

UN SIGLO DESPUÉS DE LA LEY DE SEPARACIÓN DE LAS IGLESIAS Y EL ESTADO: LA LAICIDAD FRANCESA EN ENTREDICHO¹

A CENTURY AFTER THE CHURCHS AND THE STATE SEPARATION ACT: THE FRENCH LAICITY IN QUESTION

Rémi Fabre
Université Paris-Est Créteil

Entregado el 29-9-2009 y aceptado el 22-11-2010

Resumen: Se aborda la larga historia de las relaciones entre la religión y el Estado en Francia, en función de los trabajos más recientes, en particular los que han sido producidos con motivo del centenario de la ley de 1905. A la vez, se establece un vínculo con esta actualidad marcada por las polémicas y las interpretaciones diferentes del «modelo francés de laicidad».

Palabras clave: Francia, III República, laicidad, conmemoraciones, memoria.

Abstract: It is studied the long history of relations between the religion and the State in France, based on recent works, specially those what have been made for the centenary of 1905 act. It is established a bond with nowadays, when are emerging polemics and interpretations about the «french model of laicity».

Key words: France, Third Republic, laicity, commemorations, memory.

¹ Este artículo es el resultado de la participación en el I Encuentro «Religión y sociedad en el mundo contemporáneo» organizado por el Instituto de Historia Social Valentín de Foronda de la Universidad del País Vasco en mayo de 2008.

La ley de separación de las Iglesias y el Estado fue promulgada en Francia en diciembre de 1905. Un siglo más tarde, en 2005, el centenario de esta ley esencial de la Tercera República dio motivo a numerosos coloquios, artículos, libros, de los cuales vamos a dar un adelanto en este artículo. Asimismo vamos a evocar la «conmemoración pública» que no se puede separar de la «conmemoración científica». En efecto, los propios historiadores no pueden abstraerse totalmente del contexto político y de las interpretaciones partidistas que buscan captar la memoria de un acontecimiento en función de los debates e intereses del presente. El consenso relativo que suscita la ley de 1905 de hecho cubre, y vamos a verlo, conflictos de interpretación. Es quizás por ello que a diferencia de otros aniversarios «importantes», como por ejemplo el que en 1989 se celebró de la Revolución Francesa, no hubo ninguna sesión solemne de celebración organizada por los poderes públicos y presidida por el jefe de Estado, Jacques Chirac. Las más altas autoridades de la República habían encargado la organización de la conmemoración a una institución incontestable pero un poco anticuada, la Academia de las ciencias morales y políticas. En cambio, al menos dos de los principales ministros de la época que se habían sucedido en el cargo de ministro del Interior y de los cultos (la apelación no es oficial), Nicolas Sarkozy y Dominique de Villepin, habían intervenido en el debate escribiendo o prologando obras². Desde 2005, el debate sobre la laicidad ha proseguido y ha sido reactivado en particular por intervenciones del nuevo presidente de la República, Nicolas Sarkozy, cuyo discurso pronunciado en Roma en el Palacio de Letrán el 20 de diciembre de 2007 ha suscitado polémica. En el presente artículo, haremos un resumen de la larga historia de las relaciones entre la religión y el Estado en Francia, en función de los trabajos más recientes, en particular los que han sido producidos con motivo del centenario de la ley de 1905, y a la vez, estableceremos un vínculo con esta actualidad marcada por las polémicas y las interpretaciones diferentes del «modelo francés de laicidad».

² Nicolas Sarkozy, *La République, les religions, l'espérance*, Cerf, Paris, 2004. Dominique de Villepin (présentation de), *1905, la séparation des Eglises et de l'Etat. Les textes fondateurs*, Perrin, Paris, 2004.

Francia, hija primogénita de la Iglesia

La historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado debe situarse en un largo plazo, el de una monarquía francesa que a menudo ha sido llamada «hija primogénita de la Iglesia», filiación inaugurada por el acto fundador del bautizo del rey franco Clovis en 496. La manera en que se han mencionado estas raíces católicas constituye uno de los elementos del debate contemporáneo. El papa Juan-Pablo II, al principio de su pontificado, durante su primer viaje a Francia en 1980, lanzó este apóstrofe: «Francia, ¿que has hecho de las promesas de tu bautizo?». En 1996 volvió para celebrar el 1.500 aniversario del bautismo de Clovis, al que el gobierno de derechas había dado cierto brillo, y que buena parte de la oposición había criticado en nombre de la laicidad. Era poco después de la elección de Jacques Chirac a la presidencia, pero poco antes de la victoria de Lionel Jospin en las elecciones legislativas, que iba a inaugurar cinco años de cohabitación entre un gobierno de izquierdas y un presidente de derechas, y se pudo tener la impresión de que el reconocimiento oficial de las raíces religiosas de Francia volvía a ser un tema de discordia en el debate político. Esta cuestión sigue estando presente desde entonces. Nicolas Sarkozy, en su discurso del palacio de Letrán del 20 de diciembre de 2007, quiso recordar este hecho: «es por el bautizo de Clovis [quien ha sido «el primer soberano cristiano»] que Francia se ha convertido en la hija primogénita de la Iglesia». Esta lectura de la historia ha sido vivamente criticada, en particular por los que ven en Francia ante todo la hija primogénita de 1789 y de la Revolución y para los que «entre el Antiguo Régimen y la República, la palabra ruptura cobra todo su sentido». Esta fórmula forma parte de la respuesta emblemática dada a Nicolas Sarkozy por Jean-Luc Mélenchon, portavoz de una laicidad militante y de una izquierda hostil a toda concesión. Según él, el presidente hizo suya una leyenda presentando como hecho real un relato histórico fundado sobre «errores flagrantes» (no siendo en absoluto Clovis el primer soberano cristiano). Según Mélenchon, dos de las grandes figuras francesas y cristianas citadas por el presidente para ilustrar «la profundidad de la inscripción del cristianismo» en nuestra historia y en nuestra cultura podrían constituir referencias particularmente desgraciadas: el presidente de la República laica heredera de los principios de 1789 no debería hacer el elogio del rey Luis IX (San Luis), «iniciador de las carnicerías de las 7.^a y 8.^a cruzadas», y perseguidor de los judíos, ni de Bernard de Clairvaux predicando para la 2.^a cruzada «la conversión

o la exterminación...», y «abriendo la vía a las más feroces masacres de masas»³.

Aunque sin duda, no se deba sobrestimar su importancia, es significativo constatar el reciente despertar de la «guerra cultural» entre las dos Francias, que marcó toda la historia política del siglo XIX. Se puede ver al mismo tiempo cómo las referencias históricas se desplazan en función de las cuestiones del presente: San Luis, repartiendo justicia bajo un roble, formaba parte de los «reyes buenos» en el «petit Lavisse», el manual de historia en vigor en las escuelas laicas de la III República, y las cruzadas, más o menos explícitamente asociadas a la expansión de la civilización europea y a la obra colonial, eran presentadas de manera muy laudatoria.

Una prehistoria de la laicidad bajo el Antiguo régimen

Los historiadores de la laicidad que recientemente se han lanzado al ejercicio de la síntesis de larga duración, tienden en general a oponer de manera menos tajante «el Antiguo Régimen y la Revolución». La perspectiva de Emile Poulat consiste en hacer una especie de «Crítica de la laicidad pura» oponiéndole la laicidad práctica: «la primera existe en el cielo de las ideas, la segunda tiene los pies sobre la tierra y anda con paso de hombre»⁴. Según él, en este campo, como en muchos otros, «la historia contada al público se asemeja más a la novela tradicional, exótica y entretenida, que al austero esfuerzo por comprender de dónde venimos, cómo estamos y a dónde vamos»⁵.

