

CONCLUSIONES LAICIDAD Y CULTURA LAICA*

Jean BAUBÉROT**

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Laicidad y secularización*. III. *Los fundamentos de la laicidad*. IV. *El gran desafío cultural de la laicidad en el siglo XXI*. V. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

Esta obra colectiva constituye una nueva prueba de la vitalidad científica de los estudios que en muchos países se refieren al concepto de “laicidad” y que lo ponen en relación con otros conceptos y nociones de las ciencias humanas, sociales y jurídicas. La riqueza de las diferentes aportaciones, la multiplicidad de las rutas exploradas hacen imposibles, y finalmente poco deseable, una improbable síntesis. Para no arriesgarme, voy a intentar retomar a mi manera algunos de los temas de esta obra, los cuales agruparé en tres puntos: en primer lugar, expondré algunos elementos sobre la autonomización del concepto de laicidad respecto del paradigma de la secularización; después indicaré lo que constituye, desde mi punto de vista, los fundamentos de la laicidad; finalmente, plantearé el gran desafío cultural de la laicidad hoy en día.

II. LAICIDAD Y SECULARIZACIÓN

Este libro es pluridisciplinario, algo fundamental para estudiar la laicidad. Por mi parte, soy historiador y sociólogo. Ambas disciplinas han jugado un papel central en los debates sobre la posibilidad de un acercamiento científico

* Traducción de Pauline Capdevielle.

** Grupo Sociedad, Religiones, Laicidades del CNRS-EPHE, París, Francia.

sobre este objeto de estudio. La situación de partida es la existencia de un paradigma de la secularización, que ha sido elaborado paulatinamente a finales de los años 1950 y a principios de los años 1980. Este paradigma se presentaba como la herramienta conceptual que permitía pasar de una “historia religiosa” y de una “sociología religiosa” —consideradas como poco científicas—, a un verdadero enfoque sociohistórico, científicamente fundado, de las religiones. A pesar de los matices introducidos por algunos sociólogos (por ejemplo, las reservas de David Martin —a partir de 1965— sobre el aspecto “de miscelánea” del paradigma, o las indicaciones de Bryan Wilson —en 1966— sobre el posible florecimiento de pequeñas comunidades religiosas), la problemática de una “pérdida” de la importancia social de la religión y de su “privatización” en las sociedades modernas ha resultado dominante; iba unida con los cambios sociales vinculados con la dinámica de la economía capitalista o del socialismo de Estado.

En el corazón del paradigma de la secularización se encontraba un postulado: la sociedad industrial moderna generó progresivamente un sector que funciona con base en reglas independientes de la religión, y poco a poco, la pérdida de la influencia de la religión en este sector se fue extendiendo a los demás sectores de la sociedad. Este enunciado presenta todavía, según mi punto de vista, cierta validez para dar cuenta de algunos aspectos de la realidad empírica. En cambio, ya no es válido como teoría general. Pues ha ido de la mano con la óptica de una monocasualidad en última instancia (al contrario de la perspectiva de Max Weber, quien, sin embargo, era frecuentemente tomado como referencia), y en consecuencia, con la creencia en una suerte de sentido unívoco de la historia: los llamados países “en vía de desarrollo” iban a adoptar forzosamente el modelo de dichas sociedades “más modernas”.

Peter Berger no duda en escribir que “la experiencia de las tradiciones religiosas occidentales” permite prejuzgar el “futuro de la religión en los países no occidentales, y con ello, cuál será su régimen político, socialista o no”.¹ Agregaba el sociólogo “sin gran riesgo a equivocarse” que este futuro “será marcado de manera decisiva por la secularización”. Este paradigma de la secularización, en su pretensión abarcadora, aparece ahora muy revelador del clima intelectual y sociopolítico de una época que razonaba, por lo menos implícitamente, según el esquema infraestructura/superestructura, y reducía el vínculo entre religión y política al estudio del

¹ Berger, Peter, *La religion dans la conscience moderne*, París, Le Centurion, 1971, p. 264. (*The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday, 1967). Nota del traductor. Traducción libre.

comportamiento electoral de los grupos religiosos. Lo político, en el corazón de las relaciones humanas, como el acto de gobernar y de ser gobernado, como estructuración societal, era ampliamente disminuido, incluso ocultado. Era privilegiado lo económico como causa de la secularización y lo cultural como lugar de ésta.

Sin embargo, en las dos últimas décadas del siglo XX, el contexto cambió de manera estructural, haciendo recordar a los sociólogos que, si bien los diagnósticos pueden adquirir cierta científicidad, ¡los pronósticos son más aventurados! Los vínculos entre religión y política se multiplicaron. En los Estados Unidos la aparición de la nueva derecha cristiana atestiguó el surgimiento de un despertar evangélico que entró en la política y contestó en un sentido dinámico (y conservador) a cierto desencanto respecto de la modernidad. Por otro lado, la hipótesis formulada por Wilson se concretó más allá de lo que había indicado su autor, con el desarrollo de Nuevos Movimientos Religiosos (NMR). Ellos provocaron controversias con fuerte dimensión política. La Revolución iraní (1979) y la irrupción de lo que se llamó “islam político” a escala internacional generaron múltiples estudios. Lo mismo ocurrió con el papel jugado por los actores “religiosos” en la caída de los regímenes comunistas de Europa del Este.

