

Laicismos europeos y nuevos debates sobre la laicidad

RAFAEL DÍAZ-SALAZAR

Universidad Complutense, Madrid

En los debates sobre la construcción europea el tema de la laicidad ha vuelto a cobrar fuerza. Ello se debe a varias razones. En primer lugar, la conmemoración de la ley francesa de 1905 sobre la separación Iglesia-Estado ha activado una evaluación del modelo tradicional de laicismo. En segundo lugar, la presencia masiva de inmigrantes que mantienen la religión como una identidad colectiva que no desean privatizar obliga a repensar la relación entre ciudadanía republicana e identidades comunitarias. En tercer lugar, asistimos a una repolitización de las religiones vinculada a diversos proyectos de presencia pública de las mismas, que van desde la interacción entre altermundismos y teologías de la liberación a la presión sobre los Estados ejercida por fundamentalismos islámicos y cristianos (Díaz-Salazar: 2007; Habermas: 2006). Cada país europeo está experimentando los debates sobre la laicidad de forma diversa debido a las diferentes trayectorias políticas y culturales que hay en el continente.

1. Los laicismos europeos y las propuestas de una «nueva laicidad»

Existen diversos tipos de laicismo en Europa y en modo alguno el laicismo dominante en el continente es el laicismo francés. Más bien, éste constituye una «excepcionalidad europea» (Debray: 1990). No obstante, como veremos, hay algunos rasgos comunes en la laicidad de casi todos los países de Europa.

Los laicismos europeos tienen raíces religiosas que se remontan a la defensa de la autonomía de la política realizada por Ockam y Marsilio de Padua. Lutero y la Reforma protestante pusieron las bases del laicismo moderno con su afirmación del libre examen y la soberanía de la conciencia individual frente al poder eclesiástico. Gramsci pensaba que sin Lutero no hubiera sido posible el surgimiento de Hegel y sin éste el pensamiento de Marx no hubiera encontrado la base filosófica para su desarrollo posterior. El laicismo americano es el que con mayor naturalidad desplegó y llevó al culmen la base religiosa de la laicidad (Tocqueville: 1835-1840). En cambio, el laicismo moderno en Europa es «una invención francesa» (Baubérot) que se instaura a través de la Revolución de 1789 y en sus diversas etapas de desarrollo fue adquiriendo connotaciones anticlericales y antirreligiosas hasta culminar en la ley del año 1905.

La laicidad francesa y las laicidades europeas

El modelo francés originario de laicismo posee las siguientes características: *a)* la separación total del Estado y de la Iglesia; *b)* la privatización de la religión; *c)* la escuela pública laica con exclusión de la enseñanza de la religión; *d)* la moral laica como fundamento del vínculo social, pues la religión deja de ser el núcleo de la moral; *e)* la constitucionalización laica de la República. El núcleo sagrado de este orden social republicano lo constituyen la escuela pública y la moral laica.

Esta configuración jurídico-política y cultural marcó la existencia de «dos Francias»: la laica y la católica, pues los protestantes siempre han sido impulsores y partidarios del laicismo. Poco a poco, la Iglesia católica fue aceptando el laicismo como el marco de actuación y los diputados católicos votaron la Constitución posterior a la segunda guerra mundial, en la que se definió a Francia como una «República laica».

Una determinada difusión del modelo tradicional del laicismo francés ha contribuido a crear en el imaginario colectivo de muchos países una identificación entre laicismo y separación absoluta del Estado y la Iglesia y una vinculación entre laicismo, privatización forzada de la religión y exclusión de la enseñanza de ésta en la escuela pública. No obstante, ni en Francia existe este modelo en estado puro. Nunca se reestableció el calendario republicano para oponerse a la simbología cristiana. El Concordato de 1801 sigue vigente en las regiones de Alsace y Moselle y el presidente de la República interviene oficialmente en el nombramiento de obispos católicos en tres departamentos franceses (Bas-Rhin, Aut-Rhin y Moselle) en los que todavía rige ese Concordato. Los franceses también contribuyen económicamente al mantenimiento de las iglesias; indirectamente a través de generosas deducciones fiscales y directamente a través de la financiación del culto y de los sacerdotes en las zonas de aplicación del Concordato de 1801. Cierta religión civil a la francesa subsiste, pues en algunas celebraciones públicas las ceremonias religiosas sirven también de ceremonia civil.

En diversos países europeos existen organizaciones que pretenden instaurar miméticamente el modelo laicista francés desde el Estado, pero como veremos a continuación existen diferencias importantes entre la laicidad francesa y las laicidades existentes en el resto de Europa.

Baubérot, el historiador y sociólogo europeo más relevante sobre esta temática, ha destacado las diferencias entre el laicismo francés y el resto de los laicismos del continente. Según él, en algunos países europeos «es difícil de explicar y de comprender “la laicidad a la francesa”» (Baubérot: 1994a, 286). El modelo francés es una vía específica de laicización, fruto de circunstancias políticas históricas que ha terminado siendo muy útil para el mantenimiento de la paz civil.

Este autor destaca la existencia en Europa de diversas formas de relación entre religión, cultura e identidad nacional que son las que dan origen a diferentes modelos de laicidad: «no existe en ninguna parte una laicidad absoluta. En cada país, la laicidad es relativa, ligada a otros elementos de la vida social y a ciertas tradiciones históricas [...] existen “laicidades parciales” [...] la cultura religiosa dominante en cada país juega un papel esencial [...] existe una laicidad de geometría variable, y ésta es

una de las razones por las que es imposible hacer coincidir la “laicidad francesa” y la “laicidad”» (Baubérot: 2004, 9,11 y 12).

Es totalmente determinante el rol histórico de la religión en cada país a la hora de adoptar una u otra laicidad. Hay Estados que han tenido que liberar a la nación de la religión para crearse y desarrollarse como Estados modernos. En otros países la religión ha constituido la identidad nacional y desde ella se ha construido el Estado, el cual ha tenido una configuración tradicional o moderna dependiendo del modelo liberal o integrista de catolicismo o protestantismo. Las diversas historias marcan la distintividad de cada laicidad nacional: «Existen diferencias netas entre la situación dominante en Francia y la de la mayor parte de los países europeos. Estas diferencias son perceptibles, en primer lugar, en el estatuto institucional de la religión: en bastantes países, una religión permanece más o menos como religión oficial e incluso en los que existe una separación de las Iglesias y el Estado, esta separación se comprende de una forma distinta a la de Francia. Esta separación no excluye cierta delegación de responsabilidades que son atribuidas a una o varias iglesias, sin que esto genere movimientos de oposición importantes» (Baubérot: 1994a, 278).

La laicidad en los diversos países europeos se ha construido a través de etapas graduales, incluso en el caso de Francia. Fundamentalmente, se han utilizado dos medios bastante diferenciados, según la historia religiosa y política de los países: *a)* políticas activas de laicización que han forzado la separación Estado-Iglesia y acelerado la desreligiosización nacional (Francia es el modelo principal y más extremo); *b)* procesos naturales de secularización sin la instauración de políticas de laicización (Dinamarca es un buen ejemplo).

En algunos países europeos permanece una especie de religión nacional como parte importante de la identidad cultural dentro de una sociedad secularizada con baja práctica religiosa, lo cual nos muestra que existen países secularizados y poco laicizados. También se dan casos de países laicizados desde el Estado, pero dentro de los cuales la influencia de la religión y de las confesiones religiosas es importante. El más destacado sociólogo de la laicidad afirma que «la religión puede mantener una influencia bastante fuerte y contener la secularización al tiempo que los aparatos del Estado impulsan la laicización» (Baubérot: 1994b, 15-16).