Así como el cristianismo nació en el seno del pueblo judío, el espíritu laico —escribe—, ha crecido en tierras cristianas antes de liberarse de ellas. La historia moderna de la laicidad se inscribe dentro de una larga historia político-religiosa. Al comienzo era la pareja Iglesia-Estado que vino a separarse al término de una disputa milenaria... Al

³ Jean-Luc Mélenchon, *Laïcité. Réplique au discours de Nicolas Sarkozy Chanoine de Latran*, Bruno Leprince, Paris, 2008, pp. 15-17. Jean-Luc Mélenchon ha sido uno de los animadores de la corriente de izquierdas en el seno del partido socialista y, en particular, ha liderado la campaña por un «no de izquierdas» en el referéndum sobre el tratado constitucional europeo de 2005. En otoño de 2008 ha roto con el partido socialista para fundar un nuevo partido: Le parti de Gauche.

⁴ Emile Poulat, *Notre laïcité publique*, Berg International, Paris, 2003, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 28-29.

principio hubo un axioma teológico que formalizaba una verdad sobrenatural: «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Al final, encontramos un principio jurídico que proclama un derecho natural: «A cada cual, libremente según su conciencia». A lo largo de la cadena se observa la imposibilidad de absolutizarlos: el axioma, por culpa de un distanciamiento cada vez más grande entre la Iglesia católica y la universal humanidad; el principio, porque la conciencia soberanamente libre no puede ignorar la vida en sociedad y las leyes de la sociedad⁶.

Una de las ideas que Emile Poulat defiende, y que podemos encontrar en varios autores, es la continuidad entre «las libertades de la Iglesia galicana» y la política de cultos llevada a cabo por el Estado francés, desde 1789 hasta la Tercera República, incluso más allá. Algunos autores como Catherine Maire o Dale Van Kley, han insistido sobre *Les Origines religieuses de la Révolution française* y en particular sobre la influencia del jansenismo en los juristas de la Asamblea constituyente, haciendo que la cultura revolucionaria se enraizara en los conflictos religiosos del antiguo régimen⁷.

Marcel Gauchet nos habla de una historia político-religiosa todavía más larga, y constata que la laicidad es uno de los focos de inquietud de una Francia inquieta. Para el historiador y el filósofo del «desencantamiento del mundo»⁸, «la laicidad viene de muy lejos»⁹ y hunde sus raíces en el cristianismo. Prolongando el desgarramiento del universo encantado de las religiones primitivas que inauguró el monoteísmo al separar el aquí-abajo del más allá, el cristianismo pone, efectivamente, distinguiendo las esferas de César y de Dios, las bases de la secularización. El Estado que resulta de ello, incluso el de la monarquía muy cristiana, constituye, según Marcel Gauchet, «uno de los principales operadores del proceso de salida de

⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁷ Dale Van Kley, *The religious Origins of the French Revolution, From Calvin to the Civil Constitution 1560-1791*, Yale University Press, New Haven/London, 1996. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation, le jansénisme au XVIII^e siècle*, Gallimard, Paris, 1998. Ambas obras son analizadas por Rita Hermon-Belot, «Religion et révolution, rencontres interdisciplinaires et interrogations du présent» en Jean-Clément Martin (s.d.), *La révolution à l'œuvre. Perspectives actuelles dans l'histoire de la Révolution française*, Presses Universitaires de Rennes, 2005, pp. 193-203.

⁸ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985.

⁹ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998, p. 41.

la religión»¹⁰ que arranca en los Tiempos Modernos. Inmediatamente después de las guerras de religión, el Estado no podía promover la paz más que poniéndose por encima de las Iglesias. «Los intereses de la ciudad terrestre y la salvación de la ciudad de los hombres en este mundo, cuyo Estado es juez y garante, exigen que se subordine a todas las cosas sagradas en la medida en que suponen una amenaza peligrosa entre todas para el orden público»¹¹. El Estado domina la religión, y al mismo tiempo capta en provecho del trono la sacralidad que emanaba del altar. En cuanto se pasa, inmediatamente después de la Revolución, de la fase absolutista a «la fase liberal y republicana», cuya ley de separación de 1905 constituye el punto de inflexión, se ve ciertamente disociarse la esfera civil privada (donde la religión acabará encontrando su lugar) de la esfera pública, pero, a pesar de ello, toda la herencia traspuesta del pasado católico y monárquico parece encontrarse en «la consagración del ciudadano»¹², en la valorización de la República y de su «templo», la escuela laica. «La separación de la Iglesia y el Estado, de la religión y la política ha proporcionado el resurgir de una magnificación de la política. La confrontación con el partido de la obediencia sacra ha aumentado el combate de la libertad de manera extraordinaria... Esta transfiguración de la soberanía cuyas raíces se hunden lejos en el pasado sin duda habrá sido la principal originalidad de este país a largo plazo»¹³. Por ello, el proceso de desencantamiento de la política que se produce según Marcel Gauchet en el último cuarto del siglo XX, se vive en Francia de manera particularmente difícil. Uno de los aspectos sería, con la caída del comunismo, la desaparición de la «fe revolucionaria en la salvación terrestre» y de «la posibilidad de sacralizar la historia»¹⁴.

Aunque muestre los lazos de dependencia recíproca, y, por así decir, de porosidad entre religión y laicidad, Marcel Gauchet no atenúa de ninguna manera la importancia de la confrontación entre «el partido de la obediencia sacra» y el de la libertad, e insiste en el carácter fundamental de la cuestión religiosa, «inscribiéndose rigurosamente en falso contra la comprensión religiosa en términos de superestructura»¹⁵. Esta importan-

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 44.

¹² Se toma prestada la expresión a Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen - Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 2001.

¹³ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie...*, p. 10.

¹⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵ *Ibid.*, p. 13.

cia de la cuestión religiosa está particularmente puesta en evidencia en los trabajos que atañen a la Revolución francesa y que han marcado el último cuarto del siglo XX.

Acerca de la Revolución francesa

En 1986, un poco antes de la celebración del bicentenario de la Revolución, se publica el libro de Timothy Tackett sobre la constitución civil del clero cuyo título en francés es *La Révolution, l'Eglise, la France*¹⁶. Fue un giro historiográfico ya que con esta obra se redescubría la importancia de la cuestión religiosa, un poco ocultada durante largos años por la primacía de lo económico y lo social, para entender el desarrollo de la Revolución. Timothy Tackett muestra bien cómo, a partir de la primavera de 1791, la unidad nacional celebrada religiosamente el 14 de julio de 1790 sobre el altar de la patria durante la fiesta de la Federación se rompió. El cisma de la Iglesia puede aparecer como un giro decisivo, tanto por la radicalización de la Revolución como por la emergencia de la Contrarrevolución. El mapa de los votos bajo la tercera República, el de la resistencia religiosa a los Inventarios de los bienes de la Iglesia previstos por la ley de 1905, el de la práctica religiosa de la Francia rural trazado por el canónigo Boulard¹⁷ justo después de la segunda guerra mundial, dan testimonio de la profundidad y el carácter estructurante de la fractura de 1791 en la historia política y cultural de Francia, puesto que estos mapas pueden superponerse con bastante exactitud sobre los de la repartición del clero refractario y el del clero constitucional sobre el territorio bajo la Revolución que figuran en la obra de Timothy Tackett.

Hacia 1989 se «redescubrió» asimismo la Contrarrevolución y algunas voces se elevaron de la esfera política, que se creían un poco pasadas de moda desde el eclipse del movimiento monárquico de la Acción francesa justo después de la segunda guerra mundial. El diputado de L' Vendée y antiguo ministro Philippe de Villiers no dudó en denunciar las masacres cometidas allí a partir de 1793 por los ejércitos republicanos, un *genocidio*, un término que fue retomado por el escritor ruso

¹⁶ Timothy Tackett, *La Révolution, l'Eglise, la France*, Du Cerf, Paris, 1986.

