

Cuatro visiones sobre la laicidad

MICHELANGELO BOVERO
DIEGO VALADÉS
PHILIPPE PORTIER
FRANCES KISSLING



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO



Cuatro visiones sobre la laicidad

Michelangelo Bovero

Diego Valadés

Philippe Portier

Frances Kissling

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie CULTURA LAICA, núm. 6

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero
Secretario Técnico

Lic. Wendy Vanesa Rocha Cacho
Jefa del Departamento de Publicaciones

Wendy Vanesa Rocha Cacho
Diseño de interiores

Leslie Cuevas Garibay
María Teresa de Jesús Baena Sánchez
Cuidado de la edición

José Antonio Bautista Sánchez
Formación en computadora

Edith Aguilar Gálvez
Elaboración de portada

Michelangelo Bovero
Diego Valadés
Philippe Portier
Frances Kissling

Cuatro visiones sobre la laicidad

Prólogo de Paulina Barrera Rosales y Pedro Salazar Ugarte



*Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Jurídicas*

PEDRO SALAZAR UGARTE
PAULINE CAPDEVIELLE

*Coordinadores
de la Colección Cultura Laica*

Primera edición: 20 de marzo de 2015
Primera reimpresión: 27 de septiembre de 2018

DR © 2018. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-02-6513-6

Prólogo.

Acepciones, debates y dilemas de la laicidad

Los textos reunidos en este libro fueron presentados como conferencias magistrales durante la Semana de la Cultura Laica efectuada en marzo de 2014 en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Sin que los coordinadores del evento se lo hubieran propuesto, las conferencias desplegaron argumentos que tienen vínculos profundos entre sí y que permiten reflexionar acerca de la laicidad a nivel teórico pero también en su dimensión práctica. De los cuatro ensayos, en el plano teórico, resultan particularmente interesantes las disertaciones sobre el uso de los conceptos “laicidad” y “laicismo” y, en el plano práctico, los dilemas que imponen las transformaciones sociales a la agenda laica y, en particular, la vinculación de ésta con los derechos humanos.

Los primeros dos ensayos abordan el primer aspecto. Se trata de una discusión de gran relevancia que sólo en apariencia se reduce a una cuestión lingüística: la distinción entre laicidad y laicismo. Así, Michelangelo Bovero y Diego Valadés —en dos trabajos sólidos y desafiantes— denuncian cómo, desde distintas ópticas y perspectivas, el uso de esa distinción conceptual está grávido de equívocos y esconde confusiones deliberadas.

En el primer texto, Michelangelo Bovero cuestiona críticamente los argumentos utilizados por su maestro, Norberto Bobbio, para distinguir entre la laicidad y el laicismo. Su punto de partida es la conocida y discutida decisión de Bobbio —quien había sido un personaje clave en la configuración del concepto de laicidad durante el siglo XX— mediante la que decidió no firmar un “Manifiesto Laico” en 1998. La tesis central de Bobbio —expuesta

VIII / Prólogo. Acepciones, debates y dilemas de la laicidad

como explicación de su negativa— fue que el manifiesto era un documento contradictorio en sus intenciones y sentido porque incurría en una actitud intransigente con la religión que debía calificarse, precisamente, como laicista. Al hacerlo, sin decirlo, hacía suya una distinción introducida en el debate público por la Iglesia católica para descalificar a las posturas abiertamente críticas a esa religión y a sus privilegios.

Tomando esa decisión de Bobbio como punto de partida, Bovero toma postura y rechaza la distinción entre laicidad y laicismo, ya que para él, ambos términos —si nos tomamos en serio el proyecto de la laicidad— se refieren a lo mismo y, por tanto, no es pertinente distinguirlos. De hecho, para él —como ya se adelantaba— la distinción conceptual es una trampa que proviene desde la religión para descalificar a los defensores de la genuina laicidad y para reprobar las políticas de los Estados que decidían terminar con los privilegios de la Iglesia católica. Así las cosas, para Bovero —a diferencia de lo sostenido por Bobbio— toda laicidad debe aproximarse al método crítico y rechazar cualquier dogmatismo. En particular, deben combatirse las voces de quienes defienden posturas religiosas y confesionales. Sin esa actitud abiertamente crítica no se puede ser laico (por lo que, en todo caso, todo laico vendría a ser laicista).

En este punto, Bovero dice encontrar una coincidencia con Bobbio, pero advierte que, paradójicamente, para este último allí es en donde reside la diferencia. Si bien para ambos es posible que existan distintas maneras de concebir a la laicidad; para Bobbio también existe una concepción que, al radicalizarse, se vuelve contradictoria. Sin embargo, para Bovero esto no es así si se toma en consideración algo que ambos defenderían: que en el núcleo de una concepción laica reside una forma de mirar al mundo y a su historia desde una perspectiva profana, es decir, rechazando las visiones que miran a la historia con enfoques trascendentes en los que la anunciación o la salvación son las causas que lo explican todo.

Prólogo. Acepciones, debates y dilemas de la laicidad / IX

Es importante advertir que existen dos dimensiones de la laicidad: la que centra su atención en el Estado (las instituciones) y la que observa a las personas que se autodefinen como laicas (los sujetos). En el primer caso se espera una separación institucional entre las instituciones políticas y las religiosas, y en el segundo lo que se indaga son las convicciones de los defensores de la laicidad. Esta distinción de planos es útil para mirar el debate de Bovero con las ideas de su maestro, pero sólo resuelve el dilema de manera parcial.

Para Bovero, la defensa de la laicidad incluye, necesariamente, ambas perspectivas. Por tanto, según su concepción, los promotores de la laicidad como proyecto institucional, por lógica, también deben asumir una actitud antidogmática y, sobre todo, rechazar cualquier postura confesional. Para otros autores, en cambio, es posible entender y defender la laicidad de las instituciones del Estado y, sin embargo, profesar creencias religiosas. En esta disyuntiva se encuentra el núcleo de su diferendo con Bobbio porque para éste es posible ser laico y religioso al mismo tiempo. De hecho, la tesis sostenida por Bovero —según su maestro— conduce hacia una visión laicista que, al exigir el rechazo de las concepciones religiosas, paradójicamente, abandonaría la laicidad.

Mientras que Bovero problematiza teórica y analíticamente la distinción laicidad/laicismo, Diego Valadés nos ofrece un estupendo fresco sobre los orígenes y desarrollos de la misma. Partiendo desde los textos papales en los que la distinción se introduce al debate público, a través de una madeja de hilos conductores rigurosa y fructífera, Valadés desdobra la presencia de la dupla conceptual en debates académicos, lingüísticos e incluso en los congresos constituyentes mexicanos.

Desde inicios del siglo XIX, las encíclicas papales incluían el término laicismo utilizado en forma despectiva. Detrás de este uso descansaba la estrategia defensiva de una Iglesia poderosa que se negaba a perder sus privilegios cuando cobró fuerza la tesis de la emancipación de las instituciones estatales a su dominio

X / Prólogo. Acepciones, debates y dilemas de la laicidad

y control. De hecho, como Valadés nos recuerda y documenta, al atacar al laicismo, la religión católica atacaba también a la libertad de imprenta, a la libertad de conciencia y a la libertad de expresión. Toda una agenda reaccionaria escondida detrás de una distinción conceptual. Por lo cual vale la pena tener esta idea presente mientras se lee el libro y, sobre todo, durante la lectura del texto de Frances Kissling porque, como veremos, ella pone la luz sobre una contradicción histórica de la Iglesia católica: mientras en el siglo XIX esa institución religiosa criticaba los derechos identificados por Valadés; en el siglo XXI los reivindica (y alega ser su titular) para defender sus intereses y privilegios.

Esto no debe sorprendernos porque, en realidad, la Iglesia católica siempre se opuso a la agenda laica —descalificada por ella misma con el concepto de “laicismo”— cuando ésta se traduce, como de hecho corresponde a su sentido teórico e histórico, en una exigencia de separación entre instituciones políticas y religiosas; en el fin de los privilegios para una Iglesia cualquiera que esta sea, y en reglas que impiden a las religiones colonizar las decisiones políticas con sus dogmas. Desde esta perspectiva tienen razón Bovero y Valadés: el laicismo y la laicidad son sinónimos que sirven para promover el fin de los privilegios de la Iglesia católica. Por lo mismo, los líderes católicos emprendieron una campaña de desprestigio al laicismo —que es un ataque a la laicidad— provocando la confusión que nuestros autores denuncian.

Dicha confusión provocada con la intención de deslegitimar el laicismo asociándolo con una postura intolerante también tiene alcances lexicológicos y literarios que vale la pena atender. El sufijo *ismo* no representa un calificativo ni positivo ni negativo. En realidad, como nos recuerda Valadés, mientras *ismo* se utiliza para referirse a tendencias (como el laicismo), el sufijo *ista* se utiliza para identificar una actividad, un vínculo, etcétera (como laicista) y *dad* para otorgar una característica o cualidad (como laicidad). A través de este análisis, el propio Valadés demuestra cómo incluso a nivel lexicológico es inadecuado otor-

Prólogo. Acepciones, debates y dilemas de la laicidad / XI

garle una connotación positiva o negativa a la palabra laicista. Esta conclusión se hace evidente cuando el autor refiere el uso de estos términos en otros idiomas —específicamente en francés, italiano y alemán—.

La confusión generada por la distinción entre el laicismo y la laicidad tiene una dimensión práctica importante que queda anclada a la realidad en los otros dos ensayos que integran esta obra. Tanto en el texto de Portier como en el trabajo de Kissling —sin que ese sea su propósito declarado— se ofrecen reflexiones y se refieren momentos y ejemplos que dan sentido a las objeciones de Bovero y Valadés. Por un lado, Portier describe diversas interpretaciones acerca de lo que es y debe ser la laicidad a partir del ejemplo francés y, a su vez, Kissling —como ya se adelantaba— expone sus preocupaciones sobre el uso que hace la religión del discurso laico de los derechos humanos con la intención de imponer sus posturas. Ambos ensayos constituyen una aportación a las reflexiones actuales sobre la laicidad porque denuncian algunos de los problemas más relevantes que enfrenta esa agenda en el mundo actual.

Pensando en Francia, Philippe Portier logra trazar la evolución de los usos y momentos de la laicidad desde una perspectiva histórica. A lo largo del ensayo, al relatar la evolución de la laicidad francesa, muestra la relevancia de las discusiones teóricas y sus implicaciones en ámbitos como la vida privada de las personas, la educación pública, el uso de los recursos públicos, la sanidad, etcétera. De esta manera, en su trabajo emerge la pertinencia de otra distinción —que no es conceptual sino histórica y real— entre lo público y lo privado. Se trata de una distinción compleja que tiene muchas implicaciones y que se encuentra estrechamente relacionada con el tema de la laicidad. Esto se demuestra en el propio texto de Portier pero sobre todo en el de Kissling. En el fondo, la cuestión que se plantea es la de encontrar los límites y las fronteras legítimas que pueden oponerse a los discursos y actos religiosos en la esfera pública de una sociedad democráti-

XII / Prólogo. Acepciones, debates y dilemas de la laicidad

ca. Ello, sobre todo, cuando están involucrados los derechos de las personas.

Pero, además, usando una clave de lectura útil y simple, como lo es la distinción entre “laico” y “no laico”, Portier logra mostrar a los lectores que —desde el punto de vista práctico e institucional— existen diferentes maneras de modular la laicidad. Desde estrategias inflexibles que proponen proscribir la presencia de discursos religiosos en el espacio público, hasta posiciones conciliadoras —como las adoptadas en Francia en las décadas de 1950 y 1960— que autorizan las expresiones religiosas con un ánimo incluyente y tolerante. La laicidad estatal —que es de la que habla Portier en este ensayo— no desaparece cuando se modula la relación entre el Estado y las religiones. No al menos si se mantiene firme la tesis de la separación que objeta la discriminación por razones religiosas y, sobre todo, que prohíbe los privilegios a una Iglesia o religión determinada.

Esta discusión adquiere un sentido particularmente interesante cuando se piensa en una institución fundamental como lo es la escuela —en particular la escuela pública—. Portier reconstruye los debates en Francia sobre la presencia de los discursos religiosos en ese nicho estratégico para la formación republicana. Debates que son añejos y que, según el autor, pueden enfrentarse echando mano de los principios y derechos que ya estaban presentes desde la Declaración de 1789. Lo interesante reside en ver cómo, a pesar de mantener firme ese referente normativo, dados los cambios demográficos y sociológicos a lo largo del tiempo, las discusiones evolucionan y las decisiones políticas cambian. Portier, por ejemplo, nos recuerda que eventos como los atentados en Estados Unidos, el 11 de septiembre de 2001, en Madrid, en abril de 2004 y en Londres, en 2005 provocaron una reacción populista de extrema derecha que se expandió en toda Europa (y Francia no fue la excepción) y que maduró un discurso xenófobo y antiislam. El dato es de la máxima relevancia porque son tiempos de inmigraciones masivas y de multiculturalismo creciente.

Prólogo. Acepciones, debates y dilemas de la laicidad / XIII

Así las cosas, la cuestión religiosa —y, por ende, el tema de la laicidad— retoma una relevancia inusitada.

Las consecuencias políticas y sociales de estas transformaciones son todo menos irrelevantes. Como nos recuerda Portier, por ejemplo, políticos como Sarkozy reblandecieron la agenda laica por partida doble. Por un lado, asumiendo políticas discriminatorias hacia el islam y, en paralelo, retomando una alianza estratégica con la Iglesia católica, argumentando que Francia tiene “raíces cristianas”; lo que genera contextos de convivencia tensos y potencialmente violentos que impactan de manera concreta en la vida de las personas. En contrapartida, gobernantes como Hollande han impulsado una agenda progresista que profundiza la separación entre Estado e iglesias. Ello, por ejemplo, reconociendo el derecho a la eutanasia para los enfermos terminales y algunos derechos civiles (como el matrimonio) a las personas que pertenecen al colectivo LGBTI. Las tensiones y contraposiciones que estos ejemplos conllevan dan cuenta de la pertinencia e importancia de seguir reflexionando sobre la laicidad y sus desafíos.

De esta forma, las reflexiones de Portier sobre las distintas interpretaciones que se le ha dado al concepto de la laicidad en Francia son útiles para conocer la evolución del tema en aquel país, pero en realidad las lecciones trascienden sus fronteras. Esto es evidente en el texto de Frances Kissling, quien, en un ensayo interesante y dinámico, muestra, de una forma clara y concreta, la estrecha relación entre la laicidad y los derechos. La autora aborda el argumento de la laicidad desde dos situaciones concretas: el peso del Vaticano en la comunidad internacional —sobre todo al momento de adoptar instrumentos internacionales sobre temas de derechos— y la apropiación del discurso de los derechos por parte de las organizaciones religiosas para defender sus intereses.

En concreto, de una manera interesante y puntual, Kissling analiza la lucha por los derechos del colectivo LGBTI y de las mujeres y, a partir de la misma, evidencia la fuerte influencia que tiene la Santa Sede en la adopción de algunos instrumen-

XIV / Prólogo. Acepciones, debates y dilemas de la laicidad

tos internacionales. De hecho, advierte el peso de esa institución religiosa en algunos debates en un foro tan importante como la propia Organización de las Naciones Unidas. Algo particularmente irregular porque la Iglesia católica no es un Estado propiamente dicho (recordemos que no cuenta con una población permanente, requisito establecido en la Convención de Montevideo de 1933), y, sin embargo, esa institución tiene una influencia total en la toma de algunas decisiones relacionadas con los derechos de las personas. Se trata de una influencia histórica favorecida por la costumbre. A la Iglesia católica se le ha dado un trato privilegiado del que no gozan otras organizaciones religiosas que son consideradas OSC y no Estados. Cuando se trata de temas tan importantes para los seres humanos, como los derechos sexuales y reproductivos, no se trata de una cuestión menor. Y el texto de Kissling tiene el tino de recordárnoslo.

Además, Kissling nos previene acerca del uso que se hace precisamente de la agenda de los derechos por parte de algunas organizaciones religiosas para imponer sus dogmas y mantener sus privilegios. La denuncia apunta hacia estrategias que utilizan el discurso religioso para vincularlo con derechos e incidir en políticas estatales que benefician sus intereses. Esto último se logra de diversas maneras: permitiéndoles hacer algo que por lo general no les estaba permitido o eximiéndoles de la responsabilidad de llevar a cabo alguna acción debida. La autora evidencia el punto echando mano del ejemplo concreto de los Estados Unidos. En particular, manifiesta su preocupación por la flexibilidad con la que se interpreta la Primera Enmienda de la Constitución estadounidense que señala que no se legislará sobre la religión ni se prohibirá tener alguna; además refiere el caso de la Ley de Asistencia Asequible —conocida como *Obamacare*— que obliga a los empleadores a garantizar ciertos servicios de seguridad social como el acceso gratuito a métodos anticonceptivos.

Así, algunas agrupaciones religiosas —nos explica Kissling— combatieron esa decisión alegando que se les estaba discriminando y se les afectaba su libertad de religión; otros empleadores

Prólogo. Acepciones, debates y dilemas de la laicidad / **XV**

alegaron violaciones a su libertad de conciencia. Lo relevante reside en la manera en la que el discurso de los derechos que, como nos recuerda Diego Valadés, en particular la Iglesia católica combatió, ahora es utilizado por los miembros de esa y otras organizaciones religiosas para inhibir el ejercicio de los derechos de otras personas que no piensan como ellos. Se trata de la manipulación de una agenda laica —el proyecto ilustrado y liberal de los derechos humanos— para promover fines religiosos.