Asimismo, se produjo una nueva repartición político-religiosa en el mismo momento, ¡una paradoja!, en el que el paradigma de la secularización se había impuesto en la sociología de la religión como un factor importante de legitimidad profesional, de “distinción” (en sentido de Pierre Bourdieu). De esta manera, David Martin, después de muchas reticencias, publicó una *teoría general de la secularización* en 1978, al volverse presidente de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones (SISR). La incorporación de lo político era presente en su obra, incluso, es lo que la hacía original en el marco del paradigma. Pero esta incorporación dio lugar a diversas expresiones que quedaban poco formalizadas (*disestablishment, the disconnection of Church and State, the Church unhinged from the State, distinguishing Church from State*, etcétera). Si la volvemos a leer hoy, nos percatamos de que Martin daba materiales para una problemática de la laicidad, pero sin lograr establecerla verdaderamente. Se da la impresión que las restricciones del paradigma empezaban a suplantar su interés heurístico.

El año de 1989 constituye un giro, al empezar con la *fatwa* del imán Khomeini en contra del escritor Salman Rushdie y al terminarse con la caída del Muro de Berlín. Es inútil recordar los atentados del 11 de septiembre de 2001. A finales del siglo XX y a principios del siglo XXI, el paradigma de la secularización, teóricamente construido en sus fundamentos, intenta adaptarse a los cambios societales que lo cuestionan, y a nuevas construcciones teóricas. Pero el carácter de vulgata cómoda sigue predominando sobre su elaboración

teórica, aunque ésta no es del todo ausente (véase los trabajos de Steve Bruce). De hecho, algunos estudios empiezan con un recordatorio sintético, que constituye una especie de homenaje al paradigma, del cual se libera después en gran medida.

Ahora bien, partir de 1994, José Casanova procedió a un análisis al cual me sumo de buena gana: la no pertinencia de la secularización como marco paradigmático y la validez de la secularización como concepto. El sociólogo desconstruye el paradigma, al mostrar que corresponde a tres “proposiciones” divergentes: declive religioso, privatización, diferenciación institucional. No existe, para Casanova, relación causal alguna entre las tres proposiciones. A la luz de las encuestas empíricas, el declive (“pérdida”) y la privatización (ya) no corresponden a un conjunto significativo de situaciones empíricas. Cada una debe ser disociada de las otras. En cambio, la diferenciación entre instituciones se verifica en muchos casos, sin implicar necesariamente un declive irreversible de la religión, al mostrarse compatible incluso con formas de “religión pública moderna”. Este enfoque conduce al sociólogo hispanoamericano a distinguir diversos tipos de religión pública a partir de sus relaciones con el Estado. Asimismo, integra el análisis de lo político y de lo jurídico, singularmente ausente en la elaboración del paradigma de la secularización.

El desarrollo de estudios sobre la laicidad (o, en inglés-americano, sobre el *political secularism*) resulta de un desplazamiento de este punto de vista, en el sentido casi geográfico de la expresión. Y si se trata de tomar en cuenta los acontecimientos contemporáneos más importantes, este desplazamiento no se reduce al estudio del presente. Por una parte, no podemos ignorar que las formas de religión han sido políticamente impuestas en el pasado, lo que el paradigma no tomaba en cuenta. Además, y en consecuencia, el proceso sociohistórico plural de la laicización como solución política de los conflictos político-religiosos ha sido analizado (véase, por ejemplo, Gill, 2008, o Cady y Sharkman-Hurd, 2010).² Los trabajos recientes de la Colección Cultura Laica de la UNAM³ y de El Colegio de México se inscriben en esta nueva perspectiva, la cual aporta nuevas ganancias de cientificidad. Significa, asimismo, que es imposible ahora adoptar un planteamiento que se limite a la sociología de las religiones (inclusive ampliada a los religious studies en general) como el paradigma de la secularización tendía a ser. La interdisciplinaridad se impone, lo hemos constatado a lo largo de esta obra. Esta interdisciplinaridad desborda las ciencias humanas

² Gill, Antony, *The Political Origins of Religious Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008; Cady, Liell E. y Shakman-Hurd, Elizabeth (eds.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, Nueva York, Palgrave-MacMillan, 2010.

³ Colección Cultura Laica, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015.

y sociales, extendiéndose a los estudios jurídicos, como elemento clave de regulación sociopolítica en los Estados de derecho. Concluiré esta primera parte con tres indicaciones:

- La primera es que no se trata de substituir un paradigma por otro, o por lo menos, si se busca elaborar un paradigma de laicidad, es necesario —como bien se ha dicho— que este paradigma quede estrictamente heurístico y no pretenda ser epistemológico. Por lo mismo, me parece más pertinente un juego de tipos ideales que una pretensión abarcadora.
- La segunda indicación es que no se trata tampoco de sustituir una infraestructura política a una infraestructura económica, y quedarse con una explicación monocausal. Más bien, se trata de adoptar un enfoque pluriestructural. El enfoque socioeconómico —lo retomaré de forma breve en mi última parte—, no debe ser subestimado. Por otra parte, el título de la colección que publica esta obra es el de “cultura laica”. La cultura laica es una cultura de referencia política, pero, a la inversa, todo actuar político se lleva a cabo en el marco de representaciones culturales.
- La última indicación busca señalar que hemos abordado en varias ocasiones las relaciones entre laicidad y democracia. Éstas constituyen un ejemplo clave de la imposibilidad de limitarse a los estudios sobre la religión: ciertamente, la problemática de la cultura laica se interesa en las diferentes religiones, en su lugar y papel sociales, pero también en las diferentes concepciones de Estado, en las libertades públicas, los derechos humanos, las tradiciones jurídicas, etcétera. Hemos abordado una gran diversidad de procesos y situaciones, de Canadá a Turquía, pasando por diferentes países latinoamericanos y europeos.