¹⁷ Fernand Boulard, «Carte de la pratique religieuse dans les campagnes» avec le concours de G. Le Bras, *Cahiers du clergé rural*, nov. 1947; 2.^a edición de 1952 bajo el título «Carte religieuse de la France rurale», Ed. Des Cahiers du clergé rural, Paris.

Soljenitsyne en el discurso que pronunció el 25 de septiembre de 1993 durante la inauguración del memorial vandeano de Lucs sur Boulogne. El autor de *Archipiélago gulag* asimila explícitamente en esta obra los crímenes y «los numerosos procedimientos crueles» de la Revolución francesa con el «verdadero genocidio» llevado a cabo por los comunistas en Rusia contra los campesinos y los cosacos. Frente a una corriente de opinión cuanto menos minoritaria, y no habiendo hecho el desplazamiento ningún hombre político de envergadura para asistir a esa inauguración vandeana, las autoridades de la República francesa habían buscado, durante los fastos del bicentenario, presentar la imagen agrupadora y consensual de una Revolución de los Derechos Humanos, que se celebró por cierto esencialmente en 1989 y no con ocasión del bicentenario de la República, ni a fortiori del Terror. Uno de los héroes republicanos redescubierto en esta ocasión es el padre Grégoire, el jefe de la Iglesia constitucional, valorado tanto por su acción en pos de la abolición de la esclavitud y su hostilidad hacia la pena de muerte como por su papel religioso: presentaba la ventaja de ser una especie de «cristiano laico» que había combatido con valor la descristianización y había querido permanecer cristiano contra viento y marea, sin nunca renegar por ello de su compromiso republicano de convencional y demócrata. En el transcurso de la ceremonia deseada por el presidente Mitterrand para transferir sus cenizas al Pantheon el 12 de diciembre de 1989, la Iglesia católica rechazó sin embargo ser representada, prueba de que las viejas heridas no estaban completamente cerradas.

Las actas del coloquio sobre «Religión y Revolución» que tuvo lugar en mayo de 1993 en Saint-Florentin-le-Vieil y publicadas bajo la dirección del gran historiador de las guerras de L'Vendée, Jean-Clément Martin¹⁸, dan testimonio de la importancia y la viveza de estos debates. En un periodo más reciente, menos saturado de polémicas políticas y de acercamientos históricos a veces apresurados, las perspectivas se han desplazado. Si la violencia revolucionaria ha seguido siendo uno de los temas de preocupación más importantes, pasa de ser considerada en sus relaciones con los totalitarismos del siglo XX, a ser enfocada desde su enraizamiento en los miedos, las tensiones y los odios sociales del siglo XVIII, en sus dimensiones antropológicas. En lo que atañe a la cuestión religiosa, las perspectivas se han desplazado del impacto de la religión sobre la Revo-

¹⁸ Jean-Clément Martin (dir.), *Religion et Révolution*, Anthropos, Paris, 1994.

lución hacia el de la Revolución sobre la religión, y nos preguntamos en particular sobre su huella como matriz de la laicidad francesa¹⁹. ¿En qué medida la Declaración de los derechos humanos y del ciudadano de agosto de 1789, cuyo artículo X especifica que nadie podrá ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas, puede constituir un acto fundador? ¿En qué medida, refiriéndose a otras medidas como la retirada definitiva del Estado civil de las manos del clero el 20 de agosto de 1792, se puede hablar, como lo ha hecho el gran historiador del catolicismo Jean-Marie Mayeur de «laicidad del Estado» a propósito del Estado resultante de la Revolución?²⁰ Por otra parte, ¿qué lugar hay que conceder, en medio de las numerosas anticipaciones de la Revolución, laboratorio de la modernidad, a la primera separación de la Iglesia y el Estado?

Una primera separación de las Iglesias y el Estado

Se trata de una separación en dos tiempos, puesto que empezó por un decreto adoptado por la Convención nacional el 18 de septiembre de 1794 por iniciativa del responsable de Hacienda pública, Cambon, preocupado por reducir el déficit presupuestario en detrimento de la Iglesia constitucional: «La República no paga ni asalaria ningún culto». Al año siguiente, como consecuencia de la intervención del diputado protestante, pero separado de toda religión, Boissy d'Anglas, y con el apoyo del padre Grégoire, la Convención había dado un poco más de alcance a este gesto: el decreto del III ventoso año III (el 21 de febrero de 1795), retomado en la Constitución del 5 fructidor del mismo año (el 22 de agosto de 1795), establece la libertad de cultos: «A nadie se le puede impedir ejercer, en conformidad con las leyes, el culto que haya elegido; a nadie se le puede obligar a contribuir con los gastos de un culto. La República no asalaria a ninguno». No es una casualidad que las formulaciones de 1795 se retomaran en parte en la ley de 1905. El informe Briand que sirve de preámbulo al proyecto de ley que la Asamblea nacional discutirá, enmendará y adoptará en el transcurso de la primavera de 1905, insiste sobre esta medida «demasia-

¹⁹ Rita Hermon-Belot, «Religion et révolution, rencontres interdisciplinaires et interrogations du présent» en Jean-Clément Martin (ed.), *La révolution à l'œuvre. Perspectives actuelles dans l'histoire de la Révolution française*, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 194.

²⁰ Jean-Marie Mayeur, *La question laïque XIX-XXe siècle*, Fayard, Paris, 1997, p. 27.

do tardía», pero de «salvación pública»²¹, la separación de las Iglesias y el Estado, y la opone, como lo positivo a lo negativo, a la restauración religiosa emprendida por Napoleón Bonaparte, quien, para ejercer el poder del amo, necesitaba restablecer en Francia las prácticas religiosas de antaño «con los favores del papa»²². El informe Briand era aquí fiel a la cultura militante de la Tercera República, para quien el bonapartismo representaba la bestia negra. El historiador de la ley de 1905, Jean-Paul Scot, que cita estos pasajes del informe Briand, se inscribe en la continuidad con ese espíritu militante por su hostilidad a la política religiosa napoleónica que «prepara la alianza clerical del sable y del hisopo»²³. Él tampoco se desmarca, como la casi totalidad de los historiadores contemporáneos, de la idea de que las decisiones de 1795 habían establecido un equilibrio y habían realmente instaurado la laicidad: la libertad de cultos proclamada no se realizó nunca, ni bajo la Convención ni bajo el Directorio, y la Separación no fue realmente objeto de consenso ni de valoración ideológica, como si la idea de Rousseau de la necesidad de una religión civil para cimentar el contrato social quedara, a pesar del fracaso tanto de la Constitución civil del clero como de los cultos revolucionarios, como el objetivo a alcanzar.

El concordato napoleónico: ¿un primer umbral de laicización?

El concordato y el sistema concordatario puesto en marcha por Napoleón Bonaparte en 1801 y 1802 constituyen uno de los episodios más importantes y más discutidos de la historia de la laicidad francesa. El autor que más ha reflexionado sobre esta cuestión y que ha propuesto la parrilla de análisis más coherente es, sin duda, el historiador y sociólogo de la laicidad Jean Baubérot. Su plasmación de un «primer umbral de laicización» concordataria a partir del método de pensamiento de los «tipos ideales» de Max Weber se ha convertido en una referencia clásica²⁴. Para Jean Baubé-

²¹ Citado por Jean-Paul Scot, «*L'Etat chez lui, l'Eglise chez elle*». *Comprendre la loi de 1905*, Seuil, Paris, 2005, p. 51.

²² *Ibid.*, p. 59.

²³ *Ibid.*, p. 67.