Creo que esta distinción entre «laicización» y «secularización» dentro de las políticas religiosas de los Estados es sumamente importante. Baubérot analiza los casos de Turquía, Italia y la Bretaña francesa y concluye su estudio afirmando que «la distinción entre secularización y laicización permite comprender que la relación entre el estatuto institucional de la religión (en un Estado laicista) y la relación cultural con los valores es mucho más compleja de lo que creen los partidarios de la laicización» (Baubérot: 1994b, 17). Todo depende de la fortaleza de la religión en aquellos países donde se instauran políticas de laicización forzada que no tienen en cuenta el arraigo y la influencia socio-cultural del mundo religioso. La laicización desde el poder se desarrolla con mayor facilidad en los países donde la religiosidad es débil.

Es especialmente interesante constatar que a la laicidad se puede llegar también siguiendo el ritmo de la secularización sin generar conflictos a través de una laiciza-

ción forzada que desconoce la relevancia de la religión y sus instituciones dentro del país y sobredimensiona la cultura y el peso social de las organizaciones laicistas. Insisto en que la historia de los países europeos y la fortaleza o debilidad de sus mundos religiosos es clave y, por ello, no hay un único modelo de laicismo europeo. Por estos motivos, la laicidad francesa no refleja la pluralidad de laicidades existente en el continente.

En todos los países europeos la secularización es importante, pero no en todos ellos hay demandas de laicización del Estado y de la sociedad, aunque pueden existir movimientos laicistas. Ante el binomio «secularización-laicización» existen en Europa tres tipos de gobiernos: a) los que impulsan la laicización para responder a una demanda mayoritaria de la sociedad; b) los que no promueven la laicización por no ser una reivindicación ciudadana importante y estar limitada a grupos laicistas poco representativos del sentir ciudadano general; c) los que deciden impulsarla por una decisión ideológico-política, independientemente de la prioridad que le conceda la población a la laicización y del nivel de arraigo de los movimientos laicistas en la población. En este último caso, estos pequeños movimientos laicistas son «agrandados» artificialmente desde el gobierno al convertir sus demandas en una parte de la agenda política gubernamental.

La religiosidad en los países europeos tiene semejanzas y diferencias. La pluralidad de culturas religiosas y niveles de secularización se corresponde con la diversidad de laicismos. Existen formas muy plurales de organizar la relación entre el Estado y las confesiones religiosas y la interacción entre política, cultura, moral y religión: «De la religión de Estado griega al biconfesionalismo alemán y a la laicidad como corriente reconocida al mismo nivel que las confesiones (Bélgica, Holanda) nos encontramos con diferentes modelos. Sería muy esquemático oponer una especie de “norma europea” favorable de forma unívoca a la oficialización de la religión y una laicidad francesa que la ignoraría de manera sistemática [...] existen “laicidades” y formas diferentes, más o menos avanzadas, de laicización» (Baubérot: 1994a, 280).

Efectivamente, en Alemania la relevancia institucional de las Iglesias y de la cultura religiosa es muy fuerte, hasta el punto de que existen Facultades de Teología que son del Estado. En los países nórdicos sucede lo mismo y, aunque la secularización es intensa, la laicización es débil. En Irlanda el catolicismo es una especie de religión nacional. En Italia, existe mayor laicidad que en Irlanda, pero el catolicismo es un patrimonio nacional. Holanda y, especialmente, Bélgica tienen un modelo de laicidad paritaria con las instituciones religiosas. Un caso especialmente interesante es el de la laicidad en el Reino Unido, que hace de puente entre la europea y el primer laicismo religioso americano. La laicidad anglosajona tiene componentes de comunitarismo multiconfesional y los análisis comparados con la laicidad francesa destacan la dimensión de la laicidad británica como garantía del pluralismo religioso frente a la hegemonía de una religión. Hay que tener en cuenta que en el Reino Unido el socialismo religioso, proveniente del metodismo, fue fundamental en la creación y el desarrollo del Partido Laborista y del movimiento obrero británico.

La diversidad de laicidades en Europa influye en los distintos modelos de relaciones Iglesia-Estado. En bastantes países, «una real separación de lo religioso y lo político no es incompatible con el reconocimiento del rol de las religiones en el espacio público» (Willaime: 2004a, 55). El modelo francés de absoluta separación Iglesia-Estado no es el dominante. A mediados de los noventa, *Le Monde* publicó un informe en el que se afirmaba que la separación total entre Estado e Iglesia sólo existía en cinco países del mundo y estaba replanteándose en cuatro de ellos; sólo Francia mantenía el modelo laicista tradicional (en Baubérot: 1994b, 11). Los modelos de financiación económica de las instituciones religiosas también son muy diversos. El panorama de la enseñanza confesional y no confesional de la religión en las escuelas públicas de los países europeos nos muestra diversas modalidades muy alejadas del modelo francés (Esteban Garcés y Fernández: 2004; Margenat: 1996). En los últimos años diversos informes europeos han recomendado reforzar la relación entre religión y educación para favorecer la cultura de la tolerancia y el diálogo intercultural a partir de una enseñanza de la religión basada en el diálogo interreligioso (Wimberley: 2003).

Los diversos laicismos y las distintas laicidades no invalidan un denominador común de la «laicidad europea». Las características comunes de esta laicidad son: a) la neutralidad del Estado, entendida como inexistencia de una religión estatal, respeto al pluralismo religioso, moral e ideológico y afirmación de la autonomía de la política; b) el reconocimiento de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa frente a todo poder político, ideológico o religioso que quiera anularlas; c) la no discriminación y la igualdad jurídica para las opciones religiosas y no religiosas tanto en sus expresiones individuales como institucionales; d) la existencia de un espacio público que garantiza el pluralismo, la libre discusión, la tolerancia y la autonomía moral frente a los intentos de imposición de una hegemonía ideológica, ética o religiosa; e) el reconocimiento de la dimensión pública de la religión en el ámbito de la sociedad civil; f) diversas formas de cooperación del Estado con las confesiones religiosas, manteniendo la separación institucional.

Esta laicidad compartida se organiza y se articula política y jurídicamente de diversas maneras, según los niveles de laicización de cada Estado. Por lo que respecta a las relaciones Iglesia-Estado existen tres sistemas jurídicos de organización de la laicidad: Concordatos o Acuerdos con Iglesias y confesiones religiosas, Estatutos específicos de regulación de las relaciones entre el Estado y las organizaciones religiosas, inserción de éstas en el derecho común que rige las relaciones entre el Estado y las asociaciones de la sociedad civil. Todo depende de tres factores: el peso histórico de una religión y una o varias iglesias en la historia de la nación, el arraigo de la religión y las iglesias en la vida nacional, y la orientación ideológica de las fuerzas políticas que pueden acceder al gobierno.

En casi todos los países europeos existe una «laicidad de reconocimiento» de las religiones y de las Iglesias como factores positivos para la vida de los países y de la unidad europea (Willaime: 2004a, 62). La Constitución Europea recomienda mantener «un diálogo abierto, transparente y regular» con las confesiones religiosas. En el

debate sobre la mención a las raíces cristianas de Europa hubo diversidad de posiciones y al final se impuso la tesis francesa, defendida por un laicista conservador y de derecha como Chirac. Delors y diversos ministros socialistas franceses se opusieron a este planteamiento, pues eran favorables al reconocimiento explícito de estas raíces cristianas junto a otras raíces no religiosas. Al final la Constitución habla de raíces espirituales en sentido religioso.

La Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa es un organismo que en el último decenio ha abordado las relaciones entre laicidad, democracia y religión. En este sentido, ha formulado diversas recomendaciones al Comité de Ministros del Consejo de Europa y ha elaborado informes de apoyo a las mismas. Los temas abordados han sido la tolerancia religiosa, el Estado y la laicidad, la religión y la democracia, la educación y la religión, la contribución de diversas religiones a la cultura europea. El socialista español Lluís de Puig ha desarrollado un papel relevante en estas tareas. Hay que tener en cuenta que esa Asamblea reúne nada menos que a representantes de 46 estructuras parlamentarias del continente europeo. La Asamblea Parlamentaria ha intervenido en este ámbito porque «constata la importancia del hecho religioso en la sociedad europea». A la luz de sus recomendaciones e informes podemos profundizar en la concepción de la laicidad dominante en Europa. En primer lugar, la Asamblea establece la separación estricta entre el poder político y la religión. Defiende el Estado laico, pues éste no debe estar ligado a ninguna religión. El Estado debe asegurar la libertad religiosa, pero ésta también tiene límites, dado que ha de adecuarse a los derechos humanos y no contradecirlos. Es más, la libertad de expresión nunca puede ser recortada desde instancias religiosas. En caso de conflicto entre declaraciones morales provenientes de instituciones religiosas y demandas de derechos cívicos, éstos deben prevalecer. Los informes de la Asamblea ponen como ejemplo la decisión del gobierno del Reino Unido que permitió la adopción de niños por parejas de homosexuales y no asumió las tesis de la Iglesia católica que se oponían a esta demanda invocando razones morales. Las libertades civiles no pueden coartarse desde cosmovisiones propias de una comunidad religiosa.

La Asamblea Parlamentaria declara que Estado y religión no son incompatibles, como lo demuestra el hecho de las diversas formas que existen en los países europeos de establecer relaciones institucionales con las confesiones religiosas y financiar con fondos públicos sus actividades. Recomendamos difundir ejemplos de buenas prácticas en materia de diálogo y cooperación con responsables de comunidades religiosas. Expresamente afirma que «los gobiernos deben tener en cuenta la posición de las comunidades religiosas y concederles un apoyo proporcional a su implantación». Manifiesta expresamente la compatibilidad de democracia y religión y reconoce que «las religiones han contribuido al nacimiento de una moral humanista» que es la base del orden democrático. Los valores religiosos enriquecen la vida democrática. Por este motivo, declara que es conveniente «favorecer la expresión cultural y social de las religiones» y reconoce el derecho de las confesiones religiosas a acceder a los medios de comunicación de propiedad pública. Esta Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa propugna un reconocimiento de la dimensión pública de las «re-

ligiones organizadas»: «Considerar a las Iglesias como actores de la sociedad civil e invitarlas a jugar un rol activo a favor de la paz, la cooperación, la tolerancia, la solidaridad y el diálogo». Pide a las comunidades religiosas que difundan los derechos humanos y establezcan una conexión de sus convicciones con los avances sociales, culturales y científicos para favorecer la cultura democrática y las libertades públicas.

La Asamblea da mucha importancia al diálogo intercultural y, desde esta perspectiva, ha recomendado al Comité de Ministros del Consejo de Europa que promueva el estudio de las religiones en los centros escolares y ha propuesto la creación de un Instituto Europeo de formación de enseñantes para el estudio comparado de las religiones. También ha recomendado la celebración de unos encuentros anuales sobre «la dimensión religiosa del diálogo intercultural». Esta Asamblea manifiesta a través de sus documentos que es necesario promover una relación estrecha entre las religiones organizadas y el Consejo de Europa (Assemblée Parlementaire: 1999, 2005, 2007; Puig [rap.]: 1998, 2007).

2. Los debates sobre la «nueva laicidad» en Francia

El laicismo no es un dogma o, al menos, no pretende serlo. Por lo tanto, se reconfigura teniendo en cuenta los cambios culturales, sociales y religiosos que existen en una sociedad y analizando críticamente sus progresos e insuficiencias. En la cuna del laicismo europeo, desde la década de los ochenta y con especial fuerza en el primer lustro del siglo XXI, está teniendo lugar un interesante debate sobre la necesidad de construir una «nueva laicidad» (Baubérot: 1990, 2005; Baubérot y Wiewiorka: 2005; Démocratie y Spiritualité: 2003; Donegani: 2003; Gauchet: 2003, 2005; Morineau: 1990, 2000; Morineau y Tournemire: 1998; Hervieu-Léger: 1999; Portier y Baudouin: 2001; Poulat: 2003, 2007; Stasi (ed.): 2003; Touraine y Renaut: 2005).

Ningún laicista francés pretende cambiar radicalmente el modelo imperante de laicidad. Desean mantener lo que ha contribuido a la paz civil y ha garantizado el pluralismo y la autonomía del Estado y los ciudadanos. Pero, desde un análisis de los cambios socio-culturales y de «la crisis y las insuficiencias de la laicidad republicana», se afrontan los nuevos retos y desafíos que ha de asumir ésta. Se rechaza una laicidad esencialista e intemporal. Morineau, el más destacado dirigente e intelectual de *La Ligue de l'Enseignement*, utiliza el término italiano «aggiornamento» (puesta al día) de la laicidad y afirma que ésta no se debe «transformar en doctrina o congelar en dogma» (Morineau: 1990, 242). Otros defienden «la laïcité redéfinie», pues consideran que «el pasado no es de ningún modo la norma del presente [...] La laicidad se debe aplicar a ella misma el principio de apertura. Después de su nacimiento, ahora es plural. Hoy las reglas de juego de una “laïcité délibératrice” se han de reformular» (Baubérot: 1990, 26 y 224).

Entre los animadores del debate sobre la nueva laicidad se encuentran los principales dirigentes de las organizaciones laicistas (especialmente, Morineau), histo-

riadores y sociólogos (Baubérot, Hervieu-Léger, Poulat, Touraine), intelectuales creadores de opinión pública (Debray, Gauchet, Ricoeur), políticos socialistas (Chevenement, Delors).

La mayoría de los intelectuales franceses de la «nueva laicidad» dan una gran importancia al estudio del hecho religioso y en los últimos tiempos algunos han producido obras muy importantes sobre este tema (Debray: 2002, 2003, 2005; Debray & Geffré: 2006; Gauchet: 2003, 2005; Gauchet y Ferry: 2007). Regis Debray ha afirmado que es necesario superar «una percepción “tronquée” (incompleta) de la religión» y «pasar de una “laicidad de ignorancia” a una “laicidad de entendimiento y de conocimiento” del hecho religioso y de las religiones (en Baubérot: 2004, 14). Los estudios de historia y sociología de las religiones están muy extendidos en las Universidades y en los Centros de Investigación públicos. No en vano, Durkheim, el padre de la sociología francesa, fue un destacado intelectual del laicismo y es uno de los clásicos en Sociología de la Religión. Dentro del movimiento laicista, hay que destacar los trabajos de «los círculos Condorcet», vinculados a la *Ligue de l'Enseignement*. Morineau anima la comisión «Fenómenos religiosos y laicidad». El interés de estos laicistas por el estudio de la religión se manifiesta en dos publicaciones muy interesantes editadas por ellos: *Phénomènes religieux aujourd'hui et laïcité* y *Phénomènes religieux et laïcité en Europe*.