III. LOS FUNDAMENTALES DE LA LAICIDAD

¿Qué pertinencia científica puede tener el concepto de “laicidad”? Por supuesto, de la misma manera que se prueba el movimiento caminado, las diferentes contribuciones de este libro han mostrado la validez teórica de este enfoque. Sin embargo, con frecuencia, esta validez está hipotecada por la confusión entre la utilización analítica y el uso social del término de “laicidad”. Según los países que se abordan, este uso social puede ser importante (México, Francia, Turquía...) o débil, inclusive, casi inexistente. Sin embargo, desde mi perspectiva, la casi ausencia de un uso social de la palabra “lai-

ciudad” no descalifica en absoluto la utilización analítica del concepto, especialmente si, como se hizo, está en relación con otros (por ejemplo el de “confesionalidad”).

El uso social importante, incluso a veces avasallador (como en Francia o últimamente en Quebec) de la laicidad, no debe conducirnos a usarla, por poco que sea, como una referencia normativa. Uno de los autores ha insistido sobre la necesidad de deconstruir la noción de “laicidad”. Me parece, en efecto, que una definición sustantiva o esencialista no es operadora. Es posible distinguir cuatro parámetros en interacción.⁴ Cada parámetro puede socialmente ser objeto de interpretaciones diferentes, que voy a desarrollar de forma breve, y los cuatro parámetros pueden también ser objeto de una jerarquización diferente (que no tendré tiempo de abordar).

El primer parámetro es la “libertad de conciencia”. Esta libertad, como libertad pública, es invocada en diversas convenciones internacionales. Sin embargo, los usos sociales de esta expresión son diversos. Al analizarlos, es posible encontrar dos polaridades, según el uso social tienda a excluir o favorecer la libertad de religión. En la historia de la laicidad, tanto en Latinoamérica como en Europa o en Turquía, algunas concepciones de la laicidad han considerado que la religión es la “opresión de las conciencias” y que constituye un “obstáculo al progreso, a la ciencia”. En esta óptica, la libertad de conciencia aparece casi como lo opuesto a la libertad de religión ya que es, principalmente, la libertad de liberarse de la religión. Este tipo de concepciones se ha desarrollado en periodos en los cuales la religión participaba (o por lo menos influenciaba fuertemente) la gobernanza estatal y se encontraba en posición dominante en relación con la sociedad. En este caso, lo que se vulneraba era la libertad de los heréticos, de los agnósticos, ateos y librepensadores. El combate para la libertad de conciencia se presentaba antes de todo y lógicamente como un combate para sustraerse de la influencia de la religión, para tener la libertad de vincularse con ella de diferentes maneras, a distancia de lo que imponían las autoridades religiosas, o incluso de no vincularse en absoluto. Se confundían casi totalmente combate anticlerical y combate por la libertad.

En algunas regiones del mundo (Arabia Saudita, pero no solamente), incluso en algunos ámbitos, como por ejemplo en materia de libertad sexual y reproductiva, dicho combate sigue vigente. Pero cuando se establece la laicidad (casi en el sentido inglés-americano de establishment), cuando

⁴ Véase Milot, Micheline, *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002; Baubérot, Jean y Milot, Micheline, *Laïcités sans frontières*, París, Seuil, 2011; Baubérot, Jean, *Les sept laïcités françaises*, París, Editions maison des Sciences de l’Homme, 2015.

la gobernanza política se vuelve laica, se plantea también la cuestión de la libertad de conciencia de los “creyentes”, la libertad de practicar su religión y de vivir conforme con lo que uno cree ser la “verdad”. A ello se suma —y aquí aparece el interés de vincular laicidad y secularización—, una dinámica social secularizadora, cuyo núcleo está constituido por las actividades vinculadas con la industria, y que tiende a garantizar que la vida en sociedad se desarrolle sin referencia a las normas religiosas. Es una ganancia de libertad para muchos, pero una sociedad no es una yuxtaposición de individuos aislados, lo que puede obstaculizar la vida religiosa.

Asimismo, existe el riesgo de que sigamos considerando la laicidad principalmente como la libertad de conciencia respecto de la religión, como en la antigua situación “clerical”. Dado que las convenciones internacionales se refieren a la “libertad de religión y de convicción [no religiosa]”, los que se sitúan en esta perspectiva tenderán a adoptar un doble discurso. Por un lado, afirmarán “el derecho igual a creer y a no creer”, y por el otro, hablarán de la laicidad como emancipación respecto de la religión: habría que emanciparse (inclusive ser emancipado) de la religión para acceder a la libertad. Esta concepción autoritaria de la laicidad⁵ se vincula con la secularización, inclusive, se confunde con ella.

Diversas ponencias han tratado (implícita o explícitamente) del otro polo de la concepción de la libertad de conciencia. Se encuentra dominante, en efecto, en varios países, especialmente latinoamericanos. Se trata de una representación de la libertad de conciencia que aparece, sobretudo y antes de todo, como libertad de religión. Desde esta perspectiva, la religión, con sus creencias explícitas, sus rituales, sus ceremonias, sus diversas manifestaciones en el espacio público, debería estar más protegida por el Estado que la irreligión, la cual sería un simple fenómeno de la esfera privada. Y al manifestarse la irreligión en el espacio público mediante la crítica o incluso el ataque a la religión, se ofende, “se blasfema” contra lo “sagrado”. No insistiré: conocemos las leyes antiblasfemia en varios países, las posiciones de muchas autoridades religiosas y sus tentativas de limitar la libertad de convicciones no religiosas, y los debates internacionales subsecuentes.