Valga esta sola idea para convencernos de la pertinencia y actualidad de un libro como éste. Un volumen que recoge cuatro perspectivas que miran, desde cuatro latitudes, problemas y dilemas que nos interesan a todos.

Paulina BARRERA ROSALES
Pedro SALAZAR UGARTE

¿Qué laicidad? Una pregunta sobre Bobbio y para Bobbio

Michelangelo BOVERO

1. No hay duda de que Norberto Bobbio es considerado como uno de los maestros más importantes de la cultura laica. Sin embargo, recapacitando sobre su persona y su obra en este ámbito, de inmediato me viene a la memoria un episodio *prima facie* sorprendente: su negativa a suscribir el *Manifiesto laico* propuesto en 1998 por algunas personalidades eminentes de la cultura italiana y promovido por la revista *Critica liberale*.¹ Un rechazo justificado por el propio Bobbio en nombre de la *laicidad* y en contra del *laicismo*. En respuesta a la invitación de Enzo Marzo, director de *Critica liberale*, para que explicara públicamente las razones de su falta de adhesión al *Manifiesto laico*, Bobbio escribió: “si por laicismo se entiende una actitud de defensa intransigente de los «supuestos» valores laicos, contrapuestos a los religiosos... y de intolerancia hacia las creencias y las instituciones religiosas, su *Manifiesto* me parece más laicista que laico”.² Un poco más adelante retomaba algunas ideas de un ensayo suyo de 1978, en el que, entre otras

¹ El *Manifiesto laico* fue publicado originalmente en el diario *La Repubblica* el 13 de noviembre de 1998; más tarde fue reeditado como apertura de un pequeño volumen homónimo (a cargo de Enzo Marzo y Corrado Ocone, Laterza, Roma-Bari, 1999), acompañado por numerosas contribuciones al debate. Como apéndice a dicho volumen, se incluye una *Lettera a Bobbio* de Enzo Marzo y una extensa respuesta de Bobbio, titulada “Perché non ho firmato il «Manifiesto laico»”.

² Bobbio, N., “Perché non ho firmato il «Manifiesto laico»”, en Marzo, E. y Ocone, C. (eds.), *Manifiesto laico*, p. 127.

2 / Michelangelo Bovero

cosas, había afirmado: “cuando la «cultura laica» se transforma en «laicismo» se pierde su inspiración fundamental, que consiste en no cerrarse en un sistema de ideas y de principios definitivos de una vez y para siempre”.³

Sin embargo, me pregunto, y quisiera poder preguntarle una vez más a Bobbio: ¿qué laicidad? y ¿qué laicismo? ¿Es realmente adecuado construir dos nociones distintas, indicándolas con estas dos palabras que son tan similares, tan afines, con el mismo sonido, sugiriendo casi la idea de que son dos especies de un mismo género, para después demostrar que no sólo son distintas sino contrarias, porque la segunda noción, denominada *laicismo*, se usa para indicar una supuesta degeneración en el significado de la primera, denominada *laicidad*? Una degeneración tan radical y extrema que constituye en realidad una negación de la primera: tanto como para poder afirmar, incluso, que el *laicismo* no es laico, sino antilaico. En suma, de nuevo: ¿qué entendemos por laicidad y laicismo respectivamente?

Volviendo a reflexionar una vez más sobre este punto, sigo considerando que el desdoblamiento del significado del adjetivo *laico* en dos conceptos diferentes, designados por los sustantivos *laicismo* y *laicidad*, ha sido (y es) más perjudicial que útil: tal vez no haya servido más que para crear confusión, o bien: en la medida (muy limitada) en que se pueda sostener con argumentos razonables que la distinción entre estos dos conceptos, ambos derivados del núcleo semántico de *laico*, es una operación oportuna, me parece que los dos conceptos no deben situarse en un mismo plano: pero, entonces, contraponerlos es un error.

2. Comencemos por recordar que la distinción entre *laicismo* y *laicidad* parece haber sido acuñada después de la Segunda Guerra Mundial por el papa Pío XII, con el propósito de defender, frente a los adversarios del confesionalismo, descalificados como “laicistas”, el supuesto derecho de la Iglesia católica a intervenir en la

³ *Idem*. El ensayo del que está tomada esta afirmación es “Cultura laica: una terza cultura?”, *Colloquio a Torino. Cattolici, laici, marxisti attraverso la crisi*, Turin, Stampatori, 1978, pp. 28-42.

¿Qué laicidad? Una pregunta sobre Bobbio y para Bobbio / 3

vida pública. Y todos sabemos que recientemente las autoridades eclesiásticas han intentado legitimar un nuevo modelo de Estado confesional haciéndolo pasar por laico, o (dicen ellas) debidamente inspirado en la “buena”, “sana” y “justa” *laicidad*, que como tal no puede contravenir la “verdad moral” custodiada por la Iglesia (católica) e ilustrada por su magisterio: mientras que un Estado en el que la intervención del magisterio eclesiástico en materias de la legislación civil, como por ejemplo en las así llamadas “cuestiones éticamente sensibles”, sea considerado —como es en realidad— una indebida injerencia, es tachado de *laicismo*. A propósito de confusiones, en este caso intencionadas e interesadas: un Estado neoconfesional es llamado laico, y el Estado laico es llamado laicista, obviamente en un sentido peyorativo.⁴

Así, para entrar en debate con Bobbio, me gustaría reconstruir y analizar lo que ha sucedido (y continúa sucediendo) desde que la distinción entre laicismo y laicidad ha sido importada a la mitad laica de la cancha. Me parece, al menos en principio, que en lugar de aportar claridad, como debe hacer toda buena distinción, lo que ha hecho es crear una confusión de otro tipo, esta vez quizá no interesada, pero sí, al contrario, autolesionista. Se ha producido una especie de guerra civil de significados en la que ambos términos son usados como proyectiles de un fuego cruzado, de un recíproco “fuego amigo”. En esta guerra civil, el significado de *laicismo* se hace cada vez más rígido en varios grados, hasta indicar una posición teórica y práctica de abierta hostilidad hacia las creencias e instituciones religiosas en cuanto tales: y desde esta perspectiva, el calificativo *laico-laicista* tiende a coincidir con la idea de “antireligioso” y/o “antieclesiástico” y, en el extremo, de intolerante hacia (todas) las religiones y las iglesias. Por otra parte, desde el lado contrario, el significado de *laicidad* tiende a suavizarse en varios grados, hasta indicar ya no una posición teórica, una convicción moral o una postura práctica, sino (sólo) un método o (simplemen-

⁴ Acerca de este tema consúltese Chiassoni, P., “Lo stato laico secondo madre Chiesa”, *Ragion pratica*, núm. 28, 2007, pp. 77-103.

4 / Michelangelo Bovero

te) una actitud: la que permite o favorece (así afirman sus mismos partidarios) la convivencia o el diálogo entre todas las religiones y no religiones, es decir, entre todas las creencias, religiosas y no religiosas, y desde esta perspectiva, el calificativo *laico-no laicista*, o *laico-laico*, tiende a coincidir con “no-confesional”, pero no con “anticlerical”, sino con “tolerante *erga omnes*”, incluso con el clero, con los intolerantes y quizá con los fanáticos. Quienes se remiten a la (supuesta) *laicidad* así entendida, y por eso se consideran *laicos-laicos*, imputan al *laicismo* —es decir, según ellos, a los *laicos no laicos*— su tendencia a transformarse en una religión invertida, y por eso, justamente, a contradecirse, a convertirse en una antilglesia, que también sería en sí misma una Iglesia, con sus dogmas y anatemas. Por el contrario, quienes son acusados de *laicismo*, no por los sacerdotes y cardenales, sino por los defensores de la (supuesta) *laicidad*, se defienden e imputan a estos últimos una inclinación a la condescendencia frente a la colonización religiosa de las conciencias, que podría llevar incluso a una peligrosa flexibilidad respecto de las intervenciones eclesiásticas en la vida pública o, más en general, a la aquiescencia hacia los “prejuicios de (buena) fe”, incluso los más perniciosos; de ahí la tendencia de los laicos no laicistas, o sea, de los supuestos *laicos-laicos*, a perder paradójicamente su misma “purificada” identidad de laicos, su propia razón de ser y de actuar; esto es, la tendencia de estos “puros” laicos (igual y contraria a la de sus adversarios “impuros”, los “laicistas”) a contradecirse a sí mismos, ellos también.

Me pregunto: en lugar de contraponer dos modelos, dos maneras de ser o mejor aún, de considerarse *laicos*, cada uno de los cuales parece falso o degenerado desde el punto de vista de sus opositores, ¿no habría sido (y no es todavía) más adecuado para todos mantener despierta y redoblar la atención, en cada circunstancia concreta, sobre los dos distintos peligros a los que se encuentra expuesta una inspiración o una intención laica, de contradecirse a sí misma?

3. A la pregunta por el peligro “verdadero”, la respuesta de Bobbio siempre ha sido clara: es el peligro de la degeneración (así

¿Qué laicidad? Una pregunta sobre Bobbio y para Bobbio / 5

llamada) *laicista*. Ahora bien, yo diría que Bobbio no llegó a ver el peligro contrario, no llegó a considerarlo como tal. Creo que su perspectiva, orientada esencialmente contra (digamos así) el “laicismo por exceso”, condicionó su reflexión, al menos parcialmente, llevándolo a debilitar no digo sus posiciones prácticas, pero sí su concepto de laicidad, que acabó redefiniendo por defecto. Así, para Bobbio, *laico* es un predicado que indica un método, más que un contenido, un pensamiento sustantivo, una tesis o un conjunto de tesis, una concepción determinada del mundo. Algunas fórmulas recurrentes en los escritos de Bobbio, usadas frecuentemente como sinónimos, son: “método laico” y “espíritu laico”. Por ejemplo, en una parte de aquel mismo ensayo, escrito en respuesta a Enzo Marzo, afirmaba y refrendaba que:

El espíritu laico no es en sí mismo una cultura distinta de las demás, sino la condición para convivencia de todas las culturas posibles. La laicidad expresa un método, más que un contenido. Tan es así que cuando decimos que un intelectual es laico, no pretendemos atribuirle un determinado sistema de ideas..., sino que pretendemos decir que, cualquiera que sea su sistema de ideas, no pretende que los demás piensen como él, y rechaza el brazo secular para defenderlo.⁵

Se podría decir inmediatamente: muy convincente. Sin embargo, me pregunto, y me gustaría poder preguntar a Bobbio, ¿declinado de esta manera, el concepto de *laicidad* acaso no pierde especificidad? ¿El espíritu (o método) *laico* acaso no llega a solaparse hasta coincidir con el espíritu (o método) *crítico*, en oposición al espíritu *dogmático*? ¿Si la superposición fuera plena, si el adjetivo *laico* no agregara nada respecto a los adjetivos “crítico” y “antidogmático”, acaso no se volvería superfluo? Ermanno Vitale ha interpretado correctamente a Bobbio cuando ha escrito que, para él, “el «significado verdadero y profundo» de la idea de laicidad consiste no

⁵ Bobbio, N., “Perché non ho firmato il «Manifesto laico»”, *op. cit.*, p. 127.

6 / Michelangelo Bovero

tanto en su oposición a las distintas religiones históricas y a toda creencia en lo sobrenatural, sino más bien a toda forma de adoc-trinamiento, dogmatismo u ortodoxia”.⁶ Pero, de este modo, ¿acaso no se pierde el contacto con los significados históricamente pre-valectes en la familia de términos derivados del adjetivo *laico*? ¿No sería más adecuado entender por *laicidad* (o “laicismo”, como se quiera decir) una “parte” de la cultura “crítica”, una “dimensión” o, mejor aún, una “especificación” del método crítico, precisamen-te aquella dimensión que conlleva la oposición a los dogmatismos de tipo “religioso y confesional”?

Manteniendo firme la referencia a los usos consolidados, yo pro-pongo una redefinición —doble, y también por ello problemática— de la idea general expresada por esta familia de palabras. Por lo cual, *laicismo* o *laicidad*, y todos los términos afines, cubren una nebulosa de significados, entre los cuales es posible discernir, en vía preliminar, dos núcleos principales. En una primera acepción, *laicismo* (y los términos afines) denota ya no una filosofía o una ideología determinada sino una *familia* de concepciones, identi-ficadas por oposición a las visiones religiosas del mundo, enten-diendo como religión cualquier conjunto más o menos coherente de creencias y doctrinas, valores y preceptos, cultos y ritos concer-nientes a la relación del ser humano con lo divino, con lo “sagra-do”. Por dicha razón, dentro de este núcleo semántico, el adjetivo “laico” significa en general “no religioso”. En una segunda acep-ción, *laicismo* (y los términos afines) se contrapone no tanto a la religiosidad, sino al confesionalismo, entendido éste como teoría y/o práctica de la subordinación de las instituciones culturales, ju-rídicas, políticas de una comunidad, a los principios metafísicos y morales de una religión determinada, tal y como son establecidos, custodiados e interpretados por sus sacerdotes o “clérigos”. De ahí también el contraste histórico, especialmente en las regiones con una presencia predominante de la Iglesia católica, entre *laicismo*

⁶ Vitale, E., “Laicità e religiosità nel pensiero di Norberto Bobbio”, *Parolechiave*, núm. 33, 2005, p. 107.

¿Qué laicidad? Una pregunta sobre Bobbio y para Bobbio / 7

y clericalismo. Por tanto, dentro de este otro núcleo semántico, el adjetivo *laico* significa en general “no confesional” y “no clerical”.⁷

4. ¿Son, éstas, cuestiones banalmente terminológicas? Puede ser. Pero, antes que nada, debe recordarse que para Bobbio las cuestiones terminológicas no son nunca banales “por sí mismas”. Él amaba citar a Montaigne: “La plus part des occasions des troubles du monde sont grammairiennes”.⁸ Luego, quizá pueda decirse alguna cosa más, que concierne al “estatuto débil” —como tal reconocido por el propio Bobbio— del concepto de laicidad.

De nuevo, en la respuesta a Enzo Marzo hay una parte que me concierne directamente. Decía Bobbio:

Recientemente, Bovero escribió [y yo estoy de acuerdo con él]: El concepto de laicidad no denota una concepción determinada del mundo (descriptiva y prescriptiva), sino una familia de ideas, de modelos teóricos y prácticos, de normas y de instituciones... La perspectiva laica es definida por asunciones *mínimas*, es decir, por creencias (positivas y negativas) que son por sí mismas insuficientes para constituir una visión del mundo en sentido estricto; no obstante, seleccionan un abanico de concepciones, más fácilmente definibles en negativo.⁹

Esta cita *cum laude* no deja de enorgullecerme: sin embargo, el acuerdo de Bobbio con mis consideraciones estaba basado, por lo menos en parte, yo creo, en un malentendido. Aquello que Bobbio aprobaba de mi artículo era, me parece, la propuesta de un cierto debilitamiento de la noción de laicidad. Pero no era mi intención, en aquel artículo, contraponer implícitamente esta noción con la de *laicismo*, es decir, con una concepción alternativa, digamos, robusta

⁷ Me permito reenviar a Bovero, M., “Laicismo”, en D’Orsi, A. (ed.), *Gli ismi della politica*, Viella, Roma, 2010, pp. 263-273, y Bovero, M., *Laicidad. Un concepto para la teoría moral, jurídica y política*, México, UNAM, Cuadernos “Jorge Carpizo”, núm. 2, 2013.

⁸ Bobbio, N., en Papuzzi, A. (ed.), *Autobiografia*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 136.

⁹ Bobbio, N., “Perché non ho firmato il «Manifesto laico»”, *op. cit.*, p. 128. Mis afirmaciones, citadas por Bobbio, se encuentran en Bovero, M., “In partibus fidelium. Riflessioni (e depressioni) di un laico in cerca di identità”, *Laicità*, XII, núm. 1-2, 1999, pp. 13 y 14.

8 / Michelangelo Bovero

de la laicidad. Intento explicarme: yo sostenía, y sostengo, que la cultura laica (o, si se quiere, el pensamiento laico) es constitutivamente plural. Bobbio estaba de acuerdo conmigo —pero simplemente porque yo estaba de acuerdo con él— al afirmar que no existe una única concepción laica, así como no existe una única religión. No obstante, ello no significa que no pueda identificarse un conjunto de características comunes a todas las concepciones laicas, que permiten construir un criterio de identificación y, por eso mismo, de distinción de éstas respecto a las concepciones religiosas o confesionales. Aquello que yo trataba sugerir era, en suma, que sería oportuno reservar el término *laicidad*, no para designar una concepción contraria al (presunto) *laicismo*, ni para indicar solamente el “método crítico”, sino para designar de manera axiológicamente neutral un conjunto de características comunes a las concepciones no religiosas y/o no confesionales. Y sostenía que esas características coinciden con asunciones mínimas, las cuales son por sí mismas insuficientes para articular una visión del mundo completa y unívoca; sin embargo, caracterizan a una cierta clase (en sentido lógico) de concepciones, identificables, precisamente, como concepciones *laicas*, es decir, como no religiosas y/o no confesionales.