²⁴ Jean Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Seuil, Paris, 1990. También *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, Paris, 2005, e *Histoire de la laïcité en France*, PUF (Que sais-je ?), Paris, 2007.

rot, este primer umbral establecido por la administración consular, y más tarde la imperial, entre 1802 y 1808, conlleva tres características principales. Primera, la fragmentación institucional de instituciones que hasta 1789 estaban sometidas a la influencia de la religión (esfera jurídica, medicina, Escuela) y que «ganan autonomía en el marco de un proceso de predominio del Estado-nación». En segundo lugar el pluralismo religioso, que pone en pie de igualdad como cultos reconocidos al catolicismo, religión de la gran mayoría de los franceses, pero no del Estado, a los dos protestantismos, luterano y reformado, y al culto israelita. Como tercera característica, ese servicio cultural pluralista asegura una única «socialización moral», que constituye la esencia del servicio público asegurado por la religión, cuya utilidad social está fuertemente afirmada, en particular por Portalis, el principal redactor de los artículos orgánicos. Jean Baubérot hace indudablemente de Napoleón Bonaparte más un continuador que un enterrador de la Revolución. Sensible a pesar de todo, con la familia de pensamiento protestante a la que pertenece, a la dimensión autoritaria de los artículos orgánicos, seguramente no seguiría a Marcel Gauchet en la idea de que si la Constitución civil del clero constituye el último avatar de la primera fase absolutista del recorrido de la laicidad en Francia, el Concordato napoleónico inaugura la segunda fase, *liberal* y republicana²⁵. Podemos pensar que para Marcel Gauchet el hecho de haber tratado con el papa reconociendo implícitamente a una institución como la Iglesia reglas de funcionamiento propias, diferentes de las del Estado, ha constituido un acto de liberalismo más grande que el hecho de querer democratizar autoritariamente las estructuras de la Iglesia como lo han hecho los Constituyentes en 1790-1791. A la inversa, para Jean-Paul Scot, el acercamiento al papa constituye un acto de juramento de fidelidad que compromete la herencia revolucionaria: «Y es por eso, *escribe*, que parece imposible afirmar hoy en día como hace Jean Baubérot, que la victoria religiosa de Roma ha sido equilibrada por la victoria política de la Revolución». Añade que «el Antiguo Régimen había hecho del clero de Francia un clero galicano, Napoleón lo ha hecho ultramontano...»²⁶. Nos situamos, por nuestra parte, en posiciones más cercanas a las de Jean Baubérot. El reconocimiento de la pluralidad religiosa, incluso limitada a cultos reconocidos, es más que tolerancia: ha tenido un gran peso a la hora de hacer efec-

²⁵ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie...*, p. 53.

²⁶ Jean-Paul Scot, *L'Etat chez lui...*, pp. 66 y 68.

tiva y de que se implante en las costumbres la libertad de conciencia. Para juzgar, basta con comparar el concordato napoleónico con el concordato firmado por España en 1851, que estipula que «la religión católica, apostólica, romana, con exclusión de cualquier otro culto, sigue siendo la única de la nación española».

Un sistema concordatario impugnado en el siglo XIX

Recalcaremos que la pacificación napoleónica, aunque haya producido una obra durable, puesto que el sistema de cultos reconocidos ha atravesado todo el siglo XIX, resistiendo el baile de Monarquías, Repúblicas e Imperios de la Francia de las Revoluciones, rápidamente ha sido objeto de crítica y que los espíritus encendidos por la cuestión religiosa no se han calmado. Existe una especie de simetría inversa entre el destino histórico del Concordato y de la ley de Separación de 1905. Por un lado, una legislación recibida al principio como una obra de paz y de reconciliación pero que a la larga suscita cada vez más oposición, navega sobre aguas cada vez más turbulentas. Por el otro, una ley votada en 1905 en el punto álgido de la pasión y de la política anticlericales, recibida por los católicos, los primeros aludidos, como una agresión e incluso un acto de persecución, pero sobre la que se establece a la larga un cierto consenso. Sobre la manera en que la polémica sobre el sistema instaurado por Napoleón ha recorrido todo el siglo XIX, disponemos de un nuevo enfoque gracias al libro de Jacqueline Lalouette, *La séparation des Eglises et de l'Etat genèse et développement d'une idée 1789-1905*²⁷, una de las obras relevantes dentro de las publicaciones del centenario. En él muestra que la idea de separación, antes de entrar en el programa republicano radical y la cultura anticlerical (siendo éste el caso, casi definitivamente, a finales del segundo Imperio con el programa de Belleville, cuadernos de electores de Gambetta en 1869) ha sido defendida primero por hombres de fe, deseosos de liberar sus Iglesias de una tutela estatal pesada, como el protestante Alexandre Vinet, cuyo informe sobre la libertad religiosa, llama la atención ya en 1825, y por católicos liberales o disidentes como Lamartine o Lamennais. Jacqueline Lalouette sugiere que son las divagaciones cleri-

²⁷ Jacqueline Lalouette, *La séparation des Eglises et de l'Etat genèse et développement d'une idée 1789-1905*, Seuil, Paris, 2005.

cales de la Restauración las que han suscitado el nacimiento de un primer discurso separatista, y los ataques a la libertad de cultos en los primeros años del segundo Imperio los que han arrastrado una radicalización de las tesis separatistas. En cambio, en dos ocasiones, la República, régimen de desarrollo de las Libertades, «sigue siendo concordatario» (1848-1850) o «quiere el Concordato» (1870-1902).

La separación de la Iglesia y la Escuela y sus interpretaciones

Cuando la República se volvió republicana, hacia 1879, no fue la separación de las Iglesias y el Estado la que ocupó el orden del día, sino la laicización de la escuela pública (se volvió, según las leyes de 1880 y 1882, gratuita y obligatoria de los 6 a los 13 años); la laicización de los programas que data de 1882 fue completada por la de los educadores que se decidió en 1886 y que constituyó uno de los aspectos de la lucha contra las congregaciones religiosas que la «República anticlerical» llevó a cabo asiduamente entre 1879 y 1904. La cuestión escolar no ha dejado de estar a la orden del día desde ese periodo hasta los conflictos entre la escuela pública y la privada que han marcado la Quinta República y la reciente cuestión del velo musulmán en los establecimientos escolares. Desde un punto de vista historiográfico y memorial, es significativo constatar el destino póstumo del creador de la escuela de la Tercera República, Jules Ferry. Obligado a abandonar definitivamente el poder en 1885 tras una interpelación famosa de Clemenceau, Ferry ha sido, con seguridad, uno de los hombres de Estado más impopular de su tiempo. Hasta la década de 1970 esa impopularidad ha sido sustituida por una hostilidad historiográfica bastante extendida contra esa representación de la República liberal y burguesa, contra «Ferry-hambruna», la bestia negra de los obreros parisinos en tiempos del asedio de París y de la Comuna, y «Ferry el tonkinés», promotor de la impopular conquista de Indochina y defensor del «derecho» de «las razas superiores» a colonizar a las «razas inferiores». No sólo historiadores de tendencias marxistas, incluso algunos católicos de izquierdas, como el ensayista Henri Guillemin, se han alzado como acusadores de ese burgués de ideas cortas y de corazón seco²⁸. Incluso la obra escolar de Ferry se criticó en la impugnación pedagógica libertaria

²⁸ Henri Guillemin, *L'arrière pensée de Jaurès*, NRF Gallimard, Paris, 1966.

que siguió a mayo de 1968. A partir de mediados de los años 70, al contrario, la figura a menudo mitificada en sentido inverso de Ferry emerge como una especie de héroe absoluto, de Santo laico en el Panteón de la República, cuya obra escolar es mencionada con admiración y a menudo con nostalgia, porque se opone a ese pasado glorioso, donde la autoridad de los educadores, la transmisión de los valores morales iban a la par con la adquisición de conocimientos sólidos, un presente de anarquía escolar, de bajada del nivel, de pérdidas de referencias, de protestas en todas direcciones²⁹. Más allá de ese mito popular que ha cosechado un éxito ambiguo con películas como *Ser y estar*³⁰ o *Los niños del coro*³¹, los estudios históricos se han multiplicado sobre la «República del *certificat d'études*»³² de la que habla Patrick Cabanel, que también es la del *Dictionnaire pédagogique* de Ferdinand Buisson, «catedral de la escuela primaria», que Pierre Nora presenta en el primer volumen de su summa *Les lieux de mémoire*³³.