Habrà que evocar también, por supuesto, la horrible matanza operada en Francia, de la cual ha sido víctima la redacción de *Charlie-Hebdo* el 7 de enero de 2015. Muestra hasta dónde puede llegar una oposición violenta y fanática a la libertad de rechazo de la religión. La indispensable solidaridad de todos los demócratas con las víctimas, el aspecto inacep-

⁵ Baubérot, Jean y Milot, Micheline, *Laïcités sans frontières*, cit.

table de esta matanza, no debe, sin embargo, coartar el espíritu crítico: sería paradójico. Al analizar los textos publicados por *Charlie-Hebdo*, esta publicación se ubica, de manera dominante, en la concepción de libertad de conciencia que tiende a confundir laicidad y secularización.⁶ Lo que naturalmente no justifica de ninguna manera la violencia que se desató en su contra.

El principio de “no discriminación” por motivo de religión y de convicción constituye el segundo parámetro de la laicidad. Sus diferentes representaciones son vinculadas a las representaciones divergentes de la libertad de conciencia. Aquí también el principio de no discriminación es parte de las normas internacionales. Pero el desafío consiste en determinar la frontera entre lo que es discriminatorio y lo que no lo es. El ejemplo del “acomodo razonable” canadiense bien ha mostrado la complejidad de dicho problema: por una parte, las discriminaciones pueden ser “indirectas” y la ley en su generalidad puede resultar, de hecho, discriminatoria; por otra parte, el escrupuloso respeto del principio de no discriminación no solamente entra en tensión con el respeto de los derechos de los demás, sino también con las necesidades propias de las instituciones o de las políticas públicas (véase las políticas urbanas, especialmente) y con el costo del acomodo razonable, lo cual no debe ser excesivo. Aquí también hay que recordar que lo social no se reduce a una yuxtaposición de los individuos. Y no en vano la expresión “acomodo razonable” comporta dos términos; el primero induce a la no discriminación, el segundo puede limitar sus efectos. ¿Cuáles son las limitaciones que no son discriminatorias? He aquí un desafío interpretativo esencial.

La decisión caso por caso se impone, y las normas interpretativas, así como sus aplicaciones, son dadas por el derecho. Existe después una tecnicidad jurídica, que ha sido puesta de relieve en la contribución de la jueza de la Suprema Corte mexicana, Olga Sánchez Cordero. Esta tecnicidad induce una importancia social de los jueces, la cual puede ser vivida como una forma de despojo por parte de los ciudadanos ordinarios. Este sentimiento de despojo es instrumentalizado mediáticamente y políticamente. Es lo que pasó en Quebec, entre 2006 y 2008, con la “crisis de los acomodos razonables”, en una situación compleja en la cual la avería del proyecto soberanista agravaba el antagonismo histórico entre la Bella Provincia y la Federación canadiense. Ciertamente, el principio del derecho, inherente a la democracia, implica que cada uno se distancie de sus afectos, de sus emociones, acepte reglas no disponibles según sus humores. Sin embargo, el análisis debe tomar en cuenta esta sensación victimaria, aunque sea para descífrala,

⁶ Baubérot, Jean, *Historia de la laicidad francesa*, Estado de México, El Colegio Mexiquense, 2005.

pues no podemos escapar del problema de la tensión que puede existir entre el proceso de decisión político y el derecho.

Libertad de conciencia y no discriminación constituyen dos finalidades fundamentales de la laicidad. De forma complementaria, los dos medios principales para alcanzar estas finalidades son la separación y la neutralidad, parámetros igualmente susceptibles de diferentes interpretaciones. Como lo ha mencionado Roberto Blancarte, la “separación” no se reduce a la existencia de una ley formal que establezca explícitamente la separación de la religión y del Estado. Cuando existe dicha ley, sus modalidades pueden inducir modelos de separación diferentes. Así, y al contrario de una percepción común, la separación es, en varios aspectos, más estricta en Estados Unidos que en Francia.⁷

La noción de separación puede acercarse a la de “diferenciación” desde la óptica utilizada por Casanova (1994). De acuerdo con él, hay que distinguir las “religiones establecidas por el Estado” (*established State Churches*), en las cuales existe un vínculo orgánico entre el Estado y la religión, como la España franquista, u hoy en día, la República islámica de Irán, y por otra parte, las diversas situaciones en las cuales la religión ya no es parte de las instituciones obligatorias del Estado (*state compulsory institutions*), sino que constituyen instituciones religiosas libres, que son partes de la sociedad civil (*free religious institutions of civil society*). En esta hipótesis, pueden existir situaciones en las cuales la religión sigue siendo oficialmente “establecida” (Inglaterra, Dinamarca, etcétera) pero cuyo vínculo con el Estado se ha vuelto “residual” en menor o mayor medida: el funcionamiento de la democracia, el respecto de los derechos fundamentales, inscriben, de manera dominante, la religión en las instituciones “libres”, disociada del Estado (los “bienes de salvación” no son de su incumbencia).

