

# Laicidad, esa rareza

por Pablo da Silveira

**L**os uruguayos seguimos estando tan profundamente marcados por la influencia de la cultura francesa que a veces cometemos errores de apreciación: creemos que una solución que hemos adoptado es la misma que ha elegido todo el mundo democrático, cuando en realidad se trata de una peculiaridad típicamente gala.

## El autor

Doctor en Filosofía (Universidad Católica de Lovaina). Docente e investigador en la Universidad Católica del Uruguay y en el CLAEH.

Esto es justamente lo que ocurre con la idea de laicidad. En general creemos que este principio expresa algo así como la manera natural en la que debe trazarse el límite entre el estado y las confesiones religiosas, cuando en realidad se trata apenas de *uno* de los modos en que puede establecerse esta separación. Tampoco recordamos que la fórmula vareliana que aboga por una escuela "laica, gratuita y obligatoria" está calcada palabra por palabra del lema de los reformadores franceses del siglo XIX. E incluso hemos olvidado hasta qué punto los "importadores" del concepto de laicidad tenían clara esta procedencia.

Por supuesto, decir que una idea tiene su origen en Francia (o en cualquier otra parte del mundo) no es un argumento en su contra ni aun en contra de su aplicación en estas lejanas playas. Si los uruguayos rechazáramos todas las ideas y tradiciones que nos vienen del exterior, seguramente nos quedaríamos con muy poca cosa entre manos. Pero recordar el carácter peculiar, incluso excepcional, de la laicidad puede ayudarnos a percibir más claramente sus luces y sus sombras. Esto se debe en parte a que la contextualización de una idea siempre ayuda a eliminar la tentación de considerarla como una verdad universal, pero se debe sobre todo a una razón mucho más circunstancial: la idea de laicidad está siendo sometida a una profunda revisión aun en su propio país de origen; los franceses están dejando de verla como un principio intocable para pasar a considerarla como un concepto controvertido.

En este artículo no pretendo participar en esta discusión sino más bien

mostrar su pertinencia. Para eso voy a limitarme a enumerar una serie de hechos que pueden ayudarnos a recordar algunas verdades parcialmente olvidadas. En primer lugar, que la laicidad es una fórmula con la que se pretendió zanjar un conflicto que ya no existe, a saber, el combate (principalmente francés) entre católicos clericalistas y positivistas de inspiración masónica. En segundo lugar, que el concepto de laicidad ha evolucionado a lo largo del tiempo y sigue haciéndolo en forma acelerada. En tercer lugar —y por último—, que la versión de la laicidad que se aplica en Uruguay es particularmente radical, incluso si se la evalúa con los cánones franceses. Todo esto debería llevarnos a considerar una pregunta de naturaleza ya no empírica sino normativa: si la laicidad tal como se entiende en Uruguay no es la única manera posible de establecer la separación entre estado y religión; si es además una fórmula cambiante y controvertida, ¿estamos seguros de que la variante que hemos adoptado es la que mejor responde al problema de la separación entre el estado y las confesiones religiosas?

Si me he tomado el trabajo de escribir este artículo es obviamente porque esta pregunta me parece importante. Sin embargo, quisiera aclarar desde el principio que el hecho de pensar que la laicidad merece ser rediscutida no implica pensar que el muro que separa a la iglesia del estado deba ser demolido. Mi reflexión no está movida por ninguna intención confesionalizante ni clericalista. El principio de separación entre el estado y las confesiones religiosas me parece uno de los pilares de toda sociedad pluralista, de modo que no pretendo hacer entrar por la ventana lo que hemos hecho salir por la puerta. No obstante, creo que hay mejores y peores maneras de establecer esta distinción y estoy persuadido de que la modalidad que hemos elegido los uruguayos está mereciendo un cuidadoso examen.