El término catedral nos devuelve a la pregunta sobre el sentido que debemos atribuir a esta obra escolar y a la hipotética tentativa de desarrollar por la escuela y a su alrededor una especie de religión civil republicana que constituiría la esencia, el significado profundo de la laicidad. Jules Ferry se defendió mucho de ello, y, en su famosa carta a los educadores el 27 de noviembre de 1883 para calmar los espíritus tras la movilización de los padres de familia católicos contra la escuela sin Dios y «los manuales del diablo» que atacaban el sacramento del matrimonio, aconsejaba a los educadores laicos una gran prudencia: ellos no eran los «apóstoles de un

²⁹ Una de las obras que podría ilustrar estos temas Philippe Nemo, *Pourquoi ont-ils tué Jules Ferry, La dérive de l'école sous la Ve République*, Grasset, Paris, 1991.

³⁰ La película-documental de Nicolas Philibert estrenada en 2002, graba la vida de una escuela primaria unitaria en un pueblo perdido del Macizo central. Es ante todo, una reflexión sobre la infancia, sobre la mirada con la que mira la vida y los valores del mundo adulto. Pero a menudo ha sido percibida como un elogio del pasado, con un toque nostálgico de la buena vida en la escuela de antaño.

³¹ La película de Christophe Barratier con Gérard Jugnot como intérprete se estrenó en 2004. Es la historia de un educador que a través del canto coral consigue recuperar jóvenes delincuentes en un establecimiento de educación especializada. La película no aboga por la vuelta a métodos disciplinarios rígidos, sino que su atmósfera de pensionado y de *blouses grises* ha hecho interpretarlo en ese sentido, y su éxito popular ha sido grande.

³² Patrick Cabanel, *La République du certificat d'études. Histoire et anthropologie d'un examen (XIXe-XXe siècle)*, Belin, Paris, 2002.

³³ Pierre Nora, «Le dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson Cathédrale de l'école primaire» en Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire I. La République*, NRF-Gallimard, Paris, 1984, pp. 353-378.

nuevo Evangelio», tenían que limitarse a la «buena y antigua moral que hemos recibido de nuestros padres y madres», la «sabiduría del género humano»³⁴. Al pedir a los educadores que se abstuvieran de hablar si un sólo padre de familia podía de buena fe negar su consentimiento a lo que le oíría decir, Ferry asociaba la laicidad a la neutralidad, al silencio sobre la religión. Como hombre de Estado responsable, pero también como liberal, Ferry se situaba a medio camino de otras dos interpretaciones de la laicidad. Para la corriente del Libre Pensamiento, cuya importancia e influencia ha mostrado Jacqueline Lalouette³⁵, y que podría representar en tiempos de Jules Ferry el médico materialista Paul Bert, quien también ocupó el ministerio de enseñanza pública, si no había que ir hasta enseñar el ateísmo en clase, al menos era legítimo poner a los niños en guardia contra los dogmas que piden que se admitan sin reflexión los milagros y las supersticiones que refutan la ciencia. Otra corriente no andaba lejos de proponer una «religión laica» que habría que oponer a la religión católica. En un libro titulado *Le Dieu de la République* Patrick Cabanel³⁶ ha hecho revivir a esos «pedagogos protestantes», antaño vilipendiados por el monárquico Charles Maurras, que marcaron profundamente en los primeros tiempos la Escuela de la República. Influenciadas por el historiador de la Revolución francesa Edgar Quinet y por el filósofo neo-kantiano Charles Renouvier, varias personalidades procedentes del protestantismo liberal ocuparon puestos clave. El más importante institucionalmente fue Ferdinand Buisson, hombre de confianza de Ferry en la dirección de la enseñanza primaria del ministerio de Enseñanza pública, y el más destacado espiritualmente Felix Pécaut, director de la Escuela Normal Superior de chicas de Fontenay-aux-Roses, que formaba a las futuras profesoras y directoras de Escuelas Normales, cuyas prédicas laicas cotidianas incitaban a sus oyentes a elevarse en su exigencia moral hacia lo absoluto. En cuanto a Buisson, en su entrada «Rezo» del Diccionario pedagógico toma en cuenta «las necesidades, las ansias de infinito», y «esa fascinación que por momentos atrae el alma hacia lo desconocido», al mismo tiempo que aboga por una religión laica sin sacerdote y sin altar, sin dogma y sin milagro.

³⁴ La totalidad del texto de la carta en la buena biografía de Jules Ferry redactada por Jean-Michel Gaillard, *Jules Ferry*, Fayard, Paris, 1989.

³⁵ Jacqueline Lalouette, *La libre pensée en France. 1848-1940*, Albin Michel, Paris, 2001.

³⁶ Patrick Cabanel, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

Cabanel muestra no obstante que a partir de la década de 1890 se asiste a un reflujo de la influencia protestante y al auge de una laicidad antirreligiosa mientras que, en la Universidad, la escuela sociológica de Durkheim se impone al neo-kantismo en el estudio de los «hechos religiosos».

La ley de 1905: ¿una ley de libertad?

¿Es la misma laicidad antirreligiosa que obra en la Separación de las Iglesias y el Estado la que interviene en 1905, en el punto álgido de la República anticlerical, simbolizada por la figura popular del «petit père Combes», presidente del Consejo de gobierno del Bloque de Izquierdas desde 1902 hasta 1904, o es la filosofía de la ley fiel a la libertad de conciencia y a la neutralidad del Estado que Jules Ferry tanto ansiaba? La mayoría de los homenajes que se rindieron a la ley en 2005, pero también de los trabajos que se han publicado y de los coloquios que han examinado la ley bajo todos los ángulos, insisten sobre su dimensión liberal. Se podría señalar una excepción, la de una obra que expresa el punto de vista de una derecha católica siempre hostil a la República anticlerical, la de Jean Sévillia cuyo título es *Quand les catholiques étaient hors la loi*³⁷. A pesar de todo, esta obra ha tenido poco eco, y no se ha asistido en 2005 al resurgimiento de una corriente anti-laica, semejante a la corriente contra-revolucionaria que se expresó durante el centenario de la Revolución. Una de las razones de este aparente consenso es que la Iglesia católica resulta estar a favor del mantenimiento en vigor de esa ley; otra podría ser el auge de un neo-laicismo de derechas que ve en una aplicación estricta de la laicidad ante todo una muralla contra la amenaza musulmana. A pesar de ello, se han oído algunas voces, una de ellas la de Nicolas Sarkozy, en su discurso de Letrán, recordando los sufrimientos y el trauma que vivió la Iglesia católica en 1905. Pero la mayoría de los historiadores del catolicismo, de ahora en adelante, insisten más en la liberación que iba a suponer a fin de cuentas para la Iglesia el alivio de la tutela del Estado. Esa misma era la conclusión a la que ya llegó Jean-Marie Mayeur en su libro precursor publicado en 1966: «La ley de Separación daba a la Iglesia de Francia una nueva vitalidad, en la libertad»³⁸. En la misma óptica, Philippe Boutry, en

³⁷ Jean Sévillia, *Quand les catholiques étaient hors la loi*, Perrin, Paris, 2005.