Podemos plantear la hipótesis según la cual cuanto más poderosos son los vínculos orgánicos entre el Estado y la religión —y hacen que ella pueda imponer, gracias a él, ciertas normas incluyendo a los que no quieren seguirlas—, más débil o incluso inexistente será la separación. A la inversa, cuanto más constituye la religión una de las instituciones libres de la sociedad civil, cuyas normas son únicamente objeto de una adhesión o rechazo voluntario, más consistente resultará la separación. En este caso, la religión puede disfrutar de su “libertad”, de su desplazamiento del lado de la sociedad civil, para hallar nuevos papeles. Sin contribuir a la gobernanza política desde arriba, puede, sin embargo, influenciarla como una institución libre que

⁷ Zoller, Elisabeth, *La conception américaine de la laïcité*, París, Dalloz, 2005, p. 3-32; Berlinblau, Jacques, *How to be Secular*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2012.

tiene cierta fuerza de atracción para algunos ciudadanos. Aquellos pueden, en especial, tomar en cuenta criterios religiosos en su voto. La separación se vuelve más una separación entre el poder político (lo cual puede usar de la coacción legítima, como lo indica Max Weber) y las autoridades religiosas, que entre la política y lo religioso de manera global. Por otro lado, pueden producirse transferencias de sacralidad cuando las instituciones seculares toman el relevo, en mayor o menor grado, de la institución religiosa e imponen nuevas normas al *laos* (pueblo). Aquí también, la problemática de la laicidad se aleja de los estudios que se centran solamente en lo religioso.

Varias aportaciones abordan el tema de los derechos sexuales y reproductivos. He aquí una pista de que la noción de separación desborda de una concepción que la vincula exclusivamente con una ley que separa formalmente el Estado y las religiones, y que existen desafíos interpretativos fuertes sobre lo que implica la separación. A pesar de las “religiones establecidas” en Inglaterra o en Escocia, el Reino Unido ha laicizado el divorcio e instaurado la libertad de aborto (1867 y 1967) antes que Francia (1884 y 1975). España y Canadá, donde la separación es menos formal que en Francia, han legalizado antes que ella el matrimonio entre personas del mismo sexo (2005 por una parte, y 2013 por la otra). En Argentina, dicho matrimonio es legal desde 2010, pero el aborto sigue siendo prohibido. Por lo que es indispensable precisar la noción de separación y el ámbito en el cual se analiza. Aquí también, existen muchos conflictos interpretativos.

La “neutralidad” y sus diversas interpretaciones constituye el cuarto parámetro que permite desubstancializar el concepto de laicidad. Desde hace mucho tiempo, estos debates sobre lo que implica la neutralidad son intensos en diferentes países, especialmente respecto de la escuela. ¿La transmisión del saber ha de distinguir entre conocimiento y creencia? De Brasil a Turquía, hemos visto el desafío que representa una enseñanza de la religión. En Quebec, un acercamiento cultural de la religión se imparte en la escuela pública, en Francia, la cuestión de una “enseñanza laica de la religión” genera un fuerte debate.

Sabemos que la neutralidad de la escuela pública constituye una característica fuerte de la laicidad francesa. Durante mucho tiempo, la Iglesia católica ha acusado a esta escuela de no ser verdaderamente “neutra”. Jean Jaurès le contestó: “si la neutralidad consiste en no tener ni doctrina, ni pensamiento, ni eficacia intelectual y moral”, entonces, “¡sólo la nada será neutral!” Precisaba, sin embargo, que la escuela laica debiera ser imparcial: “Sería un crimen para el maestro violentar la mente de los niños en el sentido de su propio pensamiento. Al proceder por afirmaciones sin

contrapeso, haría uso de autoridad y faltaría a su función que es despertar y educar la libertad. Al esconder a los niños parte de los hechos y al presentarles solamente los que apoyan determinada tesis, no tendría ni la probidad ni el alcance de mente sin los cuales no hay buenos maestros”.⁸ Ferdinand Buisson, adjunto de Jules Ferry, ya había mencionado, cinco años antes, la necesidad de poner al alumno “frente a afirmaciones diversas, opiniones contrarias, ante los pros y los contras, diciéndole compara y decide tú mismo”.

Sin embargo, esta concepción de la neutralidad-imparcialidad no es compartida para todos. De la misma manera, respecto del Estado, Aristide Briand, el expositor de la ley francesa de 1905 sobre la separación de las Iglesias y del Estado, afirmaba que las Iglesias “tienen constituciones” y el “espíritu de neutralidad en el cual concebimos la reforma consiste en no hacer nada que fuese una violación a la libre constitución de estas Iglesias”.⁹ ¡Estamos lejos de la reputación de la laicidad francesa! Sin embargo, esta reputación no es completamente falsa, ya que hoy, la representación dominante de la neutralidad, en Francia, dista de ser tan filosóficamente liberal. Al contrario, prima una concepción soberana (galicana) y extensiva que busca imponer una neutralidad religiosa a los ciudadanos (y no solamente a la potencia pública, como arbitrio imparcial) en algunos sectores del espacio público.¹⁰ Habremos entendido que en este conflicto interpretativo, están en juego concepciones divergentes de la relación entre el Estado, los ciudadanos y los grupos intermedios. Los desafíos de la cultura laica son efectivamente desafíos de cultura política. Tres comentarios permiten cerrar esta segunda parte:

- En primer lugar, los conflictos y las negociaciones, las relaciones de fuerza entre las diferentes interpretaciones de estos cuatro parámetros de la laicidad hacen que la laicidad presente siempre concretizaciones muy diversas. La laicidad como instrumento de análisis se declina en “laicidades” como realidades empíricas. Estas laicidades siempre están en movimiento y constituyen un reto sociopolítico entre los diferentes actores. Existe una producción social de la definición legítima de la palabra “laicidad”, cuyo propósito es dar un sentido unívoco

⁸ *Revue de l'Éducation Primaire et Primaire Supérieur*, núm.1, 1908. Nota de la traductora, traducción libre.

⁹ Citado en Baubérot, Jean, *Les sept laïcités françaises*, cit., p. 66.