Mi propuesta entonces era (y es) determinar con mayor precisión la idea de *laicidad*, y no la de contraponerla a *laicismo*. Intentaba más bien implícitamente quitarle el veneno a esta última noción, o mejor dicho a esta “expresión lingüística”, depurándola, insisto, del veneno que se supone escondido en la coda: en el “ismo”. También yo reconocía la *laicidad* —espero que ahora resulte más claro: entiendo como *laicidad* el carácter laico de cada concepción *laica*, así como denominamos “bondad” el carácter de las cosas que consideramos buenas, o “seriedad” el carácter de las cosas que juzgamos como serias, etcétera— en el antidogmatismo o, mejor dicho, en la suma de un principio teórico, justamente el antidogmatismo, y un principio práctico, la tolerancia: pero sugería que la laicidad no se reduce pura y simplemente a un “método”, esto es, al método o espíritu “crítico”, sino que se refiere a una “gama” amplia, pero siempre determinada, de asunciones teóricas y prácticas, no sólo

¿Qué laicidad? Una pregunta sobre Bobbio y para Bobbio / 9

metodológicas, que excluyen “específicamente” las concepciones dogmáticas “religiosas” y, a fortiori, “confesionales”.

Ahora bien, en este intento de fortalecimiento relativo del estatus esencialmente débil de la idea de laicidad, me atrevo a decir que Bobbio —pero otro Bobbio, otro aspecto de su pensamiento laico— estaba de acuerdo conmigo, aunque en un distinto pasaje de su texto él sostuviera explícitamente lo contrario.

5. Me refiero a aquella parte de la respuesta a Enzo Marzo en la que Bobbio escribía:

Una diferencia más profunda, tan radical como para ser irremediable, yo creo que se debe reconocer —y en este punto ya no estoy de acuerdo con Bovero— entre la visión religiosa (trascendente) y la visión profana (inmanentista) de la vida y de la historia, más precisamente, entre la concepción sacra o sagrada y la concepción profana o no sagrada del hombre en el mundo, una visión que aparece al inicio de la edad moderna gracias al proceso de secularización que ha llegado hasta nosotros, en la edad denominada weberianamente la edad del “desencanto”. Según el hombre religioso (históricamente, para nosotros, el cristiano), más allá de la historia profana, considerada como una historia menor, existe una historia sacra, cuya única guía segura es la iglesia o las iglesias inspiradas por la revelación. Para el laico, la historia es una sola, detrás de la cual o, mejor dicho, sobre la cual no existe otra historia, de la que ésta sería una prefiguración imperfecta y hasta engañosa. Entre una y otra visión histórica hay una diferencia, ahora sí, radical. La primera anuncia una redención final, y la historia es concebida incluso como una transición para la salvación final (o la condenación). En cambio, no puede haber salvación en una visión en la que no existe una culpa original de la cual toda la humanidad desde sus orígenes haya estado manchada. Esta es una historia en la que es inútil buscar un sentido último, porque ese sentido último no existe.¹⁰

¹⁰ Bobbio, N., “Perché non ho firmato...”, *op. cit.*, pp. 130 y 131.

10 / Michelangelo Bovero

Mientras que en los pasajes examinados anteriormente Bobbio sostenía estar “de acuerdo” conmigo sobre el estatuto débil, incompleto y plural de la laicidad, es decir, sobre la imposibilidad de identificar una sola y unitaria concepción y/o ideología *laica*, articulada en un complejo de asunciones teóricas y prácticas determinadas y precisas, en esta última parte, Bobbio afirma no estar “ya de acuerdo” conmigo —y, en cambio, en esto a mí me parece estar plenamente de acuerdo con él, a diferencia del acuerdo anterior, que me parecía solamente parcial— en el argumento de que esta debilidad o incompletud intrínseca de la laicidad no se limita en absoluto a una vaguedad indeterminada, a una ausencia de contenidos: al contrario, no es difícil reconocer un núcleo común “sustancial” en todas las concepciones laicas en cuanto tales (aunque, por otros aspectos, puedan ser diferentes y divergentes), y este núcleo consistente en la visión profana de la historia, que marca precisamente la “diferencia radical” entre las concepciones laicas y las religiosas, y que caracteriza (aunque sugiero reconocer ésta como una implicación débil) a dichas concepciones laicas como intrínsecamente antidogmáticas y tolerantes. Pero, en todo caso, una “visión” no es sólo un “método” o un “espíritu”. ¿Una visión no es acaso un “ismo”? Entonces, ¿no podríamos llamar a esta visión “laicismo”? Obviamente, en un sentido axiológicamente neutro, y sin veneno, del término: como “iluminismo”, “empirismo” o “racionalismo”, o también “liberalismo” o “socialismo”.

Es verdad que el laicismo (en este sentido neutral) es un “ismo” *sui generis*: constitutivamente incompleto e insuficiente para determinar de manera unívoca una filosofía o una ideología; pero en todo caso suficiente para condicionar y restringir la gama de las posibles asunciones teóricas, morales y políticas. Quiero decir: un *laico* no puede ser *laico* y al mismo tiempo asumir cualquier tesis o convicción o postura en diversos campos del conocimiento y del comportamiento. Un vínculo de coherencia obliga al laico (¿laicista?) a excluir determinadas opciones. En pocas palabras: a) no existe una única teoría laica del mundo, pero un genuino

¿Qué laicidad? Una pregunta sobre Bobbio y para Bobbio / 11

pensamiento laico sólo puede ser conjetural e hipotético, falibilista, fundado sobre el par galileano de razón y experiencia, mientras que, seguramente, no puede ser (llamado) *laico* un pensamiento fundado sobre una presunta “revelación”; *b*) no existe una única ética laica, pero laica es solamente aquella ética que se funda sobre el principio de la autonomía individual y, consiguientemente, reivindica el derecho a la libertad de conciencia, mientras que, seguramente, no puede ser (llamada) *laica* una ética de la obediencia a las autoridades sacerdotales “sagradas”; *c*) no existe una única política laica, pero laica sólo puede ser una orientación política que reconoce el pluralismo como un valor irrenunciable, mientras que no puede, con certeza, ser (llamada) *laica* una orientación que quiere imponer a todos sus leyes de comportamiento, conforme a sus propias y exclusivas convicciones, sobre las cuales pretenda prohibir el disenso.

6. Recapitulando: para Bobbio la laicidad es sobre todo un método, pero también, y quizá ante todo, una visión de la vida y de la historia.

Pero para él no sólo, en última instancia, la laicidad es un conjunto de virtudes. Al concluir el discurso pronunciado al final de un seminario dedicado a su persona y obra, en 1984, Bobbio dijo:

Uno de los entrevistadores de ayer me preguntó al final: “¿En qué tiene esperanza, profesor?” Yo le respondí: “No tengo ninguna esperanza. En tanto que laico, vivo en un mundo donde es desconocida la dimensión de la esperanza”. Preciso: la esperanza es una virtud teológica. Cuando Kant afirma que uno de los tres problemas fundamentales de la filosofía es “¿qué debo esperar?”, se refiere con esta pregunta al problema religioso. Las virtudes del laico son otras: el rigor crítico, la duda metódica, la moderación, la tolerancia, el respeto a las ideas de los otros —virtudes mundanas y civiles—. ¹¹

¹¹ Bobbio, N., “Congedo”, en Bonanate, L. y Bovero, M. (eds.), *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio*, Florencia, Passigli Editori, 1986, p. 253.

12 / Michelangelo Bovero

Si miramos a nuestro alrededor, vemos que hoy las virtudes del *laico* están menos difundidas y son menos practicadas que nunca. Se propaga sobre la escena pública, y en formas renovadas si miramos a los recién llegados (estoy pensando en el presente de Italia, pero tal vez...), no el rigor, sino la superficialidad, no la duda, sino la altivez arrogante, no la moderación, sino la vulgaridad, no la tolerancia, sino el insulto, no el respeto a las ideas de los otros, sino el escarnio fascista.

¿Qué queda de la lección *laica* de Bobbio?

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica

Diego VALADÉS

1. Consideraciones preliminares

En este breve trabajo no estudiaré los aspectos jurídicos relacionados con el *laicismo* y la laicidad; me ocuparé sólo de ver algunos significados que se atribuyen a esas voces, en tanto que la confusión en su uso propicia también limitaciones para la consolidación del Estado laico. El temor ante el empleo de los términos, o la duda acerca de su alcance, afecta la percepción de las instituciones y, en alguna medida, también su diseño.

La doctrina francesa ha adoptado una distinción entre *laicidad* y *laicismo* que si bien comparten autores de otras áreas geográficas y culturales, no forma parte de la lengua común. Es inequívoco que corresponde a la cultura jurídica y política explicar y extender el significado de los vocablos que denotan a las instituciones, pero en este caso hay que convenir, asimismo, en que numerosas fuentes literarias, de consulta e incluso legislativas y doctrinarias, dan otro sentido a esas palabras.

2. Tesis papales sobre el *laicismo*

Conviene tener presente que la voz *laicismo* fue objeto de un enérgico rechazo por parte de la Iglesia católica, y le introdujo

14 / Diego Valadés

una fuerte carga peyorativa al hacerla sinónimo de intransigencia y de intolerancia.

Desde que las revoluciones de independencia en la América española cobraron vigor, el papado advirtió los potenciales riesgos para su hegemonía y tomó posición en contra de la aparición de nuevos Estados que quedaran sustraídos a su de influencia. Eso explica que en 1816 Pío VII expidiera la encíclica *Etsi longissimo terrarum*, en la que expresaba:

...Bien conocida Nos es vuestra piedad y vuestro celo en la práctica y predicación de la Santísima Religión que profesamos. Y como sea uno de sus hermosos y principales preceptos el que prescribe la sumisión a las Autoridades superiores, no dudamos que en las conmociones de esos países, que tan amargas han sido para Nuestro Corazón, no habréis cesado de inspirar a vuestra grey el justo y firme odio con que debe mirarlas.

...Nos competen, el excitaros más con esta carta a no perdonar esfuerzo para desarraigar y destruir completamente la funesta cizaña de alborotos y sediciones que el hombre enemigo sembró en esos países. Fácilmente lograréis tan santo objeto si cada uno de vosotros demuestra a sus ovejas con todo el celo que pueda los terribles y gravísimos prejuicios de la rebelión, si presenta las ilustres y singulares virtudes de Nuestro carísimo Hijo en Jesucristo, Fernando, Vuestro Rey Católico, para quien nada hay más precioso que la Religión y la felicidad de sus súbditos.

La descalificación más enfática de la independencia de la América española se produjo unos años más tarde. Fueron tan duros los términos utilizados por León XII en su *Etsi quam diu* (1824) que el clero local entró en profundas contradicciones porque en algunos países incluso negó su autenticidad. El papado advertía que el proceso de secularización muy bien podría acompañar al de independencia frente a la Corona española. Con este motivo expresó:

...con el más acerbo e incomparable dolor... hemos recibido las funestas nuevas de la deplorable situación en que tanto el Estado

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 15

como a la Iglesia ha venido a reducir en esas regiones la cizaña de la rebelión, que ha sembrado en ellas el hombre enemigo, como que conocemos muy bien los graves perjuicios que resultan a la religión, cuando desgraciadamente se altera la tranquilidad de los pueblos.

...lamentarnos amargamente ya observando la impunidad con que corre el desenfreno y la licencia de los malvados; ya al notar como se propaga y cunde el contagio de libros y folletos incendiarios, en los que se deprimen, menosprecian y se intentan hacer odiosas ambas potestades, eclesiástica y civil; y ya, por último, viendo salir, a la manera de langostas devastadoras de un tenebroso pozo, esas juntas que se forman en la lobreguez de las tinieblas, de las cuales no dudamos afirmar con san León papa, que se concreta en ellas como en una inmundia sentina, cuanto hay y ha habido de más sacrílego y blasfemo en todas las sectas heréticas.

Para León XII, “los pecados de los pueblos”, instigados por “los inventores de la novedad”, serían castigados por “el señor” porque transgredían la obediencia debida a Fernando VII, “rey católico de las Españas, cuya sublime y sólida virtud le hace anteponer al esplendor de su grandeza el lustre de la religión y la felicidad de sus súbditos”.

En 1829, al asumir el papado, Pío VIII publicó *Traditi*, en la que anunció su decisión de combatir que hubiera educación ajena a la religión, como pretendían muchos “maestros depravados”:

...Como es sabido que los preceptos de los maestros sirven en gran manera para formar el corazón y el entendimiento de los discípulos, se procura por toda clase de medios y de amaños dar a la juventud maestros depravados que los conduzcan a los caminos de Baal, por medio de doctrinas contrarias a las de Dios, y con cuidado asiduo y pérfido, contaminen por sus enseñanzas, las inteligencias y los corazones de aquellos a quienes instruyen.

De ello resulta que estos jóvenes caen en una licencia tan lamentable que llegan a perder todo respeto por la religión, abandonan toda regla de conducta, menosprecian la santidad de la doctrina, violan todas las leyes divinas y humanas, y se entregan

16 / Diego Valadés

sin pudor a toda clase de desórdenes, a todos los errores, a toda clase de audacias.

Como aumenta día a día de un modo prodigioso el número de esos contagiosos libros, con cuyo auxilio las doctrinas impías se propagan como la gangrena en todo el cuerpo de la Iglesia, es preciso que veléis por vuestro rebaño, y que hagáis todo lo posible para librarlos del contagio de esos malos libros, que de todos el más funesto.

Apenas unos años después, Gregorio XVI emitió *Summo Jugiter* (1832) en la que advirtió que el matrimonio podía ser también un factor de pérdida de influencia ante un proceso creciente de secularización de las relaciones familiares, por lo que condenó “severamente los matrimonios de los católicos con los herejes”. El mismo año expidió la encíclica *Mirari Vos*, a la que puso como subtítulo “Sobre los errores modernos”. ¿Cuáles eran éstos? Sobre todo la Revolución francesa y sus secuelas de exigencia de libertades en todo el Continente europeo y en América. A ese fenómeno se refería cuando hablaba de la “insolencia de los facciosos”. De manera enfática afirmaba:

Es el triunfo de una malicia sin freno, de una ciencia sin pudor, de una disolución sin límite. Se desprecia la santidad de las cosas sagradas; y la majestad del divino culto, que es tan poderosa como necesaria, es censurada, profanada y escarnecida: De ahí que se corrompa la santa doctrina y que se diseminen con audacia errores de todo género. Ni las leyes sagradas, ni los derechos, ni las instituciones, ni las santas enseñanzas están a salvo de los ataques de las lenguas malvadas.

Pero el eje de la encíclica estaba en estas palabras:

De esa cenagosa fuente del indiferentismo mana aquella absurda y errónea sentencia o, mejor dicho, locura, que afirma y defiende a toda costa y para todos, la libertad de conciencia. Este pestilente error se abre paso, escudado en la inmoderada libertad de opiniones que, para ruina de la sociedad religiosa y de la civil, se extiende cada día más por todas partes, llegando la imprudencia

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 17

de algunos a asegurar que de ella se sigue gran provecho para la causa de la religión... De aquí la inconstancia en los ánimos, la corrupción de la juventud, el desprecio —por parte del pueblo— de las cosas santas y de las leyes e instituciones más respetables; en una palabra, la mayor y más mortífera peste para la sociedad, porque, aun la más antigua experiencia enseña cómo los Estados, que más florecieron por su riqueza, poder y gloria, sucumbieron por el solo mal de una immoderada libertad de opiniones, libertad en la oratoria y ansia de novedades.

La libertad de conciencia y la de imprenta se acompañan en la dura descalificación papal:

Debemos también tratar en este lugar de la libertad de imprenta, nunca suficientemente condenada, si por tal se entiende el derecho de dar a la luz pública toda clase de escritos; libertad, por muchos deseada y promovida. Nos horrorizamos, Venerables Hermanos, al considerar qué monstruos de doctrina, o mejor dicho, qué sinnúmero de errores nos rodea, diseminándose por todas partes, en innumerables libros, folletos y artículos que, si son insignificantes por su extensión, no lo son ciertamente por la malicia que encierran; y de todos ellos sale la maldición que vemos con honda pena esparcirse sobre la tierra. Hay, sin embargo, ¡oh dolor!, quienes llevan su osadía a tal grado que aseguran, con insistencia, que este aluvión de errores esparcido por todas partes está compensado por algún que otro libro, que en medio de tantos errores se publica para defender la causa de la religión. Es de todo punto ilícito, condenado además por todo derecho, hacer un mal cierto y mayor a sabiendas, porque haya esperanza de un pequeño bien que de aquel resulte. ¿Por ventura dirá alguno que se pueden y deben esparcir libremente activos venenos, venderlos públicamente y darlos a beber, porque alguna vez ocurre que el que los usa haya sido arrebatado a la muerte?

Como se advierte, la alusión es directa a quienes, conocidos entonces como inclinados hacia la libertad de pensamiento,¹ postula-

¹ La expresión *librepensador* fue muy utilizada en el siglo XIX antes de que se generalizara el uso del adjetivo laico. Así lo confirma su uso por parte de autores como

18 / Diego Valadés

ban que la libertad de religión y de imprenta favorecería a la propia Iglesia, en tanto que sus seguidores disfrutarían de la amplitud de esas libertades, tanto como lo harían los de otras fes y los que no tuvieran ninguna.

Párrafos más adelante, Gregorio XVI agregaba argumentos en contra de la separación de la Iglesia y el Estado, y llamaba sectarios a los partidarios de las libertades y descalificaba “el deseo de novedades”:

Las mayores desgracias vendrían sobre la religión y sobre las naciones, si se cumplieran los deseos de quienes pretenden la separación de la Iglesia y el Estado, y que se rompiera la concordia entre el sacerdocio y el poder civil. Consta, en efecto, que los partidarios de una libertad desenfrenada se estremecen ante la concordia, que fue siempre tan favorable y tan saludable así para la religión como para los pueblos.