³⁸ Jean-Marie Mayeur, *La séparation des Eglises et de l'Etat*, Les Editions Ouvrières, Paris, 1991 (primera edición de 1966), p. 160.

su conclusión al coloquio organizado en la Universidad París 12 bajo el título significativo *Vers la liberté religieuse*, considera que «si discutirán sin duda durante mucho tiempo los historiadores, los juristas y los políticos sobre el punto de saber si [...] la ley de 1905 era de esencia liberal o antiliberal [...] es efectivamente el devenir de la ley la que ha hecho de ella una ley de libertad religiosa...»³⁹. Quizás un poco más dubitativo que Philippe Boutry en lo que respecta a la interpretación, «hoy en día banal», que presenta la ley de 1905 como una «ley de apaciguamiento», a la que «se le atribuye el mérito de la extinción de la querrela y de la pacificación de los espíritus», mientras que ha sido recibida por los católicos como «un texto de ruptura», René Rémond subrayaba en su conclusión al coloquio sobre la Separación que tuvo lugar en la Abadía-Escuela de Sorèze, que ha sido «un siglo de aplicación» el que había hecho prevalecer «una interpretación de la idea de laicidad bastante alejada de la connotación que tenía en 1905»⁴⁰.

Una ley de compromiso entre diferentes interpretaciones de la laicidad

Un estudio atento del proceso de elaboración de la ley, de los diferentes proyectos presentados y de las enmiendas sucesivas al texto⁴¹, bajo la responsabilidad de su maestro de obra, el ponente de la comisión parlamentaria Aristide Briand, y bajo la influencia del debate público que culmina con la larga discusión parlamentaria de la primavera de 1905, muestra que la inflexión liberal no empieza con la Unión sagrada de la primera guerra mundial, sino que lo esencial, quizás, se juega en otro momento, en el transcurso del trabajo legislativo, y en las decisiones de apaciguamiento que son tomadas durante los dos primeros años siguientes para hacer frente a la intransigencia católica, al rechazo de la Iglesia a aplicar la ley. Nos parece que el concepto de la laicidad que vence en este proceso es bastante cercano al que había sido el de Jules Ferry. Los términos empleados por Aristide Briand

³⁹ Philippe Boutry et André Encrevé (eds.), *Vers la liberté religieuse: La séparation des Eglises et de l'Etat*, Bière, Paris, 2006, p. 345.

⁴⁰ René Rémond, «Conclusion», en Marie-Odile Munier (ed.), *Regards croisés en 1905 sur la loi de séparation des Eglises et de l'Etat*, Presses de l'université des sciences sociales de Toulouse, 2005, p. 305.

⁴¹ Por nuestra parte, hemos intentado este estudio a partir de los archivos de la comisión Briand. Ver Rémi Fabre, «L'élaboration de la loi de 1905», en Patrick Weil (ed.), *Politiques de la laïcité au XXe siècle*, PUF, Paris, 2007, pp. 47-76. La obra contiene las Actas del coloquio que tuvo lugar en 17 y 18 de noviembre de 2005 en la Universidad París I.

nos hacen recordar por otra parte el espíritu de la carta a los educadores cuando se pronuncia a favor de «una ley de amplia neutralidad susceptible de asegurar la pacificación de los espíritus»⁴². Un momento decisivo, resaltado en el libro de Jean-Marie Mayeur, fue la aprobación por la cámara de una enmienda al artículo 4 que afecta al proceso de transferencia de los bienes de la Iglesia hacia las nuevas asociaciones culturales privadas que sustituirían a los establecimientos religiosos públicos del sistema concordatario. Por iniciativa de Briand y de otras dos personalidades socialistas, Jean Jaurès y Francis de Pressensé⁴³, se prevee que esa transferencia se efectuará exclusivamente en favor de asociaciones «que se conformen a las reglas de organización general del culto del que se proponen asegurar el ejercicio».

En la práctica, eso vendría a garantizar a la Iglesia que no debía temer ningún cisma y que el Estado reconocería solamente las asociaciones fieles a los obispos y al papa. Esa concepción pragmática, que renunciaba a imponer a la Iglesia, que entraba en el derecho asociativo, la democratización de sus estructuras, venció gracias al apoyo de la parte más moderada de la oposición, muy bien representada por el republicano liberal Maurice Rouvier, quien, por sus alegaciones elocuentes y sus enmiendas constructivas, jugó un papel muy importante en el debate. Pero una oposición de izquierdas combatió la enmienda del artículo 4 y, frente a la flexibilidad de Briand, otras concepciones más intransigentes de la laicidad se expresaron. Para una de ellas, defendida en la cámara por los socialistas revolucionarios y ateos militantes Allard y Vaillant⁴⁴, convenía favorecer los cismas, romper el bloque romano, y dar a la ley una clara orientación descristianizadora. En otra corriente que representan Ferdinand Buisson y un diputado protestante, Eugène Réveillaud, podríamos encontrar quizás, implícitamente el sueño de la religión laica: si se introduce la democracia en la Iglesia, liberando así los fieles del yugo romano, ¿no podríamos ver nacer un nuevo cristianismo, más o menos cercano al protestantismo liberal y plena-

⁴² Citado en Jean-Marie Mayeur, *La séparation des Eglises et de l'Etat...*, p. 53.

⁴³ Hemos estudiado el papel de esta personalidad en Rémi Fabre, *Francis de Pressensé et la défense des droits de l'homme. Un intellectuel au combat*, Presses Universitaires de Rennes, 2004. La importancia de su papel como «inventor de la separación» está particularmente puesta en evidencia en la obra clásica de Maurice Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair. The Separation Issue in France*, Macmillan, London, 1974. Su edición francesa, *L'Eglise et l'Etat en France 1905: la crise de la Séparation*, Privat, Toulouse, 2005, constituyó un acontecimiento historiográfico.

⁴⁴ Rémi Fabre, «Une séparation révolutionnaire? Allard et Vaillant... les ultras de la commission Briand», en *Cahiers Jaurès*, janvier-juin 2005, n.º 175-176.

mente compatible con los valores de la República? Otra corriente más, sin duda más importante que esas dos sensibilidades minoritarias en el seno de la mayoría del bloque de izquierdas, estaba representada por la sensibilidad neo-concordataria de los radicales, incluido el antiguo presidente del Consejo Emile Combes. Para ellos era importante que el Estado, si ya no debía pagar más a la Iglesia, pudiera seguir controlándola para impedir que perjudicara a la República. Desde ese punto de vista, la ley de 1905 establece un compromiso entre dirigistas y liberales. Según el artículo primero, «La República garantiza el libre ejercicio de los cultos». Eso significa que aunque no reconozca, no asalarie ni subvencione ningún culto, no deja de interesarse por ello. Podríamos decir que si la República, como solía decir Briand, no ha querido apuntar con un revólver a la Iglesia, por ello no deja de tener los ojos sobre ella. Da fe de ello la presencia en la ley de una parte que atañe a la policía de cultos, suavizada con respecto a los proyectos primitivos, pero que da al Estado medios de control sustanciales y muestra que el hecho religioso tiene más que ver con un derecho específico, que con un derecho común. También dan fe las decisiones que forman parte del viraje liberal efectuado durante la elaboración y la primera aplicación de la ley, como poner gratuitamente a disposición de la Iglesia los edificios del culto cuya propiedad es reconocida a los municipios o al Estado, y aceptar que la Iglesia los utilice sin declaración y sin haber formado asociaciones legales (la regularización a través de la formación de asociaciones diocesanas no intervendrá hasta el año 1924), y por fin, permitir a las colectividades locales asegurar y pagar las reparaciones. Era ventajoso para la Iglesia, pero implicaba el control público de los edificios religiosos.