¹⁰ Baubérot, Jean, “Laïcité and freedom of Conscience in Pluricultural France”, en Berlinerbau, J. (ed.), *Secularism on the Edge*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2014.

a este término, un sentido evidente. Así pasa en Francia, en donde pude encontrar siete representaciones divergentes de la laicidad.¹¹

- Después, las interpretaciones diferentes de los cuatro parámetros no resultan equivalentes en la perspectiva de las relaciones entre laicidad y democracia. Hacer de la separación o de la neutralidad un fin en sí mismo y no un medio orientado a las finalidades de la libertad de conciencia y de la no discriminación, no es indiferente en el marco de dicha relación. La neutralidad axiológica no impide establecer que tal forma de laicidad sea más congruente con un nivel más elevado de democracia que otra. Ello, si no se pierde de vista que la noción de “democracia” constituye en sí un desafío entre representaciones divergentes, y si se analiza estas representaciones, especialmente, las diversas formas del Estado (federal, centralizado...), el sistema judicial (*common law*, derecho romano...) y las relaciones entre lo jurídico y lo político.
- Finalmente, la desconstrucción de la laicidad en cuatro parámetros permite rebasar la oposición entre su uso analítico y su empleo social. Algunos pretenden que el término de “laicidad” es intraducible en algunos idiomas como el inglés-americano o el alemán. Pero anglófonos y germanófonos, aun sin ser especialistas del tema, saben que existe, en su país y en otros lados, desafíos de libertad de conciencia, de no discriminación, de separación entre el poder estatal y las autoridades religiosas, de neutralidad arbitral.

IV. EL GRAN DESAFÍO CULTURAL DE LA LAICIDAD EN EL SIGLO XXI

En 2005, hemos impulsado Roberto Blancarte, Micheline Milot y yo la publicación de una *Declaración Universal de la Laicidad en el siglo XXI*, la cual ha sido co-firmada por 250 universitarios de treinta países. No voy a retomar en esta ocasión el contenido de esta Declaración, pero quisiera terminar mi argumento articulando el análisis de un sociólogo-historiador y el cuestionamiento de un ciudadano laico. En particular, voy a privilegiar un desafío cultural que me parece esencial. Se trata de la relación entre la laicidad y lo que los historiadores llaman, en general, “la creencia en el progreso”.

Evento estructurador del siglo XVIII, el terremoto de Lisboa, ocurrido el día emblemático de Todos los Santos (1775) provocó la muerte de miles de personas en un Portugal muy católico, y tuvo un papel relevante en la

¹¹ Baubérot, Jean, *Les sept laïcités françaises*, cit.

perdida de la teodicea como creencia social. Voltaire y muchos otros subrayaron el aspecto arbitrario de la selección entre víctimas y sobrevivientes. Un docto debate pretendió explicar el seísmo por causas naturales con el propósito de prevenir otras catástrofes gracias al desarrollo del saber. Condorcet, y luego Kant, participaron en esta empresa. Se pasó de la inquietud ante algo que parecía imprevisible, a la confianza, creciente en el siglo XIX, en la capacidad de los seres humanos en dominar la “naturaleza” por el conocimiento científico.

De ahí, un doble discurso en torno al “progreso”: primero, la representación del progreso como la conjunción de diversos progresos: el progreso científico genera progreso técnico, lo cual se transforma, por medio del progreso de la acción pública y política, en progreso social, progreso de bienestar. Un progreso, asimismo, eminentemente “moral”, que legitimaba algunos daños colaterales. Luego, la idea según la cual Europa, que se extiende en Occidente en el sentido geográfico de esta noción, constituía el motor del progreso. Los tratados desiguales, el colonialismo, el imperialismo van a encontrar aquí una justificación civilizacional. Xavier Martin insiste en el “nacimiento del hombre inferior en el corazón de la Ilustración”.¹² Ello parece pertinente, a condición de dialectizarlo con el recordatorio de su “cosmopolitismo”, de su apertura sobre otras civilizaciones.

Los procesos de laicización del siglo XIX y de parte del siglo XX son vinculados con esta utopía del progreso. En Francia, fuente inagotable de discursos de autoridades republicanas, el *Gran Diccionario Universal* de Pierre Larousse (1864-1876) afirma: “esta idea que la humanidad se vuelve cada día mejor y más feliz es muy entrañable a nuestro siglo. La fe en la ley del progreso es la verdadera fe de nuestra edad. Es una creencia que encuentra pocos incrédulos”.¹³

El declive progresivo de la creencia en el progreso constituye un cambio estructural en relación con la época histórica inaugurada por la Ilustración. Eso me parece, entre otros, un factor explicativo de la constatación que se hace a lo largo de las páginas de esta obra colectiva: la dinámica de la laicización fue más fuerte, en Latinoamérica, en el siglo XIX que en la segunda mitad del siglo XX. Además de la hipótesis de Gauchet (1985) de una reciente “salida de la religión”,¹⁴ se suma la de una actual salida societal de la

¹² Martin, Xavier, *Naissance du sous-homme au cœur des Lumières. Les races, les femmes, le peuple*. París, Editions Dominique Martin Morin, 2014.

¹³ Tomo 13, p. 926.

¹⁴ Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*, París, Gallimard, 1985.

Ilustración. Este proceso no deriva del hecho de que la Ilustración hubiera originado los regímenes totalitarios, como lo pretende cierto discurso conservador. Se trata de una crisis del éxito. Además de que la parte oscura de la Ilustración es manifiesta (dinámica imperialista del Occidente como entidad geopolítica), el éxito mismo del proyecto generó nuevos problemas para las sociedades globalizadas. Sólo un ejemplo: la aparición de estados intermedios entre la vida y la muerte (sobrevivencia artificial, vida vegetativa...) generados por los progresos de la medicina moderna.