A otras muchas causas de no escasa gravedad que Nos preocupan y Nos llenan de dolor, deben añadirse ciertas asociaciones o reuniones, las cuales, confederándose con los sectarios de cualquier falsa religión o culto, simulando cierta piedad religiosa pero llenos, a la verdad, del deseo de novedades y de promover sediciones en todas partes, predicán toda clase de libertades, promueven perturbaciones contra la Iglesia y el Estado; y tratan de destruir toda autoridad, por muy santa que sea.

En cuanto a la relación con el poder, el papa concluía:

Sabiendo Nos que se han divulgado, en escritos que corren por todas partes, ciertas doctrinas que niegan la fidelidad y sumisión debidas a los príncipes, que por doquier encienden la antorcha de la rebelión, se ha de trabajar para que los pueblos no se aparten, engañados, del camino del bien.

Que también los Príncipes, Nuestros muy amados hijos en Cristo, cooperen con su concurso y actividad para que se tornen rea-

Leopoldo Alas (Clarín), Marcelino Menéndez Pelayo, Benito Pérez Galdós y Juan Valera. La voz fue incluida en el *DRAE* en 1925 (15a. ed.), donde fue definida como “partidario del librepensamiento”, y éste a su vez como “doctrina que reclama para la razón individual independencia absoluta de todo criterio sobrenatural en materia religiosa”.

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 19

lidad Nuestros deseos en pro de la Iglesia y del Estado. Piensen que se les ha dado la autoridad no sólo para el gobierno temporal, sino sobre todo para defender la Iglesia.

Más tarde, en 1864, Pío IX publicó la encíclica *Cuanta cura* y el *Syllabus*, que daba cuenta de los ochenta “errores de nuestro tiempo”. Este papa, beatificado por Juan Pablo II en 2000, fue quien de manera vehemente desconoció la legislación liberal de México en 1856² y de Colombia en 1863.³ Años antes, como canónigo, el

² El 15 de diciembre de 1856, Pío IX formuló una alocución acerca de la Constitución de México. Varios fragmentos de ese texto fueron incorporados al *Syllabus* en 1864. Respecto a México dijo: “Entre otros muchos insultos que ha prodigado a nuestra santísima religión, a sus ministros y pastores, como al vicario de cristo, la cámara de diputados propuso una nueva constitución compuesta de muchos artículos, no pocos de los cuales están en oposición abierta con la misma religión, con su saludable doctrina, con sus santísimos preceptos y sus derechos. Entre otras cosas, se proscribe en esta constitución el privilegio del fuero eclesiástico; se establece que nadie pueda gozar de emolumento alguno oneroso a la sociedad; se prohíbe, por punto general, que nadie pueda obligarse, sea por contacto o por promesa o por voto religioso; y a fin de corromper más fácilmente las costumbres, y propagar más y más la funesta peste del indiferentismo, y arrancar de los ánimos nuestra santísima religión, se admite el libre ejercicio de todos los cultos y se concede la facultad de emitir libremente cualquier género de opiniones y pensamientos.

Fácilmente deduciréis, venerables hermanos, de qué modo ha sido atacada y afligida en México nuestra santísima religión, y cuantas injurias se han hecho por aquel gobierno a la iglesia católica, a sus sagrados ministros y pastores, a sus derechos y a la autoridad suprema nuestra y de esta santa sede. Lejos de nos el que en semejante perturbación de las cosas sagradas, y con presencia de esta opresión de la iglesia, de su potestad y de su libertad, faltemos jamás al deber que nos impone nuestro ministerio. Así es que, para que los fieles que allí residen sepan, y el universo católico conozca que reprobamos enérgicamente todo lo que el gobierno mexicano ha hecho contra la religión católica, y contra la iglesia y sus sagrados ministros y pastores, contra sus leyes, derechos y propiedades, así como contra la autoridad de esta santa sede, levantamos nuestra voz pontificia con libertad apostólica en esta vuestra respetabilísima reunión, para condenar y reprobar y declarar irritos y de ningún valor los enunciados decretos y todo lo demás que allí ha practicado la autoridad civil con tanto desprecio de la autoridad eclesiástica y con tanto perjuicio de la religión...”

³ En la encíclica *Incredibili afflictamur* del 17 de septiembre de 1863 dijo: “...lamentamos al saber la manera cruel y vergonzosa con que la Iglesia católica es atacada, trastornada y atormentada por el Gobierno en la República de Nueva Granada. Verdaderamente, Nos faltan palabras para expresar el sinnúmero de atentados sacrílegos con que ese Gobierno, injuriando gravísimamente a Nos, a esta Sede Apostólica se empeña en conculcar y destruir Nuestra santísima Religión, sus venerables derechos, su doctrina,

20 / Diego Valadés

joven aristócrata Giovanni Maria Mastai-Ferreti tuvo oportunidad de conocer el rumbo liberal de la revolución de independencia en América. Quien luego sería Pío IX acompañó, en 1821, al enviado papal Giovanni Muzi para tomar conocimiento de lo que sucedía en Argentina y en Chile y para disuadir a sus gobernantes de las medidas que estaban tomando. En Argentina, Bernardino Rivadavia, a quien Mastai describió como “el principal ministro del infierno en Sudamérica”,⁴ había secularizado los cementerios, fundó escuelas primarias del Estado y la Universidad de Buenos Aires con profesores laicos, y disolvió algunas órdenes religiosas cuyos bienes expropió. La corriente reformista argentina era tan pujante que en la provincia de San Juan se adoptó la llamada “Carta de Mayo” (1825) en la que aparecen preceptos muy avanzados:⁵

17o. Ningún ciudadano o extranjero, asociación del país o extranjero, podrá ser turbado en el ejercicio público de la religión, cualquiera que profesare, con tal que los que la ejerciten paguen y costeen a sus propias expensas sus cultos.

20o. La ley arreglará en lo sucesivo, cuando se crearen o introdujerén diversas asociaciones religiosas, los puntos de detalle a que su concurrencia dieren lugar.

su culto y sus sagrados ministros. Pues, de dos años a esta parte principalmente, ha publicado dicho Gobierno leyes y decretos nefandos, del todo contrarios a la autoridad de la Iglesia Católica, a su doctrina y sus derechos. En esas leyes y decretos iniquísimos se prohíbe entre otras cosas a los ministros sagrados ejercer el ministerio eclesiástico si no accede una licencia de la autoridad civil; todos los bienes de la Iglesia han sido usurpados y vendidos, lo cual ha privado de sus rentas a las parroquias, a los religiosos de uno y otro sexo y al clero, a los hospitales, a las casas de región (asilos), a las asociaciones piadosas, a los beneficios, y hasta a las capellanías de derecho de patronato. Con estas leyes y decretos injustísimos se combate a fondo el legítimo derecho de la Iglesia de adquirir y poseer; se sanciona el culto de las sectas no católicas; se suprimen todas las asociaciones religiosas de uno y otro sexo que moran en el territorio de Nueva Granada, se prohíbe completamente su existencia”.

⁴ Cfr. Arciniegas, Germán, *El continente de los siete colores*, Bogotá, Taurus, 2004, p. 306.

⁵ La libertad religiosa fue considerada fundamental para fomentar la inmigración y, con ella, el desarrollo económico. Argumentos semejantes se encontrarán después en los debates del Constituyente mexicano de 1856-1857.

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 21

En 1864 Pío IX denunciaba a los liberales porque:

Las nefandas maquinaciones de los hombres inicuos, que arrojando la espuma de sus confusiones, semejantes a las olas del mar tempestuoso, y prometiendo libertad, siendo ellos, como son, esclavos de la corrupción, han intentado con sus opiniones falaces y perniciosísimos escritos transformar los fundamentos de la religión católica y de la sociedad civil, acabar con toda virtud y justicia, depravar los corazones y los entendimientos, apartar de la recta disciplina moral a las personas incautas, y muy especialmente a la inexperta juventud, y corromperla miserablemente, y hacer porque caiga en los lazos del error, y arrancarla por último del gremio de la Iglesia católica.

...Las cuales opiniones, falsas y perversas, son tanto más abominables, cuanto miran principalmente a que sea impedida y removida aquella fuerza saludable que la Iglesia católica, por institución y mandamiento de su Divino Autor, debe ejercitar libremente hasta la consumación de los siglos, no menos sobre cada hombre en particular, que sobre las naciones, los pueblos y sus príncipes supremos; y por cuanto asimismo conspiran a que desaparezca aquella mutua sociedad y concordia entre el Sacerdocio y el Imperio, que fue siempre fausta y saludable... Pues sabéis muy bien, Venerables Hermanos, se hallan no pocos que aplicando a la sociedad civil el impío y absurdo principio que llaman del *naturalismo*.

En oposición a la primacía del orden jurídico del Estado, también sostuvo:

...Renovando los perversos y tantas veces condenados errores de los novadores, se atreven con insigne impudencia a sujetar al arbitrio de la potestad civil la suprema autoridad de la Iglesia y de esta Sede Apostólica, concedida a ella por Cristo Señor nuestro, y a negar todos los derechos de la misma Iglesia y Santa Sede sobre aquellas cosas que pertenecen al orden exterior. Pues no se avergüenzan de afirmar “que las leyes de la Iglesia no obligan en conciencia sino cuando son promulgadas por la potestad civil”.

22 / Diego Valadés

Por todo lo argumentado, Pío IX concluía:

Así pues en virtud de nuestra autoridad Apostólica reprobamos, proscribimos y condenamos todas y cada una de las perversas opiniones y doctrinas singularmente mencionadas en estas Letras, y queremos y mandamos que por todos los hijos de la Iglesia católica sean absolutamente tenidas por reprobadas, proscritas y condenadas.

La encíclica más conocida de León XIII es *Rerum novarum*, publicada en 1891; empero, en 1878, primer año de su pontificado, expidió *Quod Apostolici Muneris*, en donde vertió expresiones condenatorias para la democracia y para el socialismo que recogían la dura retórica de sus predecesores. Las primeras palabras de su primera encíclica decían así:

Nuestro apostólico cargo ya desde el principio de Nuestro pontificado Nos movió, Venerables Hermanos, a no dejar de indicaros, en las Cartas Encíclicas a vosotros dirigidas, la mortal pestilencia que serpentea por las más íntimas entrañas de la sociedad humana y la conduce al peligro extremo de ruina.

Líneas más adelante indicaba el puente con la doctrina de Pío IX al utilizar como encabezado “Los nuevos errores”. Éstos eran la democracia y el socialismo. A los socialistas y a los demócratas los condenó por impugnar la autoridad monárquica y promover la igualdad:

A los poderes superiores —a los cuales, según el Apóstol, toda alma ha de estar sujeta, porque del mismo Dios reciben el derecho de mandar— les niegan la obediencia, y andan predicando la perfecta igualdad de todos los hombres en derechos y deberes.

...Y estas monstruosas opiniones publican en sus reuniones, persuaden con sus folletos y esparcen al público en una nube de diarios. Por lo cual la venerable majestad e imperio de los reyes ha llegado a ser objeto de odio tan grande por parte del pueblo se-

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 23

dicioso, que sacrílegos traidores, no pudiendo sufrir freno alguno, más de una vez y en breve tiempo han vuelto sus armas con impío atrevimiento contra los mismos príncipes.

...De aquí que, con una nueva impiedad, desconocida hasta de los mismos gentiles, se han constituido los Estados sin tener en cuenta alguna a Dios ni el orden por él establecido. Se ha vociferado que la autoridad pública no recibe de Dios ni el principio, ni la majestad, ni la fuerza del mando, sino más bien de la masa del pueblo, que, juzgándose libre de toda sanción divina, sólo ha permitido someterse a aquellas leyes que ella misma se diese a su antojo. Impugnadas y desechadas las verdades sobrenaturales de la fe como enemigas de la razón, el mismo Autor y Redentor del género humano es desterrado, insensiblemente y poco a poco, de las Universidades, Institutos y Escuelas y de todo el conjunto público de la vida humana.

...Así que empezaron a formarse las sociedades clandestinas en cuyo seno se fomentaban ya entonces las semillas de los errores que hemos mencionado, los Romanos Pontífices Clemente XII y Benedicto XIV no omitieron el descubrir los impíos proyectos de estas sectas y avisar a los fieles de todo el orbe la ruina que en la oscuridad se aparejaba.

...A todos, finalmente, es manifiesto con cuán graves palabras y cuánta firmeza y constancia de ánimo Nuestro glorioso predecesor Pío IX, de f. m., ha combatido, ya en diversas alocuciones tenidas, ya en encíclicas dadas a los Obispos de todo el orbe, contra los inicuos intentos de las sectas, y señaladamente contra la peste del socialismo, que ya estaba naciendo de ellas.

...La desigualdad del derecho y del poder se derivan del mismo Autor de la naturaleza, del cual toma su nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra.

...Pero si los mandatos de los legisladores y príncipes sancionasen o mandasen algo que contradiga a la ley divina o natural, la dignidad y obligación del nombre cristiano y el sentir del Apóstol, exigen que se ha de obedecer a Dios antes que a los hombres.

Varios de esos argumentos fueron reiterados en *Humanum genus* (1884), donde se refirió a “las utópicas monstruosidades

24 / Diego Valadés

de los socialistas y de los comunistas” y donde también se pronunció en contra del Estado civil:

...Vienen a continuación los principios de la ciencia política. En esta materia los naturalistas afirman que todos los hombres son jurídicamente iguales y de la misma condición en todos los aspectos de la vida. Que todos son libres por naturaleza. Que nadie tiene el derecho de mandar a otro y que pretender que los hombres obedezcan a una autoridad que no proceda de ellos mismos es hacerle violencia. Todo está, pues, en manos del pueblo libre; el poder político existe por mandato o delegación del pueblo, pero de tal forma que, si cambia la voluntad popular, es lícito destronar a los príncipes aun por la fuerza. La fuente de todos los derechos y obligaciones civiles está o en la multitud o en el gobierno del Estado, configurando por supuesto según los principios del derecho nuevo.

Es necesario, además, que el Estado sea ateo. No hay razón para anteponer una religión a otra entre las varias que existen. Todas deben ser consideradas por igual.

...La despreocupación pública total de la religión y el desprecio de Dios, como si no existiese, en la constitución y administración del Estado, constituyen un atrevimiento inaudito aun para los mismos paganos, en cuyo corazón y en cuyo entendimiento estuvo tan grabada no sólo la creencia en los dioses, sino la necesidad de un culto público, que consideraban más fácil de encontrar una ciudad en el aire que un Estado sin Dios.

...Los que quieren liberar al Estado de todo deber religioso, proceden no sólo contra todo derecho, sino además con una absurda ignorancia [porque] el mismo que creó la sociedad creó también la autoridad. De aquí se ve que, sea quien sea el que tiene el poder, es ministro de Dios... Y nada hay más contrario a la verdad que suponer en manos del pueblo el derecho de negar obediencia cuando le agrade.

...Pero como no pueden ser iguales las cualidades personales de los hombres y son muy diferentes unos de otros en los dotes naturales de cuerpo y alma y son muchas las diferencias de costumbres, voluntades y temperamentos, nada hay más contrario a

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 25

la razón que pretender abarcarlo todo y confundirlo todo en una misma medida y llevar a las instituciones civiles una igualdad jurídica tan absoluta... Si todos fuesen iguales y cada uno se rigiera a su arbitrio, el aspecto de este Estado sería horroroso.

...suprimido el temor de Dios y el respeto de las leyes divinas, despreciada la autoridad de los gobernante, permitida y legitimada la fiebre de las revoluciones, desatadas hasta la licencia las pasiones populares, sin otro freno que la pena, forzosamente han de seguirse cambios y trastornos universales. Estos cambios y estos trastornos son los que buscan de propósito, sin recato alguno, muchas asociaciones comunistas y socialistas.

En diciembre de 1905 la Asamblea de Francia aprobó la Ley de Separación de las Iglesias y del Estado, cuyo artículo 1o. disponía: “la República asegura la libertad de conciencia y garantiza el libre ejercicio de los cultos con las solas restricciones que la ley prevea en el interés del orden público”. No era una norma adversa a la religión; correspondía a una etapa más en la construcción del Estado laico; a su vez, en febrero siguiente el papa Pío X emitió la encíclica *Vehementer nos* para censurar esa ley, agregando que la laicización de hospitales y escuelas era un acto contrario a Dios.

Pío XI produjo una dura encíclica contra el *laicismo* en 1922. En *Ubi arcano* equipara la educación laica a un acto *antirreligioso*. Llevado por un impulso extremo llegó a afirmar que “la guerra es producto” de esa decisión, como si apenas unos años antes no hubiera concluido la más cruenta de todas las guerras hasta entonces conocida y en la que nada tuvo que ver la educación laica. En 1925 aparecieron otras referencias, ya más directas, al *laicismo*. En *Quas primas*, el papa incluyó una amplia sección con el epígrafe “Contra el moderno laicismo”:

Y si ahora mandamos que Cristo Rey sea honrado por todos los católicos del mundo, con ello proveeremos también a las necesidades de los tiempos presentes, y pondremos un remedio efficacísimo a la peste que hoy inficiona a la humana sociedad. Juzga-

26 / Diego Valadés

mos peste de nuestros tiempos al llamado laicismo con sus errores y abominables intentos; y vosotros sabéis, venerables hermanos, que tal impiedad no maduró en un solo día, sino que se incubaba desde mucho antes en las entrañas de la sociedad. Se comenzó por negar el imperio de Cristo sobre todas las gentes; se negó a la Iglesia el derecho, fundado en el derecho del mismo Cristo, de enseñar al género humano, esto es, de dar leyes y de dirigir los pueblos para conducirlos a la eterna felicidad. Después, poco a poco, la religión cristiana fue igualada con las demás religiones falsas y rebajada indecorosamente al nivel de éstas. Se la sometió luego al poder civil y a la arbitraria permisión de los gobernantes y magistrados. Y se avanzó más: hubo algunos de éstos que imaginaron sustituir la religión de Cristo con cierta religión natural, con ciertos sentimientos puramente humanos. No faltaron Estados que creyeron poder pasarse sin Dios, y pusieron su religión en la impiedad y en el desprecio de Dios.