Actitud de la Iglesia y sentido filosófico de la ley

Habría que mencionar otros debates que atañen a la ley de 1905. Uno de ellos tiene que ver con la actitud intransigente de la Iglesia, que rechazó bajo el impulso del papa Pío X (y a pesar de las dudas de los obispos) aplicar una ley condenada en bloque. Jean-Marie Mayeur piensa que «la intransigencia de Pío X fue en definitiva fecunda: había forzado al gobierno a un liberalismo que sí que estaba en el espíritu de la ley, pero que quizás no hubiera aplicado sin la firmeza romana»⁴⁵. Jean-Paul Scot, por su

⁴⁵ Jean-Marie Mayeur, *La séparation des Eglises et de l'Etat...*, p. 151.

parte, se alza con fuerza contra ese análisis y considera que «la tesis según la cual es la resistencia de la Iglesia la que explica el carácter liberal de la ley es contraria a toda probidad histórica»⁴⁶.

Es quizás más profunda la cuestión que plantea Jacqueline Lalouette al final de su obra sobre la Separación al preguntarse si, al presentar la ley de 1905 como una ley «exclusivamente liberal», no se le estaría retirando «la dimensión filosófica e ideológica que probablemente presidió a su nacimiento»⁴⁷. Si seguimos su pensamiento, podemos decir que, como el Concordato, la ley de 1905 remite implícitamente a una teoría del hombre y de la sociedad. En 1802, la utilidad social de la religión, fuertemente subrayada por Portalis, el maestro de obra de los artículos orgánicos, era admitida por los espíritus más volterianos. En 1905, los que dominan el Estado ya no reconocen esa utilidad social, algunos van incluso hasta a denunciar su carácter nocivo. Entre Buisson, quien proclama en 1904 que hay que sacar únicamente de la naturaleza humana los principios de organización de una sociedad donde reinará la justicia, y Viviani, que se felicita en 1906 de que se hayan arrancado las conciencias humanas a la creencia y apagado en el cielo estrellas que no se volverían a encender, tendríamos dos formulaciones, recordadas por Jacqueline Lalouette, de la filosofía implícita de la ley de 1905. Se podría objetar que los que así hablaban no formaban parte de la vanguardia del pensamiento filosófico o sociológico que se elaboraba en los primeros años del siglo XX, y que un espíritu como Jaurès era capaz, en cuanto a él, de concebir que todavía no se había acabado con la religión, y que la necesidad de una «esperanza sobrehumana» subsistiría en la sociedad del futuro. Pero podemos acompañar a Jean Baubérot en su idea de que un aspecto fundamental del «segundo umbral de laicidad» inaugurado por la ley de 1905 es la ausencia de reconocimiento de utilidad de las religiones: de ahora en adelante, forman parte de las elecciones de la vida privada.

Un siglo después de 1905: ¿una laicidad mejor avenida con las religiones?

Aún hoy en día, el debate sobre la posible evolución de la laicidad gira efectivamente alrededor de la utilidad social de la religión. Nicolas Sarkozy, quien había abogado por una reescritura de la ley de 1905 an-

⁴⁶ Jean-Paul Scot, «*L'Etat chez lui...*»

⁴⁷ Jacqueline Lalouette, *La séparation des Eglises...*, p. 423.

tes de manifestar más prudencia tras su acceso a la presidencia de la República, ha defendido con fuerza en su libro sobre las religiones y la esperanza, la idea de una «laicidad positiva»⁴⁸, oponiéndose a un concepto sectario de la laicidad e incluso a una laicidad de indiferencia. Aboga por un sitio de la religión «dentro» de la República (y no sólo en la esfera privada o en el seno de la sociedad civil), una República que puede enriquecerse, según él, de la esperanza de los ciudadanos creyentes. «En la transmisión de los valores y en el aprendizaje de la diferencia entre el bien y el mal, el maestro, *declaraba incluso Nicolas Sarkozy, en una frase de su discurso de Letrán que ha suscitado una viva polémica, nunca podrá sustituir al pastor o al cura...*»⁴⁹. El actual presidente de la República ha ido de esta manera más allá que numerosas voces que se habían hecho oír en los años 80 y 90, incluso de algunos responsables de la Liga de la Enseñanza, para anunciar y saludar la emergencia de una «laicidad abierta».

A través de una serie de medidas puntuales e indoloras, señalaban Jean Baudoin y Philippe Portier⁵⁰, se ha visto a la laicidad francesa abrirse a la dimensión de neutralidad benévola. Los dos sociólogos de la religión y de la laicidad citaban una serie de medidas como la subvención pública por diferentes medios de actividades religiosas, o la asociación de las religiones a la esfera de la deliberación colectiva a través de la participación en diferentes consejos de «sabios» como el Comité nacional de Ética (1983) o incluso el cumplimiento a instancias del gobierno de Rocard de una misión de mediación coronada por el éxito en Nueva Caledonia. Los dos autores preveían que esta inflexión axiológica no iba a tardar en traducirse en políticas concretas que inscribiesen de nuevo lo religioso en el espacio público. Por otra parte, les parecía que el Estado que representaba hasta no hace mucho todavía, por su Ley y su Escuela, lo universal, estaba en vías de adherirse a la gran lógica de la diferencia, y de realizar lo que Marcel Gauchet llamaba recientemente «la consagración de la sociedad civil»⁵¹ adhiriéndose «lejos de toda ambición homogeneizante» al «paradigma de la tolerancia», reconociendo la autenticidad y el derecho a la di-

⁴⁸ Nicolas Sarkozy, *La République, les religions...*, p. 15.

⁴⁹ Discurso de Nicolas Sarkozy en el palacio de Letrán el 20 de diciembre de 2007, www.voltaire.net

⁵⁰ Jean Baudoin et Philippe Portier, *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui*, Presses universitaires de Rennes, 2001, pp. 31-34.

⁵¹ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie...*

ferencia de los individuos y de las comunidades. Una parte de sus análisis se basaba en la tolerancia hacia el velo islámico en las escuelas que había sido establecida por decretos del Consejo de Estado y las circulares Jospin y Bayrou en los años 1980 y 1990⁵².

La reafirmación de una laicidad militante

Con el fin de reaccionar contra lo que le parecía como una verdadera traición del ideal laico y republicano se ha afirmado en estos últimos años una corriente laica mucho menos transigente con las religiones que ha puesto todo su empeño y ha contribuido a hacer adoptar la ley del 15 de marzo de 2004 sobre los símbolos religiosos ostensibles en la escuela para poner freno a las derivas comunitaristas y luchar contra las amenazas de «la revancha de Dios», según el título de la obra de Gilles Kepel⁵³. Un buen representante de esta corriente es el filósofo Henri Peña-Ruiz, quien denuncia con fuerza la noción de «laicidad abierta» como una «noción polémica volteada contra la laicidad, de la que sugiere que aplicada rigurosamente sería un principio de cierre»: «¿Acaso se habla, *añade*, de derechos del hombre abiertos o de justicia abierta?»⁵⁴ Según Henri Peña-Ruiz, en la boca de algunos detractores de la laicidad «abrir la laicidad significa restaurar dominios públicos para las religiones». Para el filósofo, como lo escribe en su obra sobre la laicidad publicada en 2003⁵⁵, «la laicidad constituye un valor de principio que trasciende las diferentes opciones espirituales y que escapa a la relativización».

Pero si se absolutiza de esa manera la laicidad ¿se puede, al mismo tiempo, ocupar una postura de neutralidad y de reserva frente a las religiones «sin discriminación y jerarquización»? La laicidad afirmada de esa manera no puede ser del todo neutra ideológicamente, constituye un ideal cargado de valores heredados de la Revolución y de Las Lu-

⁵² Es esta misma tolerancia que ha quedado en entredicho por iniciativa del presidente Chirac en 2003-2004. En un contexto marcado por el miedo al integrista islamista, el informe de la comisión Stasi del 12 de diciembre de 2003, y el debate parlamentario de febrero de 2004, han desembocado en la prohibición del velo islámico y de otros signos religiosos en los establecimientos escolares públicos de primer y segundo grado.