Contra el orden burgués del laicismo liberal y sus clérigos

Analicemos, en primer lugar, los planteamientos sobre las insuficiencias o límites de la laicidad imperante después de más de un siglo de desarrollo. De entrada, se plantea la necesidad de agitar el nuevo conformismo laicista y se critica la lentitud en la instauración de cambios sociales y económicos para una mayor transformación de la sociedad. Morineau llama la atención sobre la existencia de un clericalismo civil laicista y la extensión de «nuevos clérigos» laicistas que, después de haber expulsado a la religión y a las iglesias de la esfera pública, se han constituido en una casta de expertos que establecen nuevos dogmas socio-económicos, crean una nueva censura e imponen límites a los cambios necesarios en las relaciones socio-económicas de poder y dominación. El cuerpo de los «nuevos clérigos» laicistas está formado por políticos de la izquierda y la derecha, miembros de la élite de la administración pública, asesores intelectuales de grandes alianzas entre poderes financieros, empresariales y mediáticos, periodistas e intelectuales creadores de opinión. Morineau afirma que al laicismo francés le ha faltado y le falta energía, estrategia y capacidad jurídica para una política de laicización del nuevo «clericalismo» laicista que impide la soberanía popular en el ámbito económico. Algunos críticos declaran que el laicismo ha terminado utilizando el viejo combate contra la religión y las iglesias como un medio de legitimación de los intereses económicos de la burguesía liberal culturalmente progresista (Morineau: 1990).

*¿Qué moral vivida ha producido el laicismo del Estado y de la escuela pública?
La búsqueda de nuevas formas de socialización moral*

La moral laica, una de las señas emblemáticas de la laicidad francesa histórica, está en crisis. Se creía que existía una ética laica con principios claros y perennes que era un sustituto de los antiguos códigos morales de las religiones. Según la terminología durkheimiana, la escuela pública —«lo sagrado de la República» (Debray)— sería el equivalente laico de las iglesias en la socialización moral y le bastaría con difundir la moral laica republicana para crear ciudadanos morales. Pues bien, la moral laica codificada no ha conseguido por su mera difusión escolar este objetivo. Hoy los laicistas franceses se interrogan sobre sus contenidos y, sobre todo, por los medios de introyección de la misma en el interior de las personas y de la sociedad.

El laicismo francés creó un modelo de Estado que iba mucho más allá de un «Estado neutral». Se trataba de un «Estado ético» encargado de impulsar la moral colectiva. Ahora los franceses se encuentran con un Estado burocratizado y un poder creciente de las empresas, de los bancos y de los medios de comunicación. Este nuevo poder ni es regulado debidamente por el Estado, ni está dispuesto a autorregularse desde una ética republicana. Además se extiende un individualismo ciudadano totalmente ajeno a imperativos éticos. El Estado laico no crea sin más la moral y puede ser hasta funcional para la inmoralidad, especialmente en el ámbito económico. Se necesita «un nuevo militantismo moral» para combatir el individualismo de los ciudadanos, difundir una moral contra el imperio del dinero y el crecimiento de las desigualdades. Por eso, se plantea reformular la cuestión de las relaciones entre Estado, sociedad civil y ética colectiva (Baubérot: 1990, 1994a).

La crisis de la moral laica está asociada a la crisis de la escuela laica y sus insuficiencias educativas. La expulsión de la religión de la escuela pública no basta para convertir a ésta en un centro educativo con capacidad para socializar a los estudiantes en las virtudes cívicas. Morineau afirma que la «ecole-instruction» se ha impuesto frente a la «ecole-éducation» y los sindicatos de enseñantes laicistas han sido incapaces de detener este proceso.

La superación del laicismo cientificista

La confianza ciega en la ciencia como principio de orientación del laicismo también está siendo replanteada. El cientificismo era la base que aseguraba el triunfo de la moral y de la escuela laica. Hoy se percibe que ambas necesitan ser algo más que científicas. Morineau afirma que la relación del laicismo con la ciencia tiene que ser distinta a la mantenida durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX. Además no se debe identificar laicismo con cientificismo. La ciencia no puede dar el contenido de la moral, no se debe defender una «moral científica». Lo que hoy urge es una ética de la ciencia y abordar los nuevos problemas morales que plantean los avances científicos. Por otro lado, hay que impulsar la educación científica con el fin de fortalecer la

capacidad de intervención de los ciudadanos en los debates sobre ciencia y sociedad y no dejarlos exclusivamente en manos de expertos (Morineau: 1990, 249).

La defensa de una «laicidad abierta» a la religión

Todos estos planteamientos son los que han determinado la necesidad de «renegociar y redefinir el modelo francés de laicidad» (Donegani: 2003; Portier y Baudouin: 2001) a través de un nuevo «pacto laico» (Baubérot: 1990; Morineau: 1990). Desde esta perspectiva se ha impuesto el término «laïcité ouverte» frente a la «laïcité de fermeture et d'ignorance».

La nueva cultura de la «laïcité ouverte» incorpora una visión de la religión radicalmente distinta a la del laicismo tradicional. En el Congreso de la *Ligue de l'Enseignement*, una de las grandes organizaciones laicistas, celebrado en Toulouse en 1989, su secretario general afirmó lo siguiente sobre esta cuestión: «Las religiones no están destinadas a extinguirse en un futuro previsible, la razón no da cuenta de todo, la espiritualidad puede dar un sentido a la vida de muchas personas. Una laicidad fundada —como en el siglo XIX— sobre el rechazo de lo religioso y una interpretación negativa del mismo no tiene ya sentido para nosotros. Aceptamos las religiones como hechos estables y permanentes de la cultura en Francia [...] Manifestamos nuestra voluntad de dialogar y negociar con las Iglesias las soluciones a los problemas que condicionan la vida presente y el futuro de nuestra sociedad. El resultado final del pacto laico, sea cual sea su forma, será fruto de la reflexión común y de la negociación, no de la exclusión» (Morineau: 1990, 257; ver también Morineau: 2000).

La creación de un nuevo vínculo social intercultural, la política del reconocimiento de las identidades diversas y las migraciones

Esta nueva apertura a la religión y a las Iglesias está muy relacionada con un gran tema del laicismo clásico como es el del «vínculo social», un problema central en la obra de Durkheim. Esta cuestión remite a los valores que estructuran una sociedad y tejen una urdimbre moral colectiva. El surgimiento de las «religiones públicas» (Casanova: 2000) está asociado a la búsqueda del «nomos» y al rechazo del nihilismo amoral. Las religiones son muy potentes en la creación de lazos y estructuras comunitarias y cuando una sociedad o un Estado han decidido abandonar la construcción de un vínculo social colectivo, ellas ocupan este vacío.

Por un lado, el laicismo francés rechaza la opción del comunitarismo anglosajón, la creación de una sociedad multicultural basada en la yuxtaposición de asociaciones comunitarias. Pero, por otro lado, ve insuficiente, especialmente ante el incremento de colectivos emigrantes, la mera apelación a la moral laica, a la escuela laica y a la ideología de la «República laica» como factores de creación del vínculo social. Desde esta perspectiva, está a la búsqueda de nuevas fuentes del vínculo social y

percibe que las religiones y las comunidades religiosas tienen mucho que aportar al «nuevo laboratorio de la laicidad». Los diversos estudios sociológicos sobre la «religión civil» en diversos países están siendo examinados con mucha atención.