## **La laicidad como idea: una excepción y no la regla**

Cuando, en marzo de 1990, la facultad de teología protestante de la universidad de Montpellier organizó un coloquio sobre la laicidad, Régis Debray presentó una ponencia titulada: "La laicidad, una excepción francesa" (DEBRAY 1990). Muchas de las ideas defendidas en ese texto fueron ferozmente discutidas por los participantes, pero nadie puso en duda lo acertado del título: el concepto de laicidad es efectivamente una excepción. Tanto es así que ni en inglés ni en las lenguas germánicas existe una palabra que permita traducirla. Esta originalidad es admitida tanto por los adversarios como por los defensores de la idea. Claude Nicolet, por ejemplo, profesor de la Sorbona y laicista confeso,

se preguntó hace unos años si la laicidad no sería finalmente "una originalidad francesa con aroma anticuado, que tal vez nos sea perdonada gracias a nuestros vinos y a nuestros quesos" (NICOLET 1987: 11).

¿En qué consiste esta originalidad de la "solución francesa"? ¿Qué es lo que tiene de diferente respecto de las soluciones aplicadas en otras partes del mundo? Para poder clarificar este punto es imprescindible recordar cuál es el problema al que la laicidad intenta dar respuesta: de lo que se trata es de trazar el límite que separa al estado de las confesiones religiosas o, dicho de otro modo, de crear las condiciones que aseguren simultáneamente un ejercicio de la ciudadanía libre de toda injerencia religiosa y un ejercicio de la libertad religiosa libre de toda injerencia injustificable por parte de las autoridades públicas.

La estrategia francesa para alcanzar este doble objetivo consiste en considerar la religión como un fenómeno exclusivamente privado. Tal como afirma la célebre ley de 1905 que estableció la separación entre el estado francés y las confesiones religiosas, *"la República no reconoce ningún culto"*. Como muchos analistas han observado, esta afirmación es mucho más que una simple declaración de independencia. La ley no dice que el estado francés no se identifica con ningún culto o que no privilegia ningún culto sino que no reconoce ningún culto: se declara ciego, insensible a la significación social del fenómeno religioso. El derecho público francés se organiza del mismo modo en que lo haría si las religiones no existieran (ROBERT 1990: 95). En palabras de Jean Baubérot —director del Laboratorio de historia y sociología de la laicidad de la Sorbona— *"la religión no es considerada oficialmente como una de las instituciones que estructuran la sociedad en su conjunto"* (BAUBÉROT 1985: 301-02).

Esta solución general fue aplicada con especial vigor en el terreno educativo.<sup>1</sup> El estado francés decidió organizar la enseñanza tal como lo hubiera hecho si las religiones no existieran o, al menos, tal como lo hubiera hecho si éstas no tuvieran ningún impacto sobre la actividad pedagógica. Los padres son, por supuesto, libres de complementar la formación laica que reciben sus hijos con una formación complementaria de carácter confesional, pero los costos de esta decisión corren exclusivamente por su cuenta: la educación religiosa es considerada (al igual que los autos de lujo) como un gusto dispendioso que cada uno deberá solventar en la medida en que esté en condiciones de hacerlo. El estado no tiene ninguna razón para involucrarse en este asunto.

Todo esto suena muy familiar a oídos uruguayos. Después de todo, la descripción de lo que han hecho (o parecen haber hecho) los franceses coincide punto por punto con la descripción de lo que hemos hecho aquí. Lo curioso, sin embargo, es que si esta manera de ver las cosas parece casi trivial para un francés o para un uruguayo, resulta en cambio francamente exótica para el resto del planeta.

La laicidad, en efecto, se aleja de casi todas las modalidades de separación entre el estado y las confesiones religiosas que han sido ensayadas en el mundo democrático. Un estudio realizado en 1994 sobre educación y religión en la "Europa de los doce" (es decir, en la Comunidad Europea antes del ingreso de sus tres últimos miembros) revelaba que: a) en *todos* los países comunitarios excepto Francia se imparte educación religiosa en las escuelas públicas; b) en *todos* los casos salvo Francia el costo de esa educación es asumido por el estado; c) en nueve países sobre doce, la definición de los contenidos a impartir y la selección del personal docente está a cargo de las propias autoridades eclesiásticas (BAUBÉROT 1994: 260). Esta es la regla y la laicidad es la excepción. Si se quiere más evidencias al respecto, se puede atender a lo que ocurre en países como Estados Unidos, Canadá o Australia, donde también se aplican soluciones que tienen poco que ver con el ideal laico. Como este contraste me parece especialmente significativo, quisiera aportar brevemente algunas descripciones.