⁵³ Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu*, Seuil, Paris, 1991.

⁵⁴ Henri Peña-Ruiz, *La laïcité*, Flammarion, Paris, 2003, p. 236.

⁵⁵ Henri Peña-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Gallimard, Paris, 2003.

ces. Es efectivamente de esta manera como lo conciben los numerosos militantes laicos que han conmemorado con pasión, a menudo con fervor, la ley de 1905 en los cientos de debates, de cafés ciudadanos organizados por los municipios, las asociaciones laicas. Los que, formando parte de la familia, como el autor de estas líneas, han participado en la animación de esos debates, han podido constatar cuán extendida estaba «en la base» la idea de que Francia era laica desde 1905, que la ley de Separación constituía un texto intangible, una especie de muralla contra la amenaza renaciente de integrismos y fanatismos. La familia de pensamiento a la que se unen esos militantes laicos pertenece a menudo a la «gran diócesis» de los sin religión. Es cierto que encontramos también en medio de ellos creyentes de diversas religiones, en particular católicos de izquierdas, aunque el número sea sin duda menos importante hoy en día que en los años 70 y 80, en tiempos en que el Partido socialista de Epinay había amalgamado a los que creían en el cielo y los que no. Pero el endurecimiento de las posturas que se constata por todos lados desde el comienzo del siglo XXI (¿quizás desde septiembre de 2001?) juega a favor del recelo hacia las religiones, del regreso a un cierto anticlericalismo. Se está tentado de aplastar al infame, se tiende, en todo caso, a insistir sobre la necesaria secularización, la puesta a distancia de las religiones y su necesaria evolución para que se sitúen «dentro de los límites de la razón». Una laicidad de consenso que organice el vivir juntos, que fije las reglas en común, ¿será posible en esas condiciones? Los militantes laicos más ardientes, ¿no sueñan, acaso, un poquito con ser a la vez jueces del partido y jugadores de un equipo? Constatamos, en cualquier caso, con respecto a la ley de 1905, que si bien podemos encontrar cierto consenso para conservarla como un punto de equilibrio, la mayoría de los socios religiosos interesados no están en absoluto listos para absolutizarla.

Las reivindicaciones de las fuerzas religiosas

Varios coloquios de 2004 y 2005 han dado la palabra a los representantes de las fuerzas religiosas. En las conversaciones de Auxerre, por ejemplo, mantenidas en septiembre de 2004 en la ciudad en la que el presidente del Consejo, Emile Combes, había anunciado que iba a poner en marcha la Separación, se recogen comunicaciones de representantes del catolicismo, de la Federación protestante, del culto israelita y de los mu-

sulmanes⁵⁶. Todos abogan por una laicidad de apertura y de integración que se muestre positiva hacia las religiones y que reconozca el derecho a la diversidad. Monseñor Defois, representante del episcopado, asocia la laicidad a la libre expresión de las diferencias, y al mismo tiempo a la «búsqueda de su polifonía» con, como piedra angular de la construcción social, la fidelidad a lo humano. El presidente de la Federación protestante de Francia, Jean-Arnold de Clermont, reclama, como lo hizo en repetidas ocasiones, una reescritura de la ley de 1905: los protestantes la habían aplicado inmediatamente, como buenos ciudadanos y buenos republicanos pero, a continuación, tuvieron la impresión de que sobre el plano fiscal y financiero, habían perdido con respecto a los católicos, quienes al rechazar la ley habían conseguido arreglos sustanciales. Para el pastor de Clermont, por otra parte, la ley que limita estrictamente la actividad de las asociaciones culturales al ejercicio del culto, pone trabas al desarrollo de obras religiosas humanitarias, de la prensa protestante etc. Haïm Korsia, secretario general del Rabinato, desea una «laicidad inteligente» que permita a los judíos practicantes respetar sus fiestas religiosas, lo que implica, por ejemplo, derogaciones para los exámenes. Fouad Alaoui, representante de la UOIF (Unión de las Organizaciones Islámicas de Francia), al mismo tiempo que acepta la idea de que el Islam debe hacer esfuerzos para adaptarse a la laicidad francesa, no duda en «señalar con el dedo las contradicciones de la ley de 1905», «subrayar sus límites» y «relativizar sus pretensiones universalistas».

¿Mantenimiento o transformación del «modelo» francés de laicidad?

De esta manera, constatamos que, según las familias de pensamiento, la palabra laicidad, que nadie pone explícitamente en entredicho, puede cargarse de interpretaciones diferentes. Los militantes laicos tienden a insistir ante todo en la secularización del Estado, de las actitudes, de los comportamientos. Los creyentes insisten más en la libertad religiosa, a la

⁵⁶ Jean Baubérot et Michel Wieviorka (eds.), *De la Séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité (Actes des entretiens d'Auxerre 2004)*, L'Aube, Paris, 2005. Los textos de Fouad Alaoui, «Des conditions de l'intégration de l'islam dans le cadre républicain», pp. 167-174; Jean-Arnold de Clermont, «La loi de 1905, une nécessaire adaptation, cent ans après», pp. 175-178; Mgr Gérard Defois, «Que faire de la loi de 1905? Une liberté réciproque», pp. 179-187; Haïm Korsia, «Une laïcité intelligente», pp. 188-195.

que las religiones minoritarias añaden la igualdad entre los cultos, en cualquier caso, la igualdad de su propia religión. Jean Baubérot, organizador de las Conversaciones de Auxerre, insiste por su parte sobre el equilibrio necesario entre esos tres aspectos de la laicidad y, sobre la idea de «pacto laico»⁵⁷. A Henri Peña-Ruiz, para quien la ley de 1905 no fue un pacto con las Iglesias, y para quien la laicidad, «valor de principio que trasciende las diferentes opciones espirituales y escapa a la relativización», no sabría «renegociarse sin cesar, especialmente en función de las fluctuaciones del paisaje religioso»⁵⁸, Jean Baubérot responde que el pacto no implica una negociación formal sino que significa «la capacidad de concebir un futuro diferente del horizonte conflictivo que limita el presente». Ésa habría sido la actitud de los legisladores de la ley de 1905, y ésa sería la actitud que debe presidir el nacimiento de un nuevo pacto laico.

Ya lo vemos, los debates sobre la ley de 1905 han remitido a problemas de actualidad a veces candentes. Como historiadores, estamos tentados, en este debate, de situarnos «profesionalmente» más desde el punto de vista de lo relativo y del movimiento que del punto de vista de lo absoluto. No podemos más que constatar la diversidad histórica de las interpretaciones de la laicidad, así como el carácter de compromiso que presenta el texto de 1905, fruto de un largo debate, de relaciones de poder y de arbitrajes complejos. Al mismo tiempo, se podría decir lo mismo de textos tan valorizados como la Declaración de los derechos humanos y del ciudadano de 1789, y coincidiremos con Jean-Paul Scot en decir que la ley de 1905 se ha vuelto simbólicamente una de las «columnas» de la República, uno de los «pilares del Estado laico»⁵⁹.

Si en democracia los compromisos y los arbitrajes pueden permitir conciliar puntos de vista diferentes y reconocer derechos a la diferencia, aún así no sabríamos evitar, a nuestro parecer, que, para lo que parece inconciliable, se aplique la regla mayoritaria. Sería una paradoja si, en una sociedad francesa bastante más secularizada que en 1905, se volviera a otorgar a las religiones un peso político más importante que al principio del siglo XX.

⁵⁷ Jean Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?...*

⁵⁸ Henri Peña-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?...*

⁵⁹ Jean-Paul Scot, *«L'Etat chez lui...», p. 9.*