El tema de las identidades colectivas y sus expresiones culturales es hoy día central en la reflexión sobre la nueva laicidad. Desde esta perspectiva, se plantea la necesidad de una «política del reconocimiento» de las identidades religiosas y culturales (Gauchet: 2003a). Es conveniente reconocer la diversidad cultural de la sociedad y sus expresiones e incorporarla a la moral laica. La esfera pública ya no se identifica con la esfera del Estado, sus instituciones y servicios. En ella operan también comunidades, asociaciones y movimientos que son «privados públicos». Las religiones ni pueden, ni deben estructurar y organizar la vida política y el sistema legal, pero sí son, junto con diversas asociaciones, un componente fundamental de la esfera pública no estatal. A pesar de que el proceso de secularización en Francia ha reducido el número de personas religiosas, persiste un entramado de iglesias y confesiones muy importante; «una minoría cuyo dinamismo podría sorprendernos» (Gauchet: 2005, 295). Este intelectual de la «nueva laicidad» afirma que en la sociedad secularizada son muy necesarias las fuentes de sentido y éstas se encuentran fundamentalmente en el menospreciado ámbito de lo privado (la familia, las comunidades morales y las asociaciones religiosas). El laicismo francés tiene un déficit en lo referente a la creación de comunidades morales de inserción, algo difícil de crear e imposible de configurar si no se va más allá de la emisión del discurso sobre la moral laica y la escuela laica.

Las implicaciones religiosas de las migraciones son muy importantes en la construcción de la «nueva laicidad». La política de integración social de los inmigrantes necesita insertar su identidad religiosa y la estructura comunitaria en que se sustenta, lo cual obliga a redefinir la política religiosa del Estado laico. El tema «Islam et laïcité» es fundamental (ver, por ejemplo, la web www.islamlaicite.org). Se ve necesario trazar una política que impida la reproducción del islamismo fundamentalista y favorezca la modernización religiosa del islam y el surgimiento de un islam europeo compatible con las exigencias mínimas de la cultura laica que todo ciudadano de la República, independientemente de su origen, ha de asumir. En este sentido se está reflexionando sobre cómo aplicar la libertad religiosa al islam y qué tipo de contrato cultural habría que establecer entre los ciudadanos y comunidades que poseen diversas identidades colectivas. Desde esta perspectiva, son muy interesantes las reflexiones de la socióloga Hervieu-Léger sobre la «laïcité médiatrice» (Hervieu-Léger: 1999).

Los símbolos comunitarios en el espacio público

Los defensores de la «nueva laicidad» consideran que hay que inventar el arte de vivir juntos y unidos los diversos. Para ello las identidades colectivas tienen que reinscribirse en el ámbito público y no pueden ser privatizadas como propugnaba el viejo laicismo. Esto obliga a una nueva política de gestión de lo simbólico en la sociedad para pasar de la ocultación de las expresiones simbólicas a la plasmación de lo que

podríamos denominar «una sociedad arcoiris». La laicidad tiene que estar al servicio de la convivencia entre los diversos y evitar el refuerzo de los antagonismos entre comunidades e identidades. A la yuxtaposición de las dos Francias (la laica y la católica) no se le puede unir una tercera Francia (la de los inmigrantes). Para ello hay que reforzar el encuentro e intercambio de las diversas formas de vida comunitaria.

La religión no es un asunto privado

Todos estos planteamientos conducen a la superación de otro de los grandes fundamentos en los que descansaba el viejo laicismo: la total separación entre «lo público» y lo «privado». La encarnación máxima de «lo público» era lo estatal y lo paraestatal, siendo la escuela pública la mejor expresión de la identidad del laicismo.

El mayor exponente de «lo privado» era la religión y especialmente la concepción católica de la familia, aunque evidentemente ambas no agotaban «el mundo de lo privado». El viejo laicismo no captaba la enorme relevancia para el «mundo de lo público» de las identidades que se forjan en «el mundo de lo privado».

Los intelectuales de la «laïcité ouverte» captan el hecho de la vuelta de las religiones al espacio público del que habían sido expulsadas. Rechazan las pretensiones religiosas de convertirse en «verdad oficial» o «ley pública», pero son conscientes de que no todas las *formas de religión pública* persiguen esa finalidad, sino que bastantes de ellas lo único que desean es contribuir desde su identidad a la construcción de la nueva laicidad. Por ello, algunos laicistas franceses se oponen a la «relegación de las creencias en el secreto del fuero interno de donde no pueden salir». Consideran que las identidades y creencias religiosas «son un componente legítimo de la sociedad civil y son libres de manifestarse y ser un componente de la deliberación pública. Ellas se inscriben en el espacio público pluralista a título particular o privado, en cuanto que son distintas del principio de la autoridad pública [...] éste es el sentido de su *rehabilitación* como parte eminente de la sociedad civil privada. Así hay que comprender la redignificación de las convicciones religiosas desde el punto de vista de su rol en la deliberación pública» (Gauchet: 2003a, 54-55).

Desde mediados de la década de los ochenta, ciertos sectores del laicismo francés han planteado la necesidad de superar «la tentación que consiste en repetir indefinidamente la “buena doctrina”: la religión es un asunto únicamente privado» (Baubérot, 1990, 206). Actualmente en Francia se defiende el rol de la religión y de las confesiones en la vida pública. Se habla de «una participación no clerical del catolicismo en la esfera pública» y de «dar a las religiones y al catolicismo una plaza en el debate público» (Baubérot), poniendo los medios para evitar que impongan sus planteamientos a toda la sociedad. La privatización forzada de la religión y de las Iglesias se tuvo que realizar en épocas pasadas para evitar la invasión y el control de la vida pública por ellas. Sin embargo, ahora, una vez que la laicidad ha asegurado el marco del pluralismo, se defiende que la religión es un hecho público que fecunda y enriquece la cultura colectiva del país. En este sentido, es significativo que Morineau

afirme lo siguiente: «La fe no puede ser eliminada del campo cultural que contribuye a fertilizar [...] La religión fue y sigue siendo una dimensión del hecho social [...] La fe no es alineación, puede conjugarse con la ampliación de espacios de libertad [...] Los hechos no han demostrado que la modernidad haya de conjugarse con la irreligiosidad ilustrada» (Morineau: 2000, 279).

Estas afirmaciones de una de las personalidades más destacadas del laicismo francés se sitúan en las antípodas del viejo laicismo que encerraba a la religión en el ámbito privado.

La cooperación entre el Estado laico y las comunidades religiosas

En esta misma línea, se está planteando el tema del estatuto público de las Iglesias y confesiones religiosas. ¿Son instituciones de utilidad pública?, ¿prestan un servicio a la colectividad?; si lo hacen, ¿merecen ser consideradas como un bien público? Algunos intelectuales y políticos laicistas piensan que las Iglesias como «hilo de la memoria» del país son importantes para la transmisión de determinados componentes de la identidad colectiva, para plantear el debate sobre el sentido y los fines últimos de la vida personal y social más allá del corto plazo en el que se mueve la política, y para reactivar la búsqueda espiritual de los seres humanos. Incluso en medio de un intenso proceso de secularización, se considera que «es del interés de una sociedad salida de la religión que existan en su seno instituciones religiosas vivas» (Gauchet: 2005, 301). Las razones que se aducen son las siguientes: «Es de su interés al menos en los siguientes aspectos: en primer lugar, desde el punto de vista de su identidad histórica. Europa sale del cristianismo. Es capital que lo recuerde y conserve un sentido vivo de lo que esto quiere decir. En segundo lugar es de su interés desde el punto de vista del debate colectivo. La deliberación democrática está siempre obstaculizada por los intereses a corto plazo. Todo lo que pueda recordar que más allá de las realidades triviales, se trata también de los fines últimos, es bienvenido. Y, finalmente, en tercer lugar, se trata de la idea del hombre. La preocupación espiritual es incluso esencial a la idea más secular del hombre. A este respecto, el apoyo de la experiencia religiosa le es infinitamente precioso, desde el momento en el que las religiones no pretenden constituir la ley de la sociedad» (Gauchet: 2005, 301-302).