## Algunos ejemplos europeos

Para hacer más visible el carácter excepcional de la "solución francesa" consideraré aquí tres casos en los que la separación entre el estado y las confesiones religiosas no plantea dudas serias. No voy a ocuparme de Inglaterra ni de Grecia, cuyos estados están respectivamente comprometidos con las religiones anglicana y ortodoxa. Tampoco voy a discutir el caso de Italia, donde, pese a una separación formal, la religión católica ocupa un lugar de privilegio. Más bien voy a concentrarme en tres países claramente secularizados, en los que existe además una pluralidad religiosa que hace imposible todo intento de control del estado por parte de una confesión. Se trata de Bélgica, Holanda y Alemania.

### *Bélgica*

El caso belga es interesante porque bien pudo ser una repetición del caso francés. Bélgica es un país pequeño y limítrofe con Francia, muy expuesto en consecuencia a su influencia política y cultural. Esto explica por qué la situación que se vivía a fines del siglo pasado era prácticamente un calco de lo que ocurría en tierras galas: los liberales y los católicos belgas se enfrentaban con la misma violencia que los franceses, en un intento descarnado por controlar el estado y excluir al otro bando de toda participación significativa en la toma de decisiones. Los acontecimientos parecían seguir una evolución paralela a la de Francia,

hasta el punto de que en 1879 un gobierno liberal votó una ley de laicización de la enseñanza muy próxima a lo que sería la ley Ferry de 1882. Pero las similitudes terminan aquí, porque hay dos factores importantes que condujeron a un resultado diferente.

El primer factor es la ausencia de una fuerte tradición jacobina similar a la que existe en Francia.<sup>2</sup> Los belgas han estado habituados desde siempre a convivir con la heterogeneidad cultural, lingüística y religiosa. Las fidelidades de este tipo no suelen ser vistas como una amenaza para el buen funcionamiento de las instituciones comunes, sino como un dato con el que hay que contar. Esta sensibilidad contraria a todo esfuerzo centralizador y homogeneizador se manifestaba ya en la Constitución de 1831, que sancionó tempranamente el principio de la "separación-reconocimiento" (*séparation-reconnaissance*): el estado se declara separado de toda confesión específica pero reconoce la existencia del fenómeno religioso y su relevancia para la vida de buena parte de los ciudadanos (CHAMPION 1993: 51). Nos guste o no nos guste, el hecho es que la religión existe. Si las autoridades públicas fingen ignorarla, esto tendrá consecuencias negativas sobre la vida de muchas comunidades e individuos. El estado, por lo tanto, reconoce oficialmente la existencia de los diferentes cultos aunque no se identifica con ninguno de ellos.<sup>3</sup> Este punto de partida hacía muy improbable que el proceso belga condujera a una privatización radical de la religión tal como la que sería adoptada en Francia.

El segundo factor que influyó en el desenlace fue el virtual empate entre el partido liberal y el partido católico. A diferencia de lo que ocurrió en Francia, ninguno de los dos grandes bandos salió verdaderamente debilitado de los enfrentamientos políticos. Los electores belgas dieron alternativamente el triunfo a uno y a otro, de modo que todos fueron llegando a la conclusión de que estaban obligados a convivir (MARTIN 1994: 31). Uno de los resultados más significativos de este empate histórico fue el pacto que los tres principales partidos belgas suscribieron en 1958, al cabo de muchas décadas de "guerra escolar". Este pacto no es más que la aplicación explícita y sistemática a la realidad educativa del principio de la "separación-reconocimiento": creyentes y no creyentes tienen opiniones diferentes pero igualmente respetables acerca de la mejor educación que pueden dar sus hijos. El estado, por lo tanto, no puede tomar partido en favor de una posición y en contra de otra, sino que debe asegurar a cada ciudadano la mayor libertad de elección que sea compatible con los principios de la democracia constitucional.