Los años 1930 constituyen, en Europa por lo menos, el inicio de un desencantamiento, suscitado por una reflexión *a posteriori* sobre un elemento estructurador —ya no un cataclismo “natural” como el terremoto de Lisboa—, sino una catástrofe, consecuencia del progreso científico-técnico humano: la gran masacre (y fenómenos novedosos como los gases asfixiantes) de la Gran Guerra (1914-1918). Más tarde, la reflexión sobre Auschwitz e Hiroshima los definen también como eventos estructuradores, que no solamente pusieron en juego la “barbarie totalitaria” sino también la política extranjera de un país democrático (e... imperialista). El titular del periódico francés *Le Monde*, del 8 de agosto de 1945 anunciaba Hiroshima como una ¡Revolución científica!

Sin embargo, más que una crítica frontal de la narrativa del progreso, estos eventos pusieron de relieve la oposición entre el “mal” progreso bélico y un “buen” progreso pacífico, siendo símbolo de ello el contraste subrayado entre la energía nuclear militar nefasta y la fasta energía nuclear civil. Sin embargo, dos elementos estructurales más hacen imposible hoy esta distinción. Con el primero, Chernóbil (1986), la demostración queda incompleta, pues esta catástrofe manifiesta también la quiebra del modelo soviético. El segundo es aún más significativo, y sus consecuencias se extenderán a largo plazo. Se trata de Fukushima (2011), ocurrido en un país que parecía ser un lugar seguro para las plantas termonucleares, donde las precauciones tecnológicas más avanzadas habían sido tomadas.

Al anunciar catástrofes ecológicas, Fukushima aporta leña al fuego de esta narrativa, la cual, de manera tan unilateral como la vieja fascinación en el progreso, se desarrolló en las últimas décadas. El cuestionamiento de la ciencia sobre sus propias aplicaciones técnicas constituye un vuelco respecto de la Ilustración y sus deslumbramientos ante los efectos técnicos de las ciencias incipientes. Progreso en cuanto a la reflexividad, este vuelco genera incertidumbre colmado prontamente por un discurso social repleto de certidumbres negativas que voltean el progreso en su contra, al anunciar una apocalipsis secularizada y técnica, un tiempo de catástrofes (no solamente

nucleares, sino también sanitarias, climáticas, etcétera), en breve, un nuevo fin del mundo producido por el ser humano.

El apocalipsis religioso confiaba en otro mundo, era promesa de consuelo. La modernidad nos lo dijo: sólo existe un mundo, pero el de mañana será mejor que el de hoy.

[El] tema moderno del progreso comparte con el tema religioso del fin del mundo la creencia según la cual el tiempo... es la dimensión que acerca a los hombres de un término deseable: ya sea por la voluntad divina, ya sea por la alianza entre la temporalidad y la libertad humana... El nuevo retrato de la catástrofe transforma profundamente la experiencia del tiempo... Ya no debemos consolarnos de la permanencia en el mundo (con sus injusticias), sino del riesgo de su desaparición definitiva y sin futuro.¹⁵

Los que piensan que sólo existe un mundo están en la situación donde se desarrolla la creencia fuerte de que no hay mucho más que “salvar” en el futuro. Asimismo, lo político tiene mucha dificultad en pedir esfuerzos para construir el futuro. La progresión de los discursos milenaristas, como los discursos salafistas en el islam y pentecostales en el protestantismo, se explica en buena parte por dicho contexto sociocultural. Estos discursos reconstruyen de manera mítica e idílica el pasado fundador de su religión. Pero este universo apocalíptico no se limita a lo religioso: muchos jóvenes están familiarizados con él mediante los videojuegos y las películas del cine contemporáneo. El “humo que mata”: podemos verlo en la propaganda de Daech, como en la serie televisada *Lost*.

Debemos cuidar de no desarrollar, por nuestra parte, un discurso nostálgico, una invocación del conjuro de la Ilustración que nos cegaría a su complejidad, o al contrario, una suerte de negación del acervo de la historia de Occidente. No es en vano que utilicé la expresión de “crisis del éxito”. Me encuentro por mi parte, y no sorprenderá a las y los que nos conocen, en una perspectiva muy análoga a la que desarrolló Roberto Blancarte y que consiste en pensar a la vez en la “crítica (la autocrítica) y el elogio” de Occidente, dando a esta noción un sentido axiológico e institucional, despojado de cualquier carácter geográfico, ya que diferentes civilizaciones incorporaron y se apropiaron algunos valores e instituciones históricamente nacidas en occidente y los adaptaron a su propia cultura.

En este punto —me parece— podemos definir nuevos proyectos para la laicidad. Evocaré rápidamente algunos.

¹⁵ Foessel, Michaël, “Apocalypse et Consolation”, *Esprit*, París, núm. 6, 2014, pp. 64-74.