Todo este conjunto de planteamientos llevaron a un destacado grupo de laicistas religiosos y agnósticos a protestar por la decisión del gobierno francés de oponerse a la mención de las raíces cristianas de Europa y a pedir que el laicismo de neutralización y exclusión del hecho religioso fuera desterrado de una vez por todas de la vida francesa (ver este debate en Vidal Fernández: 2001). En esta línea, el socialista Jacques Delors, ex presidente de la Unión Europea, declaró en Lille en marzo de 2002 que la «nueva Europa no puede confinar la religión a la vida privada. No se pone en discusión la laicidad de la Unión Europea, pero esperamos que la Iglesia sea escuchada en el proceso de reforma de Europa. Las Iglesias deben seguir siendo una fuerza de proposición. Reitero mi pesar por la supresión de toda referencia a las raíces cris-

tianas de Europa» (en www.zenit.org/spanish, 7 de marzo de 2002). Durante su presidencia de la UE, Delors creó la célula «Dar un alma a Europa» para canalizar las aportaciones de las confesiones religiosas a la construcción europea. Algunos colaboradores de Delors, la mayoría de los cuales pertenecen al Partido Socialista francés, han creado la asociación *Democratie & Spiritualité* que se mueve en la línea de la «nueva laicidad» (www.democratie-spiritualite.org).

Ningún laicista francés pone en cuestión la separación Iglesia-Estado, pero sí se demanda ahora activar con intensidad una política de cooperación con las Iglesias y las confesiones religiosas. En este sentido, Hervieu-Léger reclama un «tournant co-opératif» entre las comunidades religiosas y el Estado laico para dar cuerpo institucional a la idea de «laïcité ouverte». En concreto, pide «pasar de un régimen de neutralidad relativamente pacificado a uno de cooperación en materia de producción de referencias éticas, de preservación de la memoria y de construcción del vínculo social» (Hervieu-Léger: 1999a, 258). Esta socióloga, que preside la prestigiosa *Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales*, afirma que en una sociedad donde los conflictos de todo tipo van en aumento es muy importante darle cuerpo institucional a una «laïcité médiatrice». El diálogo interreligioso es fundamental para el diálogo intercultural y las instituciones religiosas son imprescindibles en Francia para una política de prevención de conflictos, de resolución pacífica de conflictos y de integración social. Según ella, «el reconocimiento de la contribución democrática de las diferentes familias espirituales puede contribuir a un enriquecimiento de la laicidad y constituir un factor de mediación en los conflictos que son a la vez la expresión y el resultado de la crisis de la normatividad republicana» (Hervieu-Léger: 1999a, 264).

Todo este tema de una «política de reconocimiento» del rol público de la religión y las instituciones religiosas (Gauchet) tiene como finalidad activar el altruismo cívico y configurar la laicidad francesa como «laïcité délibératrice». Se afirma que el antagonismo entre moral laica y religión debe ser superado. El ex ministro socialista Chevenement, uno de los principales políticos franceses, considera que «las religiones han contribuido al progreso moral de la sociedad» y, según él, los ideales republicanos de «libertad, igualdad y fraternidad» son la traducción laica del mensaje central del cristianismo evangélico (Chevenement: 1997, pp. 1 y 6). Según Baubérrot, la religión cristiana en Francia ha sido muy importante «en la lucha social contra los “fléaux sociaux” y en la producción social de altruismo» (Baubérrot: 1990, 207). Hay que tener en cuenta que los «cristianos de izquierda» desde finales del siglo XIX han sido muy relevantes en la política francesa y precisamente Baubérrot fue uno de los primeros sociólogos que abordaron este tema.

La interacción entre la ética pública y las éticas privadas

La escisión total y radical entre «ética pública» y «ética privada», entendida como el mundo de las convicciones morales, religiosas e ideológicas íntimas, ya no es mantenida por los partidarios de la nueva laicidad. Evidentemente no reclaman que sean las

«éticas privadas» las que configuren y determinen la «ética pública», pues esto supondría el fin de la laicidad básica. Lo que se propugna es una relación de mutua fecundación entre ambas. La «ética pública», si quiere ser algo más que un marco de regulación de la convivencia, debe abrirse a las denominadas «éticas privadas» que, de hecho, tienen una dimensión pública pues influyen en los comportamientos públicos de las personas y en la acción colectiva de organizaciones y movimientos en la sociedad civil. Los defensores de la laicidad, en una línea neoweberiana, dan gran relevancia a las éticas de las grandes religiones que pueden ser consideradas como «privadas públicas». Especialmente, acogen con gran interés el proyecto del teólogo alemán Hans Kung sobre una ética mundial asociada a un diálogo interreligioso y a un inacabado proceso de modernización de las grandes religiones universales.

Una laicidad basada en la ética de la deliberación y del debate

Los problemas de la vida colectiva francesa y, en general, los creados por la globalización requieren la construcción de «una cultura de la deliberación» y de una «ética de la discusión y del debate» (Ricoeur). De ahí, el uso reiterativo del término «laïcité délibératrice». En nuestras sociedades aumentan los asuntos públicos que deben ser sometidos previamente a deliberaciones morales prepolíticas. Esta nueva cultura requiere superar la exclusión mutua y el antagonismo entre las culturas de las organizaciones laicistas y las culturas de las comunidades religiosas. Especialmente, las instituciones religiosas deben renunciar a imponer su verdad como punto previo que regule la deliberación y no pueden situar las convicciones por encima de las argumentaciones. En modo alguno, pueden reducir la libertad de conciencia, la autonomía moral y la autonomía política. Los defensores de la nueva laicidad rechazan rotundamente cualquier pretensión institucional de posesión de la «verdad objetiva» y critican con fuerza que ciertos sectores de la jerarquía católica reformulen y recorren el sentido de la laicidad para volver a imponer su hegemonía: «la “laïcité ouverte” se distingue estructuralmente de la laicidad redefinida por la Iglesia católica jerárquica que busca obtener un nuevo rol de autoridad moral» (Baubérot: 1990, 146). En una sociedad laica nadie posee la verdad absoluta y mucho menos puede imponer su visión de la verdad.

La «laicidad de deliberación» basada en la «ética de la discusión» y del debate tiene que ser una fuerza de proposición que busque el máximo posible de consensos y sea capaz de articular voluntades colectivas. La *Ligue de l'Enseignement y Démocratie & Spiritualité*, entre otras asociaciones, adiestra en la práctica de la ética de la discusión basada en la deliberación moral colectiva. Todos los actores, movimientos e instituciones que intervienen en la deliberación, sean religiosos o no, tienen derecho a expresarse y ser escuchados y es lógico que aspiren a que algunas de sus propuestas sean acogidas. Estas dos asociaciones laicistas trabajan en la formación cívica para construir una democracia deliberativa. Frente al nuevo clericalismo laico de los expertos, dirigentes de la *Ligue de l'Enseignement* defienden la república de los ciuda-

danos deliberantes: «La laicidad es una especie de “deontología”, “una ética del debate” al servicio de una democracia realmente deliberativa. El debate es un deber ciudadano y la laicidad garantiza que sea pluralista, abierto, respetuoso de todas las opiniones, pero también informado, documentado y nada de lo que concierne a la vida social debe ser excluido, ni ninguna contribución debe ser rechazada» (Morineau, 1990, 260-261).