No se indicó cuáles son esos Estados que “pusieron su religión en la impiedad”, pero sí quedó claro que los “errores abominables” del *laicismo* estaban relacionados con la adopción de leyes seculares. Que ese proceso de secularización fuera visto como un acto adverso a la Iglesia y a la religión corresponde a la perspectiva pontificia, no a la intención de las normas, por lo menos aquéllas de las que se tiene amplia información, como son las francesas, las mexicanas y las colombianas, acerca de las cuales he transcrito varios párrafos.

En 1933, en plena depresión económica y durante la consolidación del fascismo en Alemania e Italia, Pío XI publicó *Dilectissima nobis* para descalificar las medidas laicas adoptadas por la recién instaurada República en España; los argumentos papales luego serían retomados por Francisco Franco. Ahí condenaba al Estado laico, las leyes y escuelas “sin Dios”, y el *laicismo* era tildado de “apostasía de la sociedad moderna”.

Como se puede ver por lo hasta aquí examinado, lo que el papado rechaza y estigmatiza no es una serie de actos o decisiones contrarias al dogma religioso, sino un conjunto de medidas que

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 27

en nuestro tiempo nadie, ni siquiera las iglesias, objeta. El *laicismo* al que se aludía no tenía ni tiene un sentido antirreligioso, y admitir que las reformas del siglo XIX y de principios del XX sí correspondían a un objetivo contrario a las fes y a los dogmas religiosos carece de sustento histórico y jurídico. Esto no excluye, por supuesto, que en el debate hayan intervenido numerosas personas que asumieron actitudes contrarias al dogma, pero ésa no era la intención de las normas de reforma adoptadas por las Constituciones y por las leyes. La proscripción de las religiones sólo es identificable en los ordenamientos soviético y chino del siglo XX, pero no en los sistemas constitucionales de Europa occidental y de América de los siglos XIX, XX y XXI.

En general, presento abundantes textos papales para que se advierta el énfasis de los adjetivos con los que se descalifica la búsqueda de la democracia, al impugnar y desconocer la autoridad absoluta de los monarcas y el interés por la libertad. Como se ha visto, se denuncia como un crimen la adopción de las libertades de conciencia y de prensa, cuyo objeto de ninguna manera podía ser entendido ni entonces ni ahora como una acción adversa a la religión.

3. Laicismo y laicidad

Veamos ahora como se ha dado la evolución de los términos en los lexicones y en las expresiones literarias. No es una cuestión culterana; es un asunto de relevancia práctica porque, como se ha visto en el discurso papal del que he hecho una extensa mención, con el propósito deliberado, se ha asociado la voz *laicismo* con una posición militante, intolerante, incompatible con un objetivo de respeto por lo ajeno y por lo propio, como corresponde en una sociedad abierta y plural en el marco de un Estado constitucional. De aquí que se postule que *laicismo* tiene una connotación peyorativa frente a la cual se debe preferir el uso de *laicidad*, en teoría una voz aceptada por denotar una postura comprensiva, razonable y respetuosa.

28 / Diego Valadés

Ahora bien, la estigmatización de la voz *laicismo* no corresponde a la intención de quienes procuraron la separación, primero, y la supremacía, después, en las relaciones del Estado con las iglesias, sino a la descalificación pontifical desde el inicio de ese proceso. En nuestro tiempo, admitir que los *laicistas* no eran sino unos dogmáticos militantes en contra de la religión es convalidar las razones de Gregorio XVI y de los Píos IX, X y XI. Éste, sin embargo, tampoco es un argumento valioso porque equivaldría a reiterar una disputa histórica parcialmente zanjada, resuelta hasta ahora en favor de las libertades. Lo que sí cuenta, y ésta es una materia de la cultura jurídica de nuestro tiempo, es que el uso de las palabras corresponda a su sentido dominante.

Las encíclicas han atribuido al *laicismo* un alcance faccioso e intolerante que no tiene, y para evitar una rectificación en relación con las condenas formuladas en contra del *laicismo* han optado por otro vocablo que resulta más aceptable al papado y que permite mantener vigentes sus expresiones condenatorias del *laicismo*. Facilita, además, que incluso pensadores laicistas de nuestro tiempo hagan suya la distinción y que, desde la perspectiva de la Iglesia, validen los excesos papales a que me he referido más arriba. No es esa la intención de los laicistas, pero es la dimensión que adquiere en el discurso eclesiástico contemporáneo. Por lo mismo, todo indica que la distinción entre *laicismo* y *laicidad* es más política que académica.

Si el entendimiento dominante de las voces *laicismo* y *laicidad* fuera el de atribuir a la primera una carga negativa de exclusión e intolerancia y a la segunda una positiva de respeto, abordar el asunto tendría un propósito culterano; pero si lo que prevalece es la idea de que el pensamiento laico puede ser considerado como *laicismo*, cuando se alude a un cuerpo de doctrina laica, y como *laicidad*, cuando lo que se identifica es una acción o una decisión acorde con lo *laico*, estamos ante situaciones diferentes. La relevancia del tema consiste en poner en paralelo las tesis de la Iglesia y de la doctrina jurídica, lo que no contribuye a consolidar una cultura laica sino a desorientar a los laicos que

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 29

pueden dudar si con el *laicismo* contradicen la laicidad, y, a la postre, no saber en qué consisten uno y otra.

La razón es muy sencilla. En español los sufijos *ismo*, *ista* y *dad* forman parte de la estructura de la lengua y no se utilizan para hacer el tipo de distinción que se plantea en el caso de las palabras que ahora examinamos. Están documentados alrededor de setecientos cultismos que emplean el sufijo *ismo*, para denotar una doctrina, más otros quinientos con *ista*, para significar una profesión, una corriente de opinión, un estilo o la participación en una doctrina.⁶ Ésta es una forma de construir que procede del griego y pasa por el latín. Está presente, por ejemplo, en voces como *bautismo*, *catecismo*, *cinismo*, *silogismo*, *solecismo* y muchas más, a ninguna de las cuales se atribuye un sentido peyorativo de intransigencia.

En cuanto al sufijo *ista*, está asociado a la práctica de una actividad (*alquimista*, *canonista*, *economista*, *jurista*, *pianista*), a la asunción de una posición (*antagonista*, *derechista*, *oposicionista*, *protagonista*, *ventajista*) o a la pertenencia a una doctrina (*budista*, *darwinista*, *existencialista*, *federalista*, *socialista*), sin que por necesidad suponga una actitud negativa por parcial o excluyente. También hunde sus raíces en el griego, como en el caso de *lakonistas*, partidario de los laconios.

En cuanto al sufijo *dad*, refleja el sufijo latino *tate*, *tas*, *atis*, con la función de indicar una cualidad.⁷ Aquí las voces rebasan con mucho el millar porque incluyen, por ejemplo, *ciudad*, *dignidad*, *enfermedad*, *libertad*, *potestad*, *tempestad*, *voluntad*. Numerosos casos nacieron y quedaron en la Edad Media: *vejedad* (vejez), *cansedad* (cansancio), *flaquedad* (flaqueza).⁸

Las palabras también reflejan convenciones, de suerte que numerosos vocablos tienen significados diferentes entre hispanohablantes de distintos países, y a veces incluso dentro del mismo país.

⁶ Véase Pharies, David, *Diccionario etimológico de los sufijos españoles*, Madrid, Gredos, 2002, pp. 356 y ss.

⁷ *Idem*, pp. 162 y ss.

⁸ Véase, por ejemplo, *Dictionarium Nebrissensis*, Lungduni (Lyon), 1555, p. 578.

30 / Diego Valadés

Pero éste no es el caso de *laico*, *laicidad* y *laicismo*. En esencia, para todos los hablantes del español quieren decir lo mismo, con las variantes propias de lo que se desee referir: una es la posición de los laicos en el interior de la Iglesia católica, y otra la de los laicos en el ámbito de la sociedad civil. Pero esto también forma parte del lenguaje establecido.

El tema se convierte en problema cuando de lo que se trata es de establecer una diferencia convencional acerca de dos vocablos que tienen una aceptación y uso distinto en la sociedad. En el lenguaje establecido se utiliza el sufijo *ismo* para denotar una tendencia, un estilo o una doctrina, el sufijo *ista* para identificar una actividad, una posición o un vínculo, y el sufijo *dad* para indicar una cualidad, un conjunto o una característica.

Es así como están construidas voces como espiritualista, espiritualismo, espiritualidad; europeísta, europeísmo, europeidad; fatalista, fatalismo, fatalidad; feminista, feminismo, femineidad; formalista, formalismo, formalidad; idealista, idealismo, idealidad; individualista, individualismo, individualidad; localista, localismo, localidad; materialista, materialismo, materialidad; moralista, moralismo, moralidad; municipalista, municipalismo, municipalidad; nacionalista, nacionalismo, nacionalidad; neutralista, neutralismo, neutralidad; oficialista, oficialismo, oficialidad; patrimonialista, patrimonialismo, patrimonialidad; realista, realismo, realidad; sensualista, sensualismo, sensualidad; universalista, universalismo, universalidad; verticalista, verticalismo, verticalidad; voluntarista, voluntarismo, voluntariedad. Esta larga lista podría ser más aún más extensa y tiene como objetivo mostrar que la forma de construir en lengua española con estos sufijos se ha establecido a lo largo de siglos.

Como voces cercanas a la materia que me ocupa, pueden ser consideradas constitucionalismo, constitucionalista, constitucionalidad. La primera corresponde a una doctrina o una corriente en torno a los sistemas constitucionales; la segunda es una vocación o una especialidad, y la tercera alude a lo que tiene la cualidad de ser constitucional. Otras voces pueden implicar cierto sentido crítico, como en el caso de legalismo y legalista, que se asocian con un

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 31

formalismo extremo pero que incluso así no implican un significado peyorativo. En torno a la cuestión aquí tratada, habría que agregar otras voces, como catolicismo y cristianismo, que se corresponden con catolicidad y cristiandad; lo que no sucede con misticismo.

También conviene tener presente que las palabras del derecho con frecuencia son polisemias. Ejemplos claros son las voces: Estado, Constitución, justicia, equidad, libertad y muchas más. En esta materia no hay prescripciones vinculantes y lo que prevalece es la facultad de dar a cada uno de esos conceptos el contenido y alcance que resulte más convincente para quien lo sostenga. Cambiar el criterio en el caso de *laicismo* y de *laicidad*, subrayando que sólo cabe una forma preceptiva de utilizar esos conceptos, que en adición es la que ha dictado la propia Iglesia católica, es una manera de imponer en el ámbito jurídico un estilo procedente del eclesiástico y que, por lo mismo, contradice lo que se busca significar: la independencia de criterios y perspectivas entre el mundo civil y el eclesiástico.

4. La voz *laico*

Es bien sabido que la voz *laico* procede del griego *laos*, que se traduce como pueblo. Sin embargo, en la Grecia clásica también se utilizaba *demos* en un sentido equivalente. ¿Cuál era la diferencia? En los textos homéricos esas voces tienen sentidos diferentes. En *Iliada*, *demos*⁹ y *laos* son expresiones que presentan cierta similitud, pero cuyo contexto les atribuye matices propios. *Demos* podía significar comunidad,¹⁰ población,¹¹ lugar,¹² organización

⁹ En todos los ejemplos que siguen utilizo *Iliada*, edición bilingüe crítica de José García Blanco, Luis M. Maciá Aparicio y Jesús de la Villa Polo, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998-2013.

¹⁰ *Iliada*, V, 78 ["cual un dios entre su pueblo era adorado"]; X, 33 ["cual dios era honrado en el pueblo"].

¹¹ *Iliada*, II, 545 ["pueblo de Erecteo"]; II, 828 ["población de Apeso"]; III, 201 [pueblo de Ítaca].

¹² *Iliada*, V, 710 ["que muy pingüe pueblo tienen" (los beocios)]; VI, 158 ["del pueblo lo expulsó"]; VI, 125 ["cuando por ventura al pueblo aquel llegué"].

32 / Diego Valadés

social,¹³ multitud¹⁴ o gente común.¹⁵ A su vez, *laos* correspondía a tropa en general,¹⁶ infantería¹⁷ y gente.¹⁸ Homero emplea otro significado adicional en *Odisea*, que es el que prosperó en lo sucesivo: en el verso 382 del himno VIII¹⁹ *laos*, en el siglo XX, fue traducida al inglés como “men” (hombres) y *people* (pueblo, gente), igual que en francés “hommes” y “peuples”, y en español: “hombres” y “pueblo”; algunos agregaron “ciudadanos”.²⁰

El latín clásico no registra voces derivadas de *demos* ni de *laos*. Su aparición se produce en el latín medieval. En Inglaterra, por ejemplo, en el siglo XIV,²¹ se usaba *democratia* (también *democrachiam*) en el sentido de *democracia*, en tanto que *demus*, en el siglo XV, equivalía a *policía* (*policeman*). Por su parte, en el siglo IX *laicus* correspondía a lego (*layman*), como contraposición a *clericus*, reconocida desde el siglo VI, correspondiente a *clérigo*, que en inglés devino en *clerk* y que por explicable extensión se hizo equivalente a *letrado*. En la Inglaterra medieval se llamó *clerk* a quienes desempeñaban labores secretariales, notariales, contables y escriturales en general, y hacia el siglo XIII se aplicaba a las mujeres y a los hombres que sabían leer y escribir.²²

En Inglaterra también aparecieron otras voces complementarias: *laicalis* (simple, sin instrucción), *laicaliter* (a la manera de

¹³ *Iliada*, XV, 738 [“que nos refugiáramos con un pueblo que por nosotros resistiera”].

¹⁴ *Iliada*, XXIV, 776 [“el pueblo incontable unía su lamento”].

¹⁵ *Iliada*, XII, 231 [“siendo uno del pueblo”].

¹⁶ *Iliada*, II, 115 [“después de perder mucha tropa”]; II, 675 [“era débil y escasa tropa le seguía”]; XVIII, 453 [“y a su lado mucha tropa ponía”]; IV, 47 [“la tropa de Príamo”] reiterado en V, 165, y VI, 449.

¹⁷ *Iliada*, VII, 342 [“que al caballo y la tropa contenga”]; XVIII, 153 [“habíanle alcanzado la tropa los caballos”].

¹⁸ *Iliada*, XVIII, 503 [“a uno y a otro aclamábalos la gente”].

¹⁹ *Odisea*, VIII, 382: “Rey Alcinoos, el más esclarecido de todos los λαός”, se reitera literal en XI, 355 y 378, y XIII, 38.

²⁰ Cfr. *Odisea*, trad. de Luis Segalá y Estalella, Barcelona, Jonás, 1943.

²¹ Cfr. Latham, R. E., *Revised Medieval Latin Word-list from British and Irish Sources*, Londres, The British Academy, Oxford University Press, 2008, p. 138. La datación corresponde a 1343.

²² Cfr. *Oxford English Dictionary*, 2a. ed., 1989.

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 33

un lego), *laicanus* (lego), *laicatura* (estatus de laico, referido a la Iglesia), *laicatus* (perteneciente al laicado).²³

En Italia, el latín medieval no presenta registros asociados a *demos*, mientras que *laicalis* y *laicus* ya eran de uso común en el siglo XI.²⁴ Tampoco en Alemania hay vestigios de *demos*; en cambio sí se encuentra *laicus*.²⁵

Este breve recuento de la utilización de ambos vocablos sirve para identificar el sentido que fueron tomando las voces derivadas de *laos*, cuyo tronco común hace difícil distinguirlas en el uso espontáneo y atribuirles significados antagónicos, como se hace al plantear que *laicismo* y *laicidad* sean voces antitéticas.

5. *Laicismo* en lengua española

Como una primera aproximación conviene ver la evolución de las voces *laicismo* y *laicidad* en el *Diccionario de la Real Academia Española (DRAE)*. Debe tenerse presente que los lexicones no son textos preceptivos sino sólo descriptivos, que registran el uso dominante de las voces en un momento determinado. Eso es lo que me interesa: ver el empleo corriente de las palabras, porque eso es lo que conecta a la norma y a las instituciones con su contexto, y lo que por esa misma razón contribuye a conformar la cultura jurídica de una comunidad.

La voz *laicismo* figuró por primera vez en la 14a. ed. del *DRAE*, en 1914. La definió así: “doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad de toda influencia eclesiástica o religiosa”. En la 18a. ed., de 1956, la definición fue adicionada, subrayando la importancia del Estado: “doctrina que defiende la

²³ Cfr. Howlet, D. R. et al., *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, Londres, The British Academy, Oxford University Press, fasc. V, p. 1542.

²⁴ Cfr. *Latinitatis italicae medii aevi lexicon (saec. V ex.–saec. XI in.)*, Florencia, Sismel, 2001, pp. 267 y 1339.