- La tecnociencia, a la luz de lo que acabo de indicar, ya no puede constituir el fundamento de una adhesión a la laicidad, sino devenir en un elemento de cuestionamiento: ¿caso no existen nuevos clérigos que intentan imponer su visión propia como si sólo existiera una sola posibilidad de concretización del conocimiento científico? Por mucho tiempo, el combate laico trató esencialmente del acceso al saber. A escala mundial, este combate es vigente más que nunca. Sin embargo, se desdobra, pues no podemos más, hoy en día, evitar la pregunta: ¿qué hacemos de lo que sabemos?, ¿en qué deviene el conocimiento científico en el espacio social?
- De manera conjunta al desarrollo del conocimiento, la constitución, la afirmación de los Estados-nación ha sido un factor esencial del proceso de laicización. En el siglo XX, Latinoamérica ha sido claro ejemplo de ello. Un dispositivo jurídico laico en mayor o menor medida se vinculó con este marco estatal nacional. Desde la segunda parte del siglo XX, un orden jurídico supranacional intenta, sin embargo, constituirse. ¿Cómo repensar la laicidad en esta situación? ¿Cómo lograr una laicidad más o menos desterritorializada?
- El poder de los medios de comunicación masiva a nivel mundial constituye un elemento importante de la globalización. Ello induce una extensión del espacio y un aplanamiento del tiempo. Como lo indica el historiador François Hartog, el vuelco de la representación del progreso genera un “vuelco del régimen moderno de historicidad”.¹⁶ Ya no se vive en el tiempo y el ritmo de su cultura, sino en un universo mundializado que privilegia la instantaneidad sobre la temporalidad. Los acontecimientos relativos a las caricaturas son vinculados con esta nueva situación y la matanza de *Charlie-Hebdo* muestra que cada país forma ahora un espacio globalizado. Aquí también se ve afectada en primer plano la laicidad.
- Los vínculos que históricamente existieron entre los procesos distintos de la secularización y de laicización se ven también afectados. La laicidad es, cada vez más, la regulación político-social de individuos y de grupos, los cuales tienen religiones y convicciones distintas, pero también relaciones diferentes con la secularización. Menos que una pérdida de la religión, se ha producido una individualización acentuada de lo religioso. Se puede hablar de pluralismo extensivo. ¿Cuáles límites no discriminatorios podemos poner a la

¹⁶ Hartog, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003.

libertad de conciencia, al pluralismo cultural? Propongo distinguir lo irreversible (mutilación genital femenina, matrimonios forzados, etcétera) y lo reversible (uso de vestimenta, etcétera). Lo primero induce a una laicidad firme, para no aceptar destinos sociales, el segundo puede ir de la mano con una laicidad liberal.

Para terminar, dos comentarios. Primero, no debemos olvidar las luchas sociales. Jean Jaurès insistió sobre el vínculo entre laicidad y justicia socioeconómica. Debemos lograr articular lo sociocultural y lo socioeconómico. La crisis de la laicidad kemalista turca vino en parte por el desarrollo de las redes de solidaridad alrededor de las mezquitas, mientras que la burguesía, que vivía en los barrios acomodados del Bósforo, no vinculó la laicidad con los problemas sociales. Entre diferentes factores de expansión del pentecostalismo, en Latinoamérica y en otras partes, está la esperanza de ascenso social vinculada con la conversión, con la función de pastor y con la creación de subsociedades, incluso de contrasociedades, es decir, lo que la filósofa Cécile Laborde llama “clases de vulnerabilidad”.

Mis palabras finales quieren ser optimistas. Se ha abordado en varias contribuciones la cuestión de los derechos de las mujeres y de las minorías sexuales, al insistir, con razón, en las vulneraciones que conocen. Pero una comunicación ha mostrado que en Francia, por ejemplo, la laicidad se preocupó muy recientemente de la igualdad de género (ciertamente, Uruguay ha sido más favorable a las mujeres); incluso, la manera de cómo aborda esta igualdad sigue impregnada, de manera dominante, por el tema de la “mujer sumisa” (al clericalismo) que ha marcado su historia. Por otra parte, hasta finales del siglo XX, la idea de que el matrimonio pudiese vincular a dos personas del mismo sexo no era ni siquiera pensable. A pesar de las vulneraciones a los derechos, el hecho de que estas cuestiones sean públicamente planteadas, probablemente de manera irreversible, constituye la pista de un progreso. En nuestro tiempo de crisis de representación del progreso, no es inútil recordarlo.

V. BIBLIOGRAFÍA

- BAUBÉROT, Jean, *Historia de la laicidad francesa*, Estado de México, El Colegio Mexiquense, 2005.
- , “Laïcité and Freedom of Conscience in Pluricultural France”, en BERLINERBAU, J. (ed.), *Secularism on the Edge*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2014.

- , *Les sept laïcités françaises*, París, Éditions Maison des Sciences de l'Homme, 2015.
- y MILOT, Micheline, *Laïcités sans frontières*, París, Seuil, 2011.
- BERGER, Peter, *La religion dans la conscience moderne*, París, Le Centurion, 1971.
- , *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Nueva York, Doubleday, 1967.
- BERLINERBLAU, Jacques, *How to be Secular*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2012.
- CADY, Liell E. y SHAKMAN-HURD, Elizabeth (eds.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, Nueva York, Palgrave-Macmillan, 2010.
- CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- FOESSEL, Michaël, "Apocalypse et consolation", *Esprit*, París, núm. 6, 2014.
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde*, París, Gallimard, 1985.
- GILL, Antony, *The Political Origins of Religious Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003.
- MARTIN, David, "Towards eliminating the concept of secularization", en GOULD, J. (ed.), *Penguin Survey of the Social Sciences*, Baltimore, Penguin, 1965.
- , *A General Theory of Secularization*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.
- MARTIN, Xavier, *Naissance du sous-homme au cœur des Lumières. Les races, les femmes, le peuple*, París, Éditions Dominique Martin Morin, 2014.
- MILOT, Micheline, *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002.
- WILSON, Bryan, *Religion in a Secular Society*, Londres, Watts & Co., 1966.
- ZOLLER, Elisabeth, *La conception américaine de la laïcité*, París, Dalloz, 2005.