La enseñanza de la religión en la escuela pública

La reconsideración del rol de la religión y las comunidades religiosas en la vida pública también ha influido en la nueva forma de abordar un tema tabú del laicismo clásico francés: la enseñanza de la religión en la escuela pública.

Diversos intelectuales y periodistas llevan detectando desde hace años un espectacular crecimiento del analfabetismo religioso entre los niños y jóvenes franceses y consideran que, desde un punto de vista laico, es un déficit cultural grave que Francia debe superar. Por otro lado, la vuelta de la religión a la vida pública en un mundo globalizado y la presencia en Europa del islam y otras religiones obligan a replantear estas cuestiones.

El socialista Chevènement ha afirmado que «no se puede concebir una sólida formación intelectual que ignore la contribución de las religiones». Son numerosos los padres y profesores que desean superar el déficit de conocimientos sobre cultura religiosa. En diversos sondeos el 65 % de los franceses se han mostrado favorables a la introducción de una asignatura de historia de las religiones en los colegios públicos y sólo el 11 % está en contra (Baubérot: 2004, 7). En el año 2002 se publicó el informe *L'enseignement du fait religieux à l'école laïque. Rapport au Ministre de l'Éducation Nationale* (Debray: 2002), en el que se fundamentaba la necesidad de introducir cambios dentro del laicismo escolar tradicional para incorporar esta enseñanza. Durante la década de los ochenta surgieron estas demandas dentro del movimiento laicista francés y hoy se siguen haciendo propuestas sobre esta cuestión.

Los partidarios de la nueva laicidad siguen rechazando con rotundidad la enseñanza confesional de la religión en las escuelas públicas, pues ellas sólo deben transmitir saberes públicos y las creencias de las confesiones religiosas son saberes privados; desde esta posición consideran que «el sitio de la religión en un marco democrático no está en la escuela» (Gauchet: 2005, 300). Ahora bien, otra cosa es la enseñanza no confesional de la religión, pues ésta sí es un «saber público» cultivado por la sociología, la historia, la filosofía, la psicología, la antropología, la fenomenología y otras «ciencias de las religiones». Desde esta perspectiva, se afirma que «nos podemos plantear de manera legítima la cuestión de una información sobre las religiones a título de saberes públicos en el marco de la escuela» (Gauchet: 2005, 300). Esta enseñanza no podría estar impartida por el personal designado por las confesiones religiosas, sino por un profesorado laico profesionalmente especializado en esta temática. Las Universidades públicas francesas disponen de departamentos, institutos

y centros de investigación relacionados con las «ciencias sociales y humanas de las religiones» y en ellos se podrían formar los profesores de primaria y secundaria que impartieran esta enseñanza de la religión en la escuela pública.

El apoyo de los principales dirigentes del laicismo escolar a esta propuesta es claro. La *Ligue de l'Enseignement* es partidaria de la misma desde 1982: «La enseñanza de las religiones en la escuela pública no es una concesión, sino una exigencia científica y cultural» (Morineau, 1990, 59). Dentro de esta organización se tiene muy claro que el conocimiento de las religiones y el diálogo con ellas es una «exigencia para el laicismo» (Morineau: 2000).

El aprecio laico del rol educativo de los colegios católicos

Otro asunto controvertido es el de la relación del laicismo francés con la enseñanza confesional y la red de escuelas católicas. Como he dicho anteriormente, la escuela pública es «lo sagrado» para el laicismo clásico. La mayor parte de los laicistas se encuentran entre los profesores del sistema público de enseñanza, especialmente los afiliados a los sindicatos. Esta centralidad de la escuela pública es mantenida por los defensores de la nueva laicidad. En cambio, algunos de ellos han realizado por primera vez un nuevo discurso sobre las escuelas católicas, valorando su papel en la educación de niños y jóvenes. El más claro ha sido Marcel Gauchet. Cuando aborda el tema de cuál es el papel que actualmente realiza la enseñanza católica en Francia, afirma lo siguiente: «Un papel de contrapunto importante junto a la enseñanza pública. Creo que todos tenemos que ganar, y lo digo como laico convencido, con la existencia de una enseñanza católica abierta y fuerte, que juegue su propio papel de manera paralela a la enseñanza no confesional [...] la enseñanza católica no es cualquier enseñanza privada. Quiere ser la encarnación de valores que adquieren hoy todo su alcance polémico frente a las derivas del individualismo contemporáneo, que produce estragos particularmente en el ámbito educativo. Ningún laico puede permanecer insensible a esta interpe-lación. Estos valores provenientes de la religión cristiana, pero que tienen sentido para los que están fuera de la religión, se resumen en una palabra: humanismo. Nos damos cuenta de que debemos repensarlo en función de la presión del naturalismo en el que se prolonga el individualismo. La tradición educativa cristiana, en lo que todavía tiene de vitalidad, nos es de una gran ayuda en este terreno. El hombre no es un ser natural y esto es lo que da sentido a la educación. Ésa es la noción capital, cuyo guardián resulta ser hoy la enseñanza católica» (Gauchet, 2005, 301).

El trabajo conjunto de organizaciones laicistas y comunidades religiosas

La nueva laicidad está generando acciones conjuntas de asociaciones laicistas y comunidades religiosas a través de manifiestos y declaraciones conjuntas sobre grandes temas del debate nacional. Los laicistas ateos, agnósticos y religiosos tienen muy

claro que los objetivos centrales de la política de la laicidad no tienen como cuestión prioritaria el tema de la regulación de las confesiones religiosas. La creación de ciudadanía, el «militantismo moral» y la lucha contra la exclusión social son los principales objetivos del laicismo. Las propuestas sociales de la nueva laicidad están estrechamente asociadas con una política de integración de maghrebíes, africanos y turcos. Se pretende ir más allá de la política de asimilación y, por ello, se pide revisar el laicismo tradicional para aprender a valorar las nuevas identidades de ciudadanía y las estructuras comunitarias religiosas. La política de la nueva laicidad da prioridad a la política de vivienda, empleo y escolarización de los inmigrantes. El civismo del laicismo exige formar personas opuestas a la xenofobia y el racismo (Démocratie & Spiritualité: 2005).

Todo este debate está creando una nueva cultura sobre la laicidad, aunque no es unánimemente aceptada, pues el laicismo tradicional sigue teniendo firmes partidarios, especialmente en la masonería y en las asociaciones laicistas vinculadas ideológicamente con el ateísmo militante. Su incorporación a decisiones de tipo político o jurídico está siendo lenta, aunque se aprecian ciertos cambios en el discurso de Chirac, de Royal y de Sarkozy y en el informe de la Comisión Stasi, la cual reconoce que «Francia es el único país europeo que explícitamente tiene consagrada la laicidad en su Constitución» (Stasi [dir.]: 2003, 32). Se desea reactivar este principio constitucional y renovarlo aplicándolo sobre todo en cinco ámbitos: la prevalencia de los derechos y deberes de ciudadanía frente a las obligaciones y prohibiciones de las comunidades de identidad familiar o religiosa, impulsar una enseñanza laica y transversal de las religiones en diversas disciplinas escolares, extender los derechos de las iglesias cristianas a otras comunidades religiosas, ser más flexibles en la prohibición de signos religiosos en los lugares públicos siempre que no sean «ostentorios y proselitistas» y dejar abierta la posibilidad de que los ayuntamientos puedan colaborar en la construcción de edificios de culto de las comunidades religiosas a las que pertenecen los inmigrantes (Machelon: 2006).