²⁵ Cfr. Diefenbach, Lorenz, *Novum glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis*, Fránfort, Sauerländer's Verlag, 1867, p. 227.

34 / Diego Valadés

independencia del hombre o de la sociedad, y más particularmente del Estado, de toda influencia eclesiástica o religiosa”, y la 22a., de 2001, incluyó nuevos elementos: “doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad, y más particularmente del Estado, respecto de cualquier organización o confesión religiosa”. En este caso se amplió el contenido para incluir a todas las asociaciones religiosas, en tanto que la anterior alusión a la Iglesia daba la impresión de sólo contemplar a la católica. El mismo criterio rigió cuando se reemplazó la voz “religiosa” por la expresión más abarcadora de “confesión religiosa”. Se incluyó así a todo el espectro de las instituciones y de las creencias.

En cuanto a *laicidad*, en 1927 la edición del *Diccionario manual* de la Real Academia decía: “neologismo inútil por laicismo”; el lema se repitió en la edición del *Manual* de 1950. La palabra figurará por primera vez en el *DRAE* en su 23a. ed., publicada a finales de 2014 e incluirá dos acepciones: “condición de laico”, y “principio de separación de la sociedad civil y de la sociedad religiosa”. Como se puede apreciar, quedan apuntadas así las diferencias: el *laicismo* como una doctrina general de independencia y la *laicidad* como un principio específico de separación. Es un criterio filológico y no técnico, pero lo relevante es que consigna el uso dominante en nuestro tiempo después de una prolongada ausencia de su registro a lo largo de todo el siglo XX. Esto no implica que no haya sido usada; indica tan sólo que su frecuencia era menor que *laicismo*, y que prevalece con un sentido diferente al que le asignan una parte de la doctrina y la Iglesia española.

Otras voces de la misma familia son *laicista*: “partidario del laicismo” (*Diccionario manual e ilustrado de la lengua española*, 1927), y “perteneciente o relativo al laicismo”, según la edición de 2001. *Laicizar* y *laicización* ingresaron durante el periodo de la República en la 16a. ed., de 1936, con el significado de “hacer laico o independiente de toda influencia religiosa” y “acción y efecto de laicizar”, respectivamente. En el caso de *laicista* se advierte que la asociación se hace con *laicismo*.

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 35

Joan Corominas, en la primera edición de su notable repertorio, incluye la voz *laicismo* entre los derivados de *lego* pero no recoge *laicidad*.²⁶ Lo mismo sucede con María Moliner en 1988, quien define *laicismo* como “cualidad de laico”, “ausencia de influencia religiosa o eclesiástica en alguna institución, particularmente en el Estado”, y “doctrina favorable a esa ausencia de influencia”.²⁷ En cambio, Manuel Seco, en 1999, acoge ambas voces pero no define *laicidad* sino que en esa entrada remite a *laicismo*, definido en los mismos que hace el *DRAE*.²⁸

¿Y cómo se han usado estos términos en la literatura en lengua española? El poeta y ensayista Octavio Paz refiere que “Justo Sierra sospechaba la insuficiencia del *laicismo* liberal y del positivismo”,²⁹ y más adelante agrega: “la necesidad de dar al pueblo algo más que el *laicismo* liberal, produce la reforma del artículo tercero de la Constitución”.³⁰ En otro texto se equipara el *laicismo* a “la indiferencia religiosa;”³¹ el novelista chileno Jorge Edwards alude a que uno de sus personajes “será católico observante, porque eso del *laicismo* y de la masonería ya se pasó de moda”,³² y el ensayista argentino Salvador Ferla escribe: “no era fácil pasar a Perón por la izquierda, a quien le había quitado incluso las banderas del divorcio y del *laicismo* estatal”.³³

Por otra parte, en un sentido opuesto al que se le confiere por una parte de la doctrina, hay quienes usan *laicidad* con una connotación militante anticlerical. El escritor peruano Juan Carlos Mariátegui decía que Francia, a partir de la Revolución, se había en-

²⁶ Véase la voz “lego”, *Diccionario crítico etimológico*, Madrid, Gredos, 1955.

²⁷ *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1988, t. II, p. 215.

²⁸ Seco, Manuel et al., *Diccionario del español actual*, Madrid, Aguilar, 1999, t. II, p. 2775.

²⁹ *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 165.

³⁰ *Ibidem*, p. 168.

³¹ “Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe”, *México en la obra de Octavio Paz*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. I, p. 147.

³² *El anfitrión*, Barcelona, Plaza y Janés, 1987, p. 116.

³³ *El drama político de la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1985, p. 141.

36 / Diego Valadés

tregado “a la más severa y formalista *laicidad* francmasona,”³⁴ y el crítico Paulo Antonio Paranaguá, aludiendo a la obra filmica del cineasta mexicano Arturo Ripstein, dice: “*La viuda negra* apunta sus dardos hacia la beatería de una sociedad cuya *laicidad* institucional no la ha apartado para nada del catolicismo”.³⁵ En estos ejemplos la voz *laicidad* es utilizada en el sentido negativo que otras fuentes atribuyen a *laicismo*.

El constitucionalista español Raúl Morodo, al hacer el balance del proceso constituyente español de 1977, contrapone confesionalidad y *laicismo*: “algunos comparativistas, como Rokkan, incluso han llegado a globalizar este proceso, tomando como base cuatro divisiones o disociaciones: centro/periferia, confesionalidad/laicismo, campo-ciudad/industria, obreros-patronos/capitalismo”.³⁶

A su vez el político y escritor español Alfonso Guerra define así el *laicismo*:

Pensamiento y actitud personal que intenta impedir la influencia del poder de la Iglesia en los asuntos públicos. Proclama, por lo tanto, la separación de Iglesia y Estado. El *laicismo* no es antirreligioso, sino más bien al contrario, es tan respetuoso con el culto y las creencias de todas las religiones como quiere que lo sean las Iglesias con los ciudadanos.³⁷

Guerra fue constituyente en 1978 y es uno de los más brillantes tribunos y comunicadores de la España democrática contemporánea; se caracteriza por una prosa de excepcional elegancia y precisión.

En los medios de comunicación de América Latina y de España es posible encontrar muchos otros casos en el mismo sentido. El *Cor-*

³⁴ Artículo publicado en el semanario *Variedades*, Lima, 16 de febrero de 1929, http://www.patriaroja.org.pe/docs_adic/obras_mariategui/Figuras%20y%20aspectos%20de%20la%20vida%20III/paginas/la%20liquidacion.htm.

³⁵ Paranaguá, Paulo Antonio, *Arturo Ripstein*, Madrid, Cátedra-Filmoteca Española, 1997, p. 160.

³⁶ *Por una sociedad democrática y progresista*, Madrid, Turner, 1982, p. 199.

³⁷ *Diccionario de la Izquierda*, Madrid, Planeta, 1998, p. 139.

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 37

pus de Referencia del Español Actual, de la Real Academia, ofrece 112 registros en 70 documentos.³⁸ Es evidente que unos cuantos ejemplos no son bastantes para afirmar que *laicismo* sólo tiene un significado posible; pero tampoco es ese mi propósito. Lo que me interesa mostrar es que existe un uso corriente del concepto que se asimila al que en una parte de la doctrina corresponde a *laicidad* y que, en esencia, el empleo de ambas voces no resulta excluyente sino complementario, como ya se señaló anteriormente al hacer referencia a la construcción de los sufijos. La precisión del lenguaje es crucial en las ciencias sociales, pero el uso estandarizado de las palabras también es un factor que debe ser tomado en cuenta.

En una dirección opuesta la jerarquía eclesiástica española atribuye un sentido negativo a los conceptos de secularismo y *laicismo*, y “mantiene un discurso alarmante, con tendencia –como se refleja en el uso intencionado del lenguaje– a interpretarlo en sentido negativo”, lo que explica que en la Asamblea Plenaria del Episcopado español, en 1988, un cardenal aludiera “al secularismo militante de una cultura no laica, sino laicista. Este secularismo militante dispone del poder... y está convencido de que la dimensión moral y religiosa del hombre es un obstáculo para la realización de su proyecto moderno de sociedad”.³⁹

Por lo anterior es posible concluir que en América y en España hay coincidencia en la utilización de las voces *laicismo* y *laicidad*, y que las diferencias que se pretende introducir tienen un origen ideológico ajeno a la realidad histórica, pues el *laicismo* no ha sido excluyente ni faccioso, y al entendimiento colectivo dominante.

6. *Laicismo* en otras lenguas

Con independencia de las diferencias a las que se acogen algunas corrientes doctrinarias, el uso común de *laicismo* y de *laicidad*

³⁸ Consulta hecha el 27 de julio de 2014.

³⁹ Cit. por La Parra López, Emilio y Fernández Sebastián, Javier, “Secularización”, *Diccionario político y social del siglo XX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 1087.

38 / Diego Valadés

en francés tiene registros análogos al español. El *Dictionnaire de l'Académie française* identifica el uso de la voz *laicidad* en el siglo XIX y la define como “carácter de neutralidad religiosa, de independencia con relación a las iglesias y a las confesiones. La laicidad de un establecimiento de instrucción, de una ley, de una institución”. Más adelante, en la entrada *laïque*, señala que sus raíces se sitúan en el siglo XIII y, como segunda acepción apunta la siguiente:

que es ajeno a toda confesión o doctrina religiosa. Moral laica. Un Estado laico que no reconoce ninguna religión como religión de Estado. Las leyes laicas de Jules Ferry, inspiradas por el *laïcisme*... Un laico, una laica: persona que sostiene el *laïcisme*, la *laicidad*.⁴⁰

A su vez, en la voz *laïcisme* (*laïcisme*), que como en el caso de *laicidad* la Academia la ubica a partir del siglo XIX, dice: “doctrina tendiente a conferir a las instituciones, en especial a la enseñanza, un carácter no religioso, a establecerlas conforme a los principios de la *laicidad*”.⁴¹ Se advierte que el uso común no implica algún sesgo discriminatorio ni intolerante, sino apunta hacia aspectos que resultan compatibles e incluso equivalentes.

En Francia coincidió en tiempo el uso de las voces *clericalismo*, *anticlericalismo* y *laicismo* (*cléricanisme*, *anticléricanisme*, *laïcisme*). De la primera hay registros a partir de 1865, y significaba la intromisión del clero en la política. El origen del vocablo se atribuye a los socialistas franceses. *Laicista* y *laicismo*, a su vez, cuentan con registros en la cuarta década del siglo XIX, como una doctrina que tiende a reservar a los laicos algunos sectores del

⁴⁰ “2. Qui est étranger à toute confession ou doctrine religieuse. Morale laïque. Un État laïque, qui ne reconnaît aucune religion comme religion d'État. Les lois laïques de Jules Ferry, inspirées par le laïcisme. L'enseignement laïque, conforme aux principes de la laïcité. L'école laïque et, subst. (fam. et vieilli), la laïque. Subst. Un laïque, une laïque, personne qui soutient le laïcisme, la laïcité”.

⁴¹ “2. Doctrine tendant à donner aux institutions, notamment à l'enseignement, un caractère non religieux, à les établir suivant les principes de la laïcité”.

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 39

gobierno de la Iglesia, y sólo a partir de principios del siglo XX se entendió como “doctrina que tiende a imprimir a las instituciones un sentido no religioso”. En ninguno de los casos tenía una connotación de animosidad o en contra de alguna religión. *Laicidad* (*laïcité*) es identificada hacia 1871 con el significado de “carácter laico”, y con posterioridad a esa fecha como la “concepción política que implica la separación de la sociedad civil y de la sociedad religiosa en que el Estado no ejerce poder religioso alguno ni las iglesias poder político”, y por extensión “carácter de lo que es organizado según la laicidad”.⁴²

Los datos anteriores relativos a *clericalismo*, aportados por los filólogos y lingüistas de *Le Grand Robert de langue française*, habían sido identificados también por los investigadores que colaboraron con Émile Littré en su monumental *Dictionnaire de la langue française*, publicado en 1866. Allí se consigna esa voz como neologismo y se registran, además, *clericalizar* (*cléricaliser*: “inspirar el espíritu del clericalismo”) y *clericalización* (*cléricalisation*: “acción de clericalizar”). Desde la perspectiva de Littré, se trataba de voces acuñadas como respuesta a las doctrinas ultramontanas.⁴³

A diferencia de esos lexicones, en 1968, Olivier de La Brosse definió *laicidad* como “estado del que está sustraído a la jurisdicción de la Iglesia y es aconfesional”, y como *laicismo* al “movimiento agresivo de defensa y de promoción de la laicidad”.⁴⁴ Se incluyen aquí elementos específicos de la posición eclesiástica, que no forman parte del lenguaje de uso corriente de los francoparlantes y, desde su propia perspectiva, se incurre en la contradicción de afirmar que el laicismo promueve la *laicidad*.

⁴² Véanse *Le Grand Robert de langue française*, París, Dictionnaires Robert, 2001, t. II, p. 205 y, t. IV, p. 622 ; Rey, Alain, *Dictionnaire historique de la langue française*, París, LeRobert, 2006, t. II, p. 1962.

⁴³ Véase Littré, Émile, *Dictionnaire de la langue française*, París, reimpresión por Partenaires Livres (1998), t. I, p. 966.

⁴⁴ De La Brosse, Olivier et al., *Dictionnaire de la Foi chrétienne*, París, Cerf, 1968. Traducción al español, con el título *Diccionario del cristianismo*, Madrid, Herder, 1986, p. 418.

40 / Diego Valadés

Otros repertorios léxicos en Francia, como la *Encyclopaedia Universalis*, tampoco distinguen entre *laicismo* y *laicidad*. Esto no excluye, desde luego, la distinción técnica que lleva a cabo la doctrina; sólo muestra que en el empleo corriente de la lengua hablar en pro de la *secularidad* y en contra del *secularismo* puede ocasionar confusiones en perjuicio de lo que toda construcción cultural pretende: hacerse inteligible para el mayor número de personas y generar así formas de conducta y de adhesión a las normas que aseguren la eficacia de las instituciones.

Más aún, los conceptos procedentes de la Ilustración, en especial los recogidos por la *Encyclopédie* de Diderot y D'Almbert, denotan una tradición francesa ajena a los propósitos inquisitoriales y persecutorios que una parte de la doctrina contemporánea atribuye al *laicismo*. En el Siglo de las Luces, *Laïque* se aplicaba a las personas y a las cosas que eran ajenas a la Iglesia; también se aludía a los poderes laicos para diferenciarlos de los poderes espirituales, y se distinguía entre los jueces laicos que actuaban en nombre del "príncipe y de la República", y los jueces eclesiásticos que lo hacían conforme a la autoridad "de Dios mismo".⁴⁵ Los artículos más amplios correspondían a las voces *seculaire* y *seculier*, que tenían matices distintos, más *sécularisation* y *secularisé*, vinculadas a un proceso histórico que había culminado con la Paz de Westfalia, ninguna de las cuales tenía implicaciones contrarias al dogma religioso. A lo más que se llegó fue a explicar que la *secularización* de un considerable número de propiedades en Alemania había tenido por objeto resarcir a la nobleza de los gastos realizados a causa de la Guerra de Treinta Años, y que esos bienes habían sido a su vez acumulados por el alto clero con motivo de "la ignorancia y de la superstición" con que muchos individuos actuaban frente "a la grandeza temporal del ministerio sagrado".⁴⁶ Tampoco aquí se advierte un uso tendencioso de los conceptos.

⁴⁵ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel, Samuel Faulche et Compagnie, 1765, t. IX, p. 198.

⁴⁶ *Ibidem*, t. XIV, pp. 881 y ss.

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 41

La doctrina francesa ha tenido cuidado para precisar que su concepto de *laicidad* no es equivalente al anglosajón *secularismo*. No obstante, para que el lector angloparlante entienda el alcance de las expresiones, en ocasiones las traducciones francesas al inglés manejan ambos términos como sinónimos.⁴⁷ Por otra parte, los registros documentan el uso en inglés de *laicity* y *laicality* apenas a principios del siglo XX, identificados como galicismos. En el uso corriente desapareció *laicality*, pero su presencia se explica por lo novedoso que resultaba en la época en que comenzó a utilizarse.

En italiano, el uso corriente de *laicità*, identificable a partir de 1869, corresponde a “cualidad o condición de quien es o de lo que es laico”, y *laicismo*, datada en 1863, significa una posición ideológica “que sostiene la plena independencia del pensamiento y de la acción política de los ciudadanos con relación a la autoridad eclesiástica”. En ese sentido, el uso estandarizado de la voz que identifica Salvatore Battaglia⁴⁸ corresponde a la “reivindicación de la dignidad intrínseca y de la completa autonomía de los valores temporales y profanos respecto de los religiosos”, así como a la “reivindicación de la razón y de su ejercicio libre y crítico como fuente del conocimiento”. El mismo lexicón señala que *laicidad* es el “carácter laico de una institución civil o política que la hace independiente de la autoridad eclesiástico-religiosa”. Battaglia también muestra la productividad lexicológica de la voz *laico* de la que derivan, entre otras palabras, *laicocefalia*, titularidad de un laico encabezado una institución; *laicocracia*, supremacía política del laicado; poder político ejercido por los laicos, y *laicología*, ramo de la disciplina eclesial que estudia la misión de los laicos en la comunidad eclesiástica. En 1937, a unos cuantos años de haberse firmado los Tratados de Letrán y en pleno régimen fascista, se re-

⁴⁷ Véase, por ejemplo, Liogier, Raphael, “Laïcité on the edge in France: between the theory of church-state separation and the praxis of state-church confusion”, en *Macquarie Law Journal*, Sidney, Macquarie Law School, 2009, vol. 9, p. 25: “Secularism, or laïcité, has been enshrined in French law and political praxis since 1905”.

