el Consejo regional participaron ampliamente.

<sup>62</sup> Habermas, J., “De la tolérance religieuse au dialogue interculturel”, *Cités*, núm. 63, 2003, p. 117.

## Las metamorfosis de la laicidad francesa (1880-2013) / 73

prevalece. Porque se trata de la *cohesión social*, la República exige a las religiones, de forma cada vez más firme, que permanezcan en el círculo de los principios de libertad y de igualdad sobre los cuales descansa la sociedad democrática. Volvemos a la hipótesis inicial: desde hace más de un siglo, la laicidad permanece en el corazón de nuestro utillaje mental, a tal grado de ser, desde 1946, un valor explícitamente constitucional. La constancia de la palabra no es sin embargo la de la idea: la historia no deja de trabajar el concepto.