Los planteamientos sobre la «nueva laicidad» que acabo de presentar se han movido dentro del debate entre intelectuales y dirigentes de asociaciones laicistas y no han provocado transformaciones políticas sustanciales en el modelo de laicidad estatal. La propuesta más innovadora sobre la enseñanza de la religión en las escuelas públicas no se ha llevado a cabo a pesar del informe de Régis Debray que recomendaba introducirla en el sistema escolar. Ningún político se atreve a establecer cambios en el modelo tradicional.

Los debates sobre la laicidad han tomado un nuevo sesgo desde la llegada de Nicolás Sarkozy a la presidencia de la República. El nuevo presidente está desarrollando un discurso público sobre la religión, las confesiones religiosas y el Estado que introduce algunos cambios respecto al modelo tradicional de laicidad. Sin embargo, las críticas que ha recibido por parte de organizaciones laicistas y católicas dificultan mucho que ese discurso pueda introducir cambios en el modelo creado por la ley de 1905.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSEMBLÉE PARLEMENTAIRE DU CONSEIL DE L'EUROPE (1999), *Religion et démocratie*, <http://assembly.coe.int>
- (2005), *Education et religion*, <http://assembly.coe.int>
- (2007), *Etat, religion, laïcité et droits de l'homme*, <http://assembly.coe.int>
- BAROIN, F. (2003), *Pour une nouvelle laïcité*, www.reseauvoltaire.net
- BAUBÉROT, J. (1990), *Vers un nouveau pacte laïque?*, Paris, Seuil.
- (ed.) (1994a), *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Paris, Syros.
- (1994b), «Laïcité, laïcisation, secularisation», en A. Dierkens (ed.), *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union Européenne*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.
- (ed.) (2004), *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, Paris, Universalis.
- (2005), *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil.
- (2006), *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigües, Editions de l'Aube.
- (2007), *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF.
- BAUBÉROT, J. y WIEVIORKA, M. (ed.) (2005), *De la séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité*, La Tour d'Aigües, Editions de l'Aube.
- CHEVENEMENT, J-P (1997), *La laïcité, c'est une valeur, ce n'est pas un dogme*, en <http://education.devenir.free.fr/Documents/laicitevaladier.pdf>
- CONFÉRENCE DES EVÊQUES DE FRANCE (2005), *L'Eglise catholique et la loi du 9 Decembre 1905 cent ans apres*, www.ccf.fr
- DEBRAY, R. (1990), «La laïcité, une exception française?», en VV.AA., *Genèse et enjeux de la laïcité*, Ginebra, Labor et Fides.
- (2002), *L'enseignement du fait religieux à l'école laïque. Rapport au Ministre de l'Education Nationale*, Paris, Odile Jacob.
- (2003), *Dieu, un itineraire*, Paris, Odile Jacob.
- (2004), *La Feu sacré, fonctions du religieux*, Paris, Fayard.
- (2005), *Les communions humaines. Pour en finir avec «la religion»*, Paris, Fayard.
- DEBRAY, R. y GEFRE, C. (2006), *Avec o sans Dieu? Le philosophe et le theologien*, Paris, Bayard.
- DÉMOCRATIE ET SPIRITUALITÉ (2005), *L'aplication du principe de laïcité dans la Republique. Reflexions et propositions*, www.democratie-spiritualite.org
- DÍAZ-SALAZAR, R. (1991), *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, Anthropos.
- (2001), «La política socialista hacia el mundo cristiano. La experiencia de los partidos de la izquierda europea», en Id., *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, Madrid, Taurus.
- (2007), *Democracia laica y religión pública*, Madrid, Taurus.
- DONEGANI, J. (2003), «Laïcité, secularisation et religion: les enjeux d'une redéfinition obligée», en Bedouelle (dir.), *Une republique, des religions. Pour une laïcité ouverte*, Paris, Ed. de l'Atelier.
- ESTEBAN GARCÉS, C. y FERNÁNDEZ, C. (2004), «La enseñanza de la religión en los países europeos», *Religion y Escuela*, 180.
- GAUCHET, M. (2003a), *La religion en la democracia. El camino del laicismo*, Barcelona, El Cobre.
- (2003b), «Neutralité, pluralisme, identities: la religions dans l'espace public démocratique», en T. Ferenczi (ed.), *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Bruxelles, Ed. Complexe, 2003.
- (2005), *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta.
- GAUCHET, M. y FERRY, L. (2007), *Lo religioso después de la religión*, Barcelona, Anthropos.
- HABERMAS, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.
- HERVIEU-LEGER, D. (1999a), «Institutions en crise, laïcité en panne», en Id., *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

- (1999b), «El pasado en el presente: una nueva definición de la *laïcité* en la Francia multicultural», en P. Berger (ed.) (1999), *Los límites de la cohesión social. Conflictos y mediación en las sociedades pluralistas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- MACHELON (rap.) (2006), *Comisión de reflexión jurídica sur les relations des cultes avec les pouvoirs publiques*, www.droitsdesreligions.net
- MARGENAT, J.M. (1996), «La enseñanza de la religión: un debate europeo», *Revista de Fomento Social*, 51.
- MORINEAU, M. (1990), «Questions pour une *laïcité* de l'an 2000», en Baubérrot, *Vers un nouveau pacte laïque?*, París, Seuil.
- (2000), «Religiones y laicismo: una exigencia, el diálogo», en Mayoral, Morineau y Ortega, *Laicidad 2000*, Madrid, Popular.
- y TOURNEMIRE, P. (1998), «La Ligue de l'Enseignement et la *laïcité*: Itinéraires», *Idées en mouvement*, 58.
- PENA-RUIZ, H. (2005), *Une histoire de la laïcité*, París, Gallimard.
- PORTIER, P. y BAUDOUIN, J. (ed.) (2001), *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses Université de Rennes.
- POULAT, E. (2005a), *Notre laïcité publique*, París, Berg Internacional.
- (2007), *Les diocésaines. République française, Eglise catholique: Loi de 1905 et association culturelle. Le dossier d'un litige et de sa solution (1903-2003)*, París, La Documentation française.
- (2007), *Etat, religion, laïcité et droits de l'homme*, Strasbourg, Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe.
- PUIG, L.I. de (rap.) (1998), *Religion et démocratie*, Strasbourg, Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe.
- STASI, B. (dir.) (2003), *Rapport au President de la République sur l'application du principe de laïcité dans la République*, París.
- TOURAINÉ, A. y RENAUT, A. (2005), *Un débat sur la laïcité*, París, Stock.
- VIDAL FERNÁNDEZ, F. (2001), «El debate francés entre laicidad y laicismo», *Iglesia Viva. Revista de pensamiento cristiano*, 206.
- WILLAIME, J.P. (2004a), «Peut-on parler de "*laïcité* européenne"», en Baubérrot (ed.), *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, París, Universalis.
- WIMBERLEY, J. (2003), «La educación para el diálogo intercultural e interreligioso: la nueva iniciativa del Consejo de Europa», *Prospect*, 2.

Rafael Díaz-Salazar es profesor de sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense. Pertenece al consejo asesor de la Revista Internacional de Sociología. Es profesor invitado en diversas universidades de América Latina. Trabaja en las áreas de sociología de la religión y sociología de las desigualdades internacionales. Es autor, entre otras obras, de «El proyecto de Gramsci», «La izquierda y el cristianismo», «El capital simbólico», «Redes de solidaridad internacional», «Trabajadores precarios», «Justicia global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre», «Democracia laica y religión pública».