⁴⁸ *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, Turín, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1973, t. VIII, pp. 697 y ss.

42 / Diego Valadés

gistró la aparición de la voz *laicistico*, “relativo al laicismo; inspirado en el laicismo”.⁴⁹

En alemán, las voces *Laizismus* y *Laizität* son equivalentes, como lo muestra Dieter Nohlen en su *Diccionario de ciencia política*. En lengua portuguesa, la voz *laicidad* (*laicidade*) se utiliza para denotar la condición laica de una persona o de una institución, y *laicismo* tiene dos acepciones: doctrina que postula la intervención del Estado en el gobierno de la Iglesia, y doctrina que sostiene el carácter no religioso de las instituciones y en especial de la educación. El uso corriente de ambos términos es complementario y sigue patrones semejantes a la lengua española en cuanto a la formación de los sufijos.⁵⁰ En general, en estas tres lenguas el uso dominante es semejante al que prevalece en español.

7. *Laicismo* en los congresos constituyentes

En el Congreso Constituyente de 1856–1857, al discutir el proyecto del artículo 15, referente a la libertad de conciencia, las expresiones más utilizadas fueron *libertad de conciencia*, *libertad de cultos* y *tolerancia*. Se tuvo presente que para descalificar a quienes se pronunciaban por esas libertades se les calificaba de *socialistas*,⁵¹ conforme al significado que se ha visto le daba la jerarquía eclesiástica a este vocablo.

En cambio, cuando se discutió acerca del artículo 30. en el Congreso Constituyente de 1917 fueron sistemáticas las referencias a *laicismo* y a *laicidad*, como sinónimos, prevaleciendo en su uso la primera voz.⁵² Además, se tenía plena conciencia de que con ambas

⁴⁹ Véase *lo Zingarelli, vocabolario della lingua italiana*, Bolonia, Zanichelli, 2003, p. 971.

⁵⁰ Academia das Ciências de Lisboa, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Verbo, t. II, p. 2216.

⁵¹ Véanse Zarco, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857*, México, Ignacio Cumplido, 1857, t. I, pp. 771 y ss., y t. II, pp. 5 y ss.

⁵² Véanse los debates de los días 13, 14 y 16 de diciembre de 1916, correspondientes al artículo 30., en Marván Laborde, Ignacio, *Diario de los Debates del Congreso*

Laicidad y laicismo. Notas sobre una cuestión semántica / 43

palabras se aludía a la intención de que la educación fuera laica, posición rechazada por la Iglesia.

Luis G. Monzón, diputado por Sonora, estaba a favor de una reforma educativa radical, por lo que entendió que llamarla *laica* y aplicar los principios del *laicismo* era insuficiente. Estas palabras, por tanto, eran consideradas condescendientes con la Iglesia. En su voto particular Monzón expresaba:

Excusado es insistir, después de lo expuesto, en que la enseñanza en las escuelas oficiales debe ser laica. Dando a este vocablo la significación de neutral, se ha entendido que el *laicismo* cierra los labios del maestro ante todo error revestido de alguna apariencia religiosa. La comisión entiende por enseñanza ajena a toda creencia religiosa, la enseñanza que transmite la verdad y desengaña del error inspirándose en un criterio rigurosamente científico; no encuentra la comisión otro vocablo que exprese su idea más que el de laico, y de éste se ha servido, haciendo constar que no es su propósito darle la acepción de neutral indicada al principio.

...¿Qué recomienda el *laicismo*?

No tratar en lo absoluto dentro de las aulas asunto alguno que trascienda a la iglesia y respetar estrictamente las creencias religiosas del hogar, por erróneas, absurdas e irracionales que sean.

...Y no se diga que el *laicismo* puede atacar el abuso... ¡No! Antes bien exige al maestro que se abstenga de tratar en la escuela —a pesar de ser el templo de la verdad— todo género de asuntos religiosos, ni para recomendarlos, ni para combatirlos...

Por lo expuesto y estando de acuerdo en los demás puntos que entraña el dictamen de la comisión de reformas constitucionales, a la cual tengo el alto honor de pertenecer, pido se haga al artículo 3o. de que me ocupo, la única modificación de que la palabra *laica*, en todas las veces que se presente, se substituya por el vocablo racional.

Constituyente de 1916-1917, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2005, t. I, pp. 149 y ss.

44 / Diego Valadés

¿Por qué insistía Monzón en que la educación fuera racional y no *laica*? Precisamente porque entendía que el *laicismo* equivalía a neutralidad y respeto, en tanto que el racionalismo obligaría a los mentores a explicar todos los fenómenos negando la veracidad de las consideraciones metafísicas.

Por su parte, el diputado veracruzano Alberto Román manifestó que, antes del Constituyente, en Jalisco, Sonora, Veracruz y Yucatán “se ha aceptado el laicismo” como una modalidad de la educación pública; a su vez, el diputado guanajuatense Fernando Lizardi manifestó que “toda la asamblea está por el laicismo en la enseñanza primaria”.

Pedro Chapa, de Tamaulipas, utilizó acertadamente la voz *laicidad* para aludir a la escuela que actuaba en forma laica: “la escuela primaria —todos estamos de acuerdo— debe ser laica; así es que en lo único que diferimos es en el procedimiento que debemos seguir para obtener esa *laicidad* en la educación primaria”.

Otro constituyente, Félix F. Palavicini, de Tabasco, expresó:

El señor Calderón [Esteban Baca Calderón, de Jalisco] ha cambiado ideas con el que habla y ha convenido en que la modificación esencial está en poner en este artículo 3o. que el *laicismo* debe exigirse en las escuelas particulares y ha convenido conmigo en que en el artículo 27 está lo demás.

Como se puede apreciar, representantes de diferentes partes del país utilizaban el mismo concepto de *laicismo* y de *laicidad*, que ya entonces eran de uso común en México y que en ningún caso tenía un significado faccioso. Por el contrario, como lo indica la intervención de Monzón, *laicismo* era considerado un concepto muy suave y por eso se oponía al proyecto de educación *laica*, exigiendo una definición más radical a la que llamaba *racional*.

8. Consideraciones finales

En las mismas proclamas papales donde se calificaba al *laicismo* de ser una doctrina antirreligiosa, se llamaba “pestilente error” a la libertad de conciencia, se consideraba que la libertad de imprenta era una “maldición” que tenía por objeto “esparcir libremente activos venenos”, se preveían “las mayores desgracias” para la religión “si se cumplieran los deseos de quienes pretenden la separación de la Iglesia y el Estado”, se condenaban los “escritos que corren por todas partes” de las “doctrinas que niegan la fidelidad y sumisión debidas a los príncipes”, se calificaban como conspiratorias las opiniones “abominables” para que desapareciera la “concordia entre el sacerdocio y el Imperio”, se señalaba que los Estados florecientes sucumbieron “por la inmoderada libertad de opiniones, la libertad en la oratoria y ansia de novedades”, y se enjuiciaba al *laicismo* como la “peste de nuestros tiempos”.

Habría que establecer sobre qué bases razonables es posible conceder que la Iglesia tenía razón cuando descalificaba el *laicismo* pero no cuando censuraba todo lo demás. Al admitir que el *laicismo* corresponde a una posición intolerante y que por tal motivo lo que procede en un Estado constitucional es la *laicidad*, en cierta forma se acepta que el papado acertó, desde el siglo XIX, al condenar las tesis sostenidas por los liberales de América Latina y de Europa, y que por esa razón es necesario rectificar los excesos liberales.

Al admitir la proscripción de una posición ideológica que durante mucho tiempo se basó en el uso de la expresión *laicismo*, se puede erosionar la percepción de una larga lucha por edificar un Estado constitucional que incluye y garantiza los derechos de las minorías.

Pero al margen de la disquisición histórica, lo relevante es que la diferenciación convencional entre voces que han corrido paralelas y que son objeto de un uso común complementario, se corre el riesgo de generar confusiones en el momento presente. Se pue-

46 / Diego Valadés

de inducir, a quienes no están familiarizados con una distinción doctrinaria, a considerar que el *laicismo* es una actitud facciosa y que algunos argumentos en favor de la libertad en realidad son una trampa para encubrir ataques a la religión. En cierta forma se harían equivalentes las expresiones *fundamentalismo* y *laicismo*, como formas radicales de intolerancia que pretenden la exclusión de los no creyentes, en el primer caso, y de los creyentes, en el segundo.

La lengua es el mejor medio para generar entendimiento; se debe tener el mayor cuidado para no convertirla en un instrumento que propicie la confusión y el desconcierto.

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,¹ protegiendo sus libertades (las li-

¹ 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.² 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.³ 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.⁴ 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

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

³ 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.

⁴ 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.⁵ 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”.⁶ 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 pública⁷ lo religioso vuelve a posicionarse en el escenario público: el derecho francés entra en un

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

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

⁷ 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”,⁸ 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

⁸ 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,⁹ 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

⁹ 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.¹⁰ 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

¹⁰ 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,¹¹ afirma: “La Repúbli-

¹¹ 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 1958,¹² 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.

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

56 / Philippe Portier

El paso a esta “laicidad de diálogo”,¹³ 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”.¹⁴ 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 privados¹⁵ 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-

¹³ 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.

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

¹⁵ 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).¹⁶ ¿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).¹⁷

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,

¹⁶ 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.

¹⁷ 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,¹⁸ 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”.¹⁹ 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,

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

¹⁹ 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.²⁰ 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.²¹ 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

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

²¹ 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”.²² ¿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.²³ 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”.²⁴ Esta transmutación de valores, que tiene por efecto hacer posible la expresión pública de las singularidades religiosas y culturales, individuales ciertamente pero también colectivas,²⁵ 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...)²⁶ 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

²² 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.

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

²⁴ Edouard Balladur, “Entretien”, *Le Monde*, 20 noviembre de 1994.

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

²⁶ 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”²⁷ 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.²⁸ 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,²⁹ 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”.³⁰ No se puede finalmente considerar la laicidad francesa sin vincularla con el desarrollo del espacio europeo. Si las instituciones comunitarias (entiéndase la Unión Euro-

²⁷ 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”.

²⁸ Chevallier, J., *L'Etat post-moderne*, Paris, LGDJ, 2003.

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

³⁰ 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 decisorias y sus fuerzas confesionales (tal es el propósito del programa “Un alma para Europa” iniciado por Jacques Delors,³¹ 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—³² 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-*

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

³² 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.³³ 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”,³⁴ 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,³⁵ 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

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

³⁴ 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.

³⁵ 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.³⁶ 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.³⁷ 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”.³⁸ Ésta supone ciertamente llevar a cabo dispositivos de

³⁶ 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.

³⁷ 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.

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

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,³⁹ 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”.⁴⁰ 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

³⁹ Como lo muestran los sondeos realizados en el periodo 1990-2008.

⁴⁰ El documento se encuentra en 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.⁴¹ 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”.⁴²

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

⁴¹ 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.*

⁴² *Le Monde.fr*, 17 de octubre de 2006.

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

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

Se entiende aquí la ambivalencia de la figura actual del sistema francés de la laicidad: el reconocimiento debe ser indisociable de la unión.⁴⁵ ¿Unión? Entendemos la urgencia de “hacer prevalecer la ley general sobre las prescripciones de los grupos restringidos”.⁴⁶ 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.⁴⁷ No es la interpretación más creíble. Más que su naturaleza “combista”,⁴⁸ ambos textos

⁴³ 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.

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

⁴⁵ Nota del traductor en Francés “rassemblement”.

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

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

⁴⁸ 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;⁴⁹ 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 secta⁵⁰ 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,⁵¹ no elimina todo rasgo religioso en la escuela pública. Por ejemplo, no prohíbe a los alumnos arbolar marcas “discretas” de afiliación;⁵² 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.⁵³ La proscripción de signos ostensibles de pertenencia se apoya, en efecto, en un “motivo de orden público”:⁵⁴ 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-

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

⁵⁰ 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.

⁵¹ 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.

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

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

⁵⁴ Según la expresión del reporte *Stasi*.

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

bieran escogido ellas mismas.⁵⁵ 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-

⁵⁵ 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,⁵⁶ gimnasios y albergas:⁵⁷ 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-

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

⁵⁷ 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”.⁵⁸ 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.⁵⁹ 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”,⁶⁰ 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 “societales”, 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-

⁵⁸ 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.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ 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.⁶¹

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”.⁶² 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

⁶¹ 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.

⁶² 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.

Género, sexualidad y Estado laico

Frances KISSLING

Si hay un grupo que necesita de un Estado laico son las mujeres —y cada vez más el colectivo LGBTI—. Durante las últimas décadas han existido avances significativos en el reconocimiento legal de los derechos de las mujeres: el derecho a actuar por cuenta propia, la presunción de igualdad en los derechos de custodia sobre sus hijos, equidad en el matrimonio y su derecho a divorciarse, el reconocimiento de la violación en el matrimonio como un crimen, leyes en contra de la mutilación genital femenina y las campañas actuales para prohibir el matrimonio entre menores de edad. Mientras que los medios le dan más atención a los esfuerzos por despenalizar el aborto y la reacción de la Iglesia católica ante esos esfuerzos, muchos aspectos de la vida tradicional de las mujeres, sus roles y el control patriarcal en la familia cambian, y los grupos religiosos se esfuerzan cada vez más en conseguir que el Estado reconozca su opinión en estos temas. Estas afirmaciones están a menudo enmarcadas por cambios legales en favor de las mujeres y señalados como una violación de la libertad religiosa de católicos, cristianos y musulmanes.

Tan sólo en los últimos cinco años, el movimiento LGBTI ha despertado la preocupación de los grupos religiosos conservadores en su lucha para conseguir derechos civiles, uniones civiles, matrimonio igualitario, así como el derecho a formar una familia y adoptar hijos o tener acceso a la reproducción asistida. Entre las iniciativas que han despertado polémica está el reconocimiento

76 / Frances Kissling

de la ONU de los derechos reproductivos como derechos humanos y una declaración de la Asamblea General en 2008 donde se condena la violencia, hostigamiento, discriminación, exclusión, estigmatización y prejuicio por razón de la orientación sexual y la identidad de género, ya que menoscaban la integridad y dignidad personales. También incluye la condena de asesinatos, ejecuciones, tortura, arrestos arbitrarios y la privación de los derechos económicos, sociales y culturales por los mismos motivos —que ha sido firmada por 94 países—. El primero en oponerse fue el Vaticano, el cual señaló que esa declaración podría ser utilizada para forzar a los países a reconocer el matrimonio entre personas del mismo sexo: “en caso de adoptarla, se crearían nuevas e implacables discriminaciones. Por ejemplo, los Estados que no reconozcan el matrimonio entre personas del mismo sexo como «matrimonio» serán denunciados y sujetos a presiones”.

En febrero de este año, el Comité sobre Derechos del Niño de la ONU emitió un reporte condenando a la Santa Sede y expresando una gran preocupación porque “la Santa Sede no ha reconocido el grado de los crímenes cometidos, no ha tomado las medidas necesarias para atender los casos de abuso infantil y no ha adoptado políticas, lo cual lleva a la continuación del abuso y la impunidad de los abusadores...”.

El Comité fue más allá y llamó a la Santa Sede a reformar el derecho canónico para permitir el aborto a las niñas en algunas circunstancias, como proteger la vida de las niñas madres. Pidió que se asegure que la educación sexual, incluida la información sobre métodos anticonceptivos, sea obligatoria en las escuelas católicas. De igual forma llamó al Vaticano a condenar la discriminación en contra de los niños y niñas homosexuales o menores de edad criados por parejas homosexuales.

Fuera del ámbito académico sobre el Estado laico, las organizaciones de mujeres alrededor del mundo son probablemente las más importantes protagonistas al buscar asegurar que los principios del Estado laico protejan los derechos de las mujeres y del colectivo LGBTI. Profundamente preocupadas por el crecien-

te papel del fundamentalismo religioso, tanto dentro del Estado como fuera de él, las mujeres han realizado distintas acciones que desafían esta tendencia. Considero que la naturaleza controvertida e íntima de la lucha sexual y la salud reproductiva han llevado a que los movimientos feministas apoyen menos —y estudien menos— al Estado laico. Uso el término Estado laico para incluir distintos marcos normativos —Estado laico, secularidad, libertad de y hacia la religión—.

En este trabajo describiré dos ejemplos de grupos religiosos que reconfiguran lo que se ha tomado como un estándar aceptado de políticas seculares y daré algunos detalles de cómo las mujeres trabajan por la secularidad en el quehacer estatal.

En primer lugar está el esfuerzo global por limitar el papel de los cuerpos religiosos en la ONU, particularmente el Vaticano, que ha tenido un estatus de pseudoEstado en este organismo. En segundo lugar exploraré el esfuerzo actual de la Iglesia católica por reavivar las preocupaciones sobre la libertad religiosa de forma que es la Iglesia católica y no las mujeres a quienes se les niega la libertad religiosa.

El Vaticano en la ONU

Para las mujeres, el estatus especial de la Iglesia católica romana no fue un motivo de preocupación sino hasta la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de 1994 en el Cairo. A lo largo de los preparativos de esta conferencia, los derechos sexuales y de salud reproductiva de las mujeres tenían grandes expectativas para un cambio de paradigma en la forma en la que la comunidad internacional y los países los veían.

El ambiente estaba listo para un enfoque de planeación familiar centrado en las mujeres que incluyera el reconocimiento del derecho a todos los métodos de planeación familiar y un mayor número de servicios legales de salud reproductiva, incluido el aborto. Esto se impidió a partir de un intenso trabajo de nego-

78 / Frances Kissling

ciación y de *lobbying* por parte del Vaticano, algunos países islámicos y de algunas de OSC cristianas. Este esfuerzo continuó en la Conferencia de la Mujer en Beijing 1995, donde la delegación del Vaticano trabajó para impedir la inclusión de los derechos de las mujeres como derechos humanos en el documento final.

Lo que las mujeres querían saber es qué es lo que le daba al Estado Vaticano una entidad del tamaño de un campo de golf, la cual no tiene población permanente, y que su población transitoria es de aproximadamente 600 hombres y menos de media docena de mujeres y niños, dependiente de Italia para la mayor parte de los servicios —desde salud hasta la recolección de basura—, ser considerado un Estado y posibilidad de negociar en equidad con los Estados Unidos, Europa y todos los Estados del sur.

Más allá de las preocupaciones de las mujeres, ¿debería preocuparle a los defensores del Estado laico cuando una religión es tratada como un Estado en un organismo como la ONU?

Por años, los Estados Unidos se negaron a unirse a los países que reconocían diplomáticamente al Vaticano. Hasta la administración de Reagan y el interés del Partido Republicano en construir una base electoral entre católicos, la postura de los Estados Unidos era que el Vaticano era una entidad religiosa y no un Estado; esa opinión fue bastante difundida en el momento en que se fundó la Liga de Naciones, la cual se negó a admitir al Vaticano como miembro.

La Santa Sede adquirió su actual estatus en las Naciones Unidas a través de un proceso de costumbre, más que de consenso iniciado por la Santa Sede. Se le incorporó como Estado no-miembro y observador permanente; rara vez usa esa designación que una vez compartió con Suiza, el cual se convirtió en Estado miembro en 2002 y ahora lo comparte con Palestina, al cual se le otorgó esa calidad, a través de un proceso muy distinto, en noviembre de 2012.

La Santa Sede trabajó arduamente para que su estatus creciera, y en 2004 sus concesiones se habían expandido para incluir más de los privilegios propios de un Estado en la ONU, como

tener la posibilidad de hablar, contestar y circular documentos en la Asamblea General. Ninguna otra religión se encuentra en este estado elevado. Otras religiones participan en la ONU como la mayoría de otras entidades como organizaciones no gubernamentales no estatales. La Santa Sede afirma que ha seguido siendo un observador permanente en vez de buscar la plena adhesión “por su propia voluntad”, porque las funciones de seguridad requeridas por la Carta de la ONU pondrían en peligro la neutralidad de la Santa Sede.

Fue la Santa Sede quien dio el primer paso hacia la participación en el cuerpo internacional. Así, el papa Juan Pablo II confirmó que la Santa Sede se invitó a sí misma en la ONU cuando señaló que “el papa Pablo VI inició la participación formal de la Santa Sede en la Organización de las Naciones Unidas, que ofrece la cooperación de la Iglesia en el aspecto espiritual y experiencia humanitaria”. A partir de entonces, el Vaticano ha utilizado su reconocimiento de la ONU para justificar derechos similares en la Unión Europea (que no han sido completamente concedidos) y para extender sus reivindicaciones a la inmunidad diplomática, especialmente en los casos relacionados con el abuso sexual por parte del clero.

Dado que las cuestiones de la sexualidad y la reproducción se han trasladado a la vanguardia de la agenda internacional —crecimiento de la población como un problema en el cambio climático, migración, pobreza, etcétera—, el costo de la mortalidad materna por no contar con los servicios de salud adecuados, la prevención del VIH con condones, entre otras; la cuestión de mantener un concepto de laicidad en las diversas entidades estatales no es una cuestión abstracta, sino que tiene una influencia en la salud y la supervivencia de todos. Es tal vez el efecto que los esfuerzos del Vaticano para limitar el acceso a la planificación familiar pueden tener sobre el medio ambiente que condujeron a que la revista *Nature* publicara una editorial en 1994 donde decía “la actuación del Vaticano en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo durante la semana pasada, es una

80 / Frances Kissling

señal de que, en el futuro gozará del estatus de otro grupo de presión en lo relativo a las relaciones internacionales”.

Por desgracia para las mujeres, la ONU no ha mostrado ningún interés en cambiar el estatus del Vaticano a la de una organización no gubernamental, como lo han hecho todas las otras religiones que han decidido participar en la ONU y a través del cual el Vaticano sería capaz de ayudar a la ONU en formas mucho más constructivas que los actuales. La lucha por el estado del Vaticano en la ONU pone en relieve el corazón del problema para las mujeres de abrir la puerta a la participación de las confesiones religiosas en la ONU; más específicamente a los grupos religiosos hostiles a los derechos de la mujer y la salud reproductiva que buscan los papeles más fuertes. La ONU ha respondido a los esfuerzos de estos grupos para limitar los derechos fundamentales con el miedo de la mujer, y trató de asegurar que se reconozcan los mínimos básicos en torno a esos derechos. Las religiones que están más a favor de los derechos de las mujeres, en cambio, llegan a la ONU con poco interés en la búsqueda de esos derechos. Vienen a trabajar en la falta de desarrollo, la paz y el cambio climático. Para las mujeres, éste es un caso perdido.

Una dinámica más complicada pero similar está en juego en la política de Estados Unidos. No voy ahora a explicar acerca de la naturaleza constitucional de las relaciones entre la religión y el Estado, sólo haré unas anotaciones respecto a que Estados Unidos fue uno de los primeros países en rechazar el establecimiento de una religión de Estado en 1791. La Primera Enmienda de la Constitución dice que “el Congreso no hará ninguna ley respecto al establecimiento de una religión, ni prohibirá el libre ejercicio de la misma”. Menos de cien años después, tras la guerra civil, el presidente Abraham Lincoln señaló que el gobierno de los Estados Unidos era del pueblo, por el pueblo y para el pueblo.

Sin embargo, los países con religiones estatales y aquellos que, como los Estados Unidos, trataron de mantener a la religión a distancia, tienen diferentes interpretaciones de lo que significa el no establecimiento de una religión y estas interpretaciones

a menudo se enredan y cambian con el tiempo. En el Congreso de los Estados Unidos se comienza el día con una oración sin denominación religiosa —y nuestro actual presidente recibe del jefe de la Oficina de la Casa Blanca sobre la fe basada en las alianzas, una lectura diaria de la Biblia para su consideración—. El presidente ha declarado a sí mismo “salvado” en el desayuno anual de oración de la Casa Blanca que se inició durante la administración de Eisenhower y ha contado con la participación de todos los presidentes de los Estados Unidos desde entonces.

La discusión ha oscilado como un péndulo en cuanto a que el Estado debe tener un interés apremiante en desarrollar un programa o ley para que anule la solicitud de algunas religiones de que se hagan excepciones a las leyes y a la presunción de que las leyes son de aplicación general y, por lo tanto, se aplican por igual a todos. La forma en que la ley se analiza en la Primera Enmienda es crítica, ya que son los tribunales los que deciden lo que es constitucional y lo que no, y las cortes se utilizan con frecuencia para decidir asuntos relacionados con la religión. Pero vamos a seguir adelante a fines del siglo XX y el XXI. Ha sido ampliamente señalado que la interpretación del Tribunal Supremo de la Cláusula de Establecimiento ha cambiado drásticamente en el último medio siglo, desde una posición separatista estricta en 1960 y 1970 a una postura acomodaticia en las últimas dos décadas. El ejercicio libre de la jurisdicción ha tomado un camino más complejo y sinuoso desde 1970 y también se ha politizado mucho con ambas partes cortejando activamente y abiertamente a los votantes religiosos.

Hoy en día, muchos temas relacionados con la libertad religiosa están relacionados con un enfrentamiento entre algunas religiones y el Estado: el acceso legal a la anticoncepción para los menores de edad y las personas solteras, el aborto, las uniones civiles, la no discriminación por razón de sexo, género y orientación sexual, y cada vez más la denegación de concesión de fondos gubernamentales a los grupos religiosos en función de su

82 / Frances Kissling

adhesión a los mandatos del gobierno con respecto a la no discriminación y prestación de servicios.

El cambio hacia una postura transigente se produjo en la década de 1980 después de las victorias importantes para los derechos de la mujer y la salud reproductiva. Hasta ese momento, los cristianos socialmente conservadores habían evitado la participación en las políticas públicas, ya que preferían gobernar la vida familiar y la moralidad personal en casa. Pero la introducción de la educación sexual en las escuelas públicas, el aborto legal, divorcio sin culpa y la igualdad nominal en el trabajo entre hombres y mujeres amenazaba sus valores, por lo que entraron en las arenas electorales y de cabildeo, por lo general en el lado del Partido Republicano.

Tomó mucho tiempo para que el Partido Demócrata reconociera una erosión del poder electoral y la necesidad de su propia base religiosa. Superado por una campaña republicana enfatizando la fe cristiana, algunos demócratas se apresuraron en deshacerse de su imagen secular, intensificaron sus esfuerzos para organizar la “izquierda religiosa” y el debate de los cambios a la forma en que se acercan a los puntos de alta polémica cultural como los matrimonios del mismo sexo y el aborto. Los esfuerzos de reclutamiento masivo para lograr el apoyo de los católicos moderados y evangélicos progresistas que apoyaban la plataforma de justicia económica del partido, pero no apoyaban la agenda social.

Ahora tenemos batallas políticas regulares entre los que hablan ya sea para un Dios de izquierda o un Dios de derecha. Los demócratas señalan que hay más de 3,000 versículos de la Biblia sobre la pobreza, y que el presupuesto es un “documento moral”.

Este aumento de la aceptación, incluso el estímulo, de un papel político de las instituciones religiosas ha llevado —naturalmente— a mayores demandas de los grupos religiosos, en el impulso de las políticas que reflejan sus posiciones y, en su defecto, en la ausencia de cumplimiento de las políticas con las que no

estaban de acuerdo al reclamar que tales políticas podrían violar su conciencia. Esta batalla se libró en una serie de varios aspectos: el derecho a no cumplir con las políticas de no discriminación que habrían requerido la contratación de los solicitantes de empleo LGBTI; por ejemplo, las leyes estatales requieren que, finalmente, las agencias de adopción que reciben dinero del Estado permitan a las personas que pertenecen al colectivo LGBTI la adopción de niños. En muchos estados, las agencias de adopción católicas amenazaron —y de hecho algunas lo hicieron— con terminar sus programas de adopción en su totalidad y no han cumplido con la legislación vigente. De igual forma, las leyes estatales requieren la provisión de anticoncepción de emergencia a las víctimas de violación que fueron a las salas de emergencia para el tratamiento; esto de nuevo produjo una batalla campal y muchos hospitales se enfrentaron a estas leyes. En este caso, los hospitales perdieron y luego cedieron, no sin reclamar que su libertad religiosa estaba siendo vulnerada.

En este momento, el más complejo e interesante desafío al Estado laico en los Estados Unidos es la resistencia de los empleadores religiosos y comerciales a las nuevas disposiciones de la Ley de Asistencia Asequible, mejor conocida como *Obamacare*.

El gobierno de Obama decidió, después de un estudio del Instituto de Medicina, exigir que todos los empleadores ofrezcan cobertura de seguro de los anticonceptivos en el paquete de prevención de *Obamacare*. La razón de esto fue la alta tasa de embarazos no deseados. Por tanto, el acceso al control de la natalidad sin costo podría reducir las consecuencias negativas de los embarazos no deseados, los cuales incluyen riesgos de salud para las mujeres, los niños desfavorecidos y una alta tasa de abortos. Una excepción religiosa fue incluida en la ley junto con una definición estrecha de quien fue un empresario religioso. Aunque se ha prestado mucha atención a la demanda de algunas corporaciones religiosas —especialmente los hospitales— de que violaría su conciencia para proporcionar dicha cobertura, la ver-

84 / Frances Kissling

dadera objeción al mandato fue la definición de empleador religioso. Para ser designado el empleador es necesario cumplir con cuatro criterios: la finalidad de la entidad que otorga el empleo necesita ser la inculcación de la religión, tiene que emplear sobre todo a gente de su propia religión, servir principalmente a los miembros de su religión y, por último, necesita estar organizada bajo la ley como una organización exenta de impuestos. Esta definición significa que las iglesias, sinagogas, templos, etcétera, estaban exentas, pero no los hospitales, universidades o agencias de servicio social, como caridades católicas. Estos grupos comenzaron de inmediato campañas para cambiar la definición a una que les incluyera. Al ver esto, los grupos de mujeres y derechos reproductivos comprendieron la importancia de la estrecha definición de una organización religiosa, puesto que tanto el acceso a la atención como a la cláusula de no establecimiento de la Constitución dependían de ello.

Con grandes apuestas políticas en términos de mantener la base electoral, la administración negoció con los grupos religiosos por dos años para encontrar un espacio, pero también asegurar que las mujeres tuvieran cubiertos los derechos reproductivos. De hecho, la administración hizo muchos compromisos, pero a la fecha más de ochenta grupos religiosos y no religiosos han interpuesto acciones jurídicas contra ese mandato. Increíblemente, algunos negocios comerciales también han argumentado que, porque el dueño de la empresa estaba en contra de los métodos anticonceptivos, la empresa no debería darle cobertura. Si estas acciones son exitosas ante la Suprema Corte, el significado de la libertad de religión se encontrará gravemente disminuida —y el balance entre el requerimiento de todos los códigos de ética— en este caso para mejorar la salud pública habría cambiado del bien común a los intereses y caprichos de las organizaciones religiosas. La respuesta de la Corte a estas demandas se ha mezclado con lo dicho por algunas cortes estatales, las cuales coincidieron en que la Corte debe ser responsable de decidir al respecto.

Lo más interesante en esta estrategia de ciertos grupos religiosos, especialmente de los obispos católicos, es que declaran ahora ser discriminados y que su lucha se centra en el derecho a la libertad de religión. De hecho, la campaña *Fortnight of Freedom* consideraba a los obispos como las víctimas.

Voy a concluir con unas palabras sobre la respuesta de las mujeres ante los crecientes esfuerzos de los grupos religiosos conservadores en todo el mundo para restringir su libertad en nombre de la religión. Las mujeres han reconocido estos esfuerzos como desafíos al Estado laico y se han organizado para combatirlos en los Estados islámicos, a lo largo de América Latina, así como en los Estados Unidos y en las Naciones Unidas. Las mujeres musulmanas, por ejemplo, desarrollaron una campaña llamada *Musawah* o *Equidad* que trabaja para asegurar que el derecho familiar en los Estados que tienen religión musulmana no se rija por la Sharia, sino por la legislación civil.

En Londres, el Centro para el Espacio Secular (Center for Secular Space) ha monitoreado y reportado las violaciones a los estándares laicos por parte del gobierno y de agencias grandes como Amnistía Internacional o CARE.

En los Estados Unidos, la Coalición por la Libertad, una amplia alianza entre organizaciones que profesan alguna religión, organizaciones seculares y de otro tipo buscan asegurar que las políticas públicas protejan la libertad religiosa de los individuos de todas las creencias y de las no creencias, y oponerse a políticas públicas que imponen su pensamiento sobre los demás.

Las mujeres en Malasia han organizado una Alianza Global Secular Interreligiosa: Trabajando por los Derechos de Salud Sexual y Reproductiva (The Global Interfaith and Secular Alliance: Working for Reproductive and Sexual Health and Rights, GISA). Se trata de una coalición entre organizaciones basadas en creencias y organizaciones seculares alrededor del mundo que trabajan para confrontar a las fuerzas extremistas religiosas que buscan retroceder el progreso global de los derechos sexuales y reproductivos. Esta alianza fue formada en octubre de 2011 como

86 / Frances Kissling

resultado de la Reunión Global de Defensores de la Planeación sobre Fundamentalismos Religiosos en Yogyakarta, Indonesia.

Por último, la Asociación por el Desarrollo de los Derechos de las Mujeres (Association for Women's Rights in Development) ha tenido como proyecto estudiar, monitorear y reportar actitudes religiosas fundamentalistas y sus efectos en las políticas públicas relacionadas con los derechos de las mujeres.

Como mencioné al inicio de esta presentación, algunos de los retos más importantes para el Estado laico están relacionados con la creencia de algunas religiones de merecer un lugar privilegiado en la sociedad civil y que las leyes deberían reflejar sus enseñanzas religiosas. Con mucha mayor frecuencia que en otros casos, los desafíos del Estado laico en nuestro tiempo están relacionados con los derechos sexuales y reproductivos.

Es importante que la comunidad interesada en el Estado laico ponga mayor énfasis en esta dimensión de la religión y la política.

Cuatro visiones sobre la laicidad, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 27 de septiembre de 2018 en los talleres de Cromo Editores, S. A. de C. V., Miravalle 703, colonia Portales, delegación Benito Juárez, 03570 Ciudad de México, tel. 5674 2137. Se utilizó tipo *Rotis Semi Serif Std* en 8.5, 9.8 y 10.8 puntos. En esta edición se empleó papel *cream book* 57 x 87 cm de 60 gramos para los interiores y cartulina couché de 250 gramos para los forros; consta de 500 ejemplares (impresión *offset*).