El "pacto escolar" se tradujo en los hechos en una organización de la enseñanza radicalmente distinta de la francesa. El sistema educativo belga está estructurado hasta hoy en dos "redes" a las que se denomina respectivamente "oficial" o "pública" y "libre" o "subsidiada". La primera está compuesta por

institutos cuya gestión está directamente en manos del estado —sea a nivel provincial o municipal— y absorbe algo menos del veinte por ciento de los alumnos no universitarios. La segunda está compuesta por institutos que son gestionados por grupos privados —congregaciones religiosas, asociaciones de padres, grupos de vecinos, etc.— y agrupa algo más del ochenta por ciento de la matrícula total.<sup>4</sup> Unas y otras, sin embargo, son subvencionadas por los poderes públicos en estricto pie de igualdad. Lo que se tiene en cuenta para decidir cuánto dinero se vuelca a cada escuela no es su carácter oficial o libre, sino el número de alumnos del que se ocupa.

Sería un error creer que este esquema bipartito no hace más que reproducir la vieja oposición entre la enseñanza laica y la enseñanza confesional. Por una parte, si bien es cierto que la mayoría de las escuelas subvencionadas son confesionales, hay muchas que no lo son e incluso hay una buena cantidad que se identifican justamente con los valores del laicismo. Por otro lado (y a mi juicio más importante), las escuelas oficiales se consideran neutras desde el punto de vista religioso pero no precisamente laicas. En cualquiera de esos establecimientos, en efecto, los padres tienen derecho a elegir para sus hijos un curso de religión entre seis opciones posibles (católica, protestante, judía, musulmana, anglicana u ortodoxa) o bien optar por un curso de "moral laica" que predica un humanismo libre-examinista. Este mismo esquema ha sido recogido por una gran cantidad de escuelas subvencionadas (¡muchas de ellas confesionales!), de modo que se ha convertido en un rasgo característico de la enseñanza de ese país (OCDE 1993: 26).

El estado belga, por lo tanto, se considera neutro entre las diferentes religiones pero no insensible al fenómeno religioso en sí. Esto conduce a una amplia libertad de elección educativa, a una efectiva igualdad de oportunidades y a un interesante experimento de convivencia entre alumnos que adhieren a diferentes convicciones acerca de la religión sin tener necesidad de ocultarlo.

### *Holanda*

El caso holandés también es interesante porque muestra una evolución histórica exactamente opuesta al caso francés (JAMES 1986, ELMORE 1990). A principios del siglo pasado los holandeses se embarcaron en una gran empresa de secularización que se adelantaba en décadas a lo que ocurriría más tarde en Francia: en 1806 se aprobó una ley que daba al estado el monopolio sobre la educación; las escuelas privadas necesitaban la aprobación explícita de las autoridades para poder funcionar (cosa que en los hechos era muy difícil de obtener) y no recibían ningún tipo de subvención. En las escuelas públicas no se enseñaba religión sino solamente aquellas virtudes que podían ser reconocidas por todos los miembros de la sociedad (MARTIN 1994b: 107).

Desde entonces, sin embargo, los holandeses no han hecho más que alejarse de este modelo. En 1848 el monopolio estatal fue abolido en el marco de una campaña en favor de la libertad religiosa: todo grupo privado tenía derecho a abrir una escuela en la medida en que pudiera financiarla por sus propios medios. La aprobación explícita del estado no era necesaria aunque, una vez en funcionamiento, los poderes públicos podían controlar el tipo de educación que se brindaba. En los años noventa del siglo pasado se dio un nuevo paso en este sentido, al aprobarse una política de subsidios parciales a los institutos privados, cualquiera fuera su inspiración o su orientación religiosa. En 1913 se aprobó legalmente la subvención total de todos los institutos privados, con la sola condición de que cumplieran algunos requisitos mínimos de excelencia académica. En 1917 este principio se incorporó a la Constitución y en 1920 se fue todavía más lejos, al adoptarse una ley que obliga al estado a proporcionar un edificio y un capital inicial a todos aquellos grupos privados que conformen una asociación sin fines de lucro con el fin de fundar un establecimiento de enseñanza (JAMES 1986: 114-16).

Como resultado de este proceso, la educación holandesa se estructura hoy en cuatro sectores, todos ellos subvencionados por el estado: una enseñanza pública laica que reúne el 31 por ciento de los estudiantes, una enseñanza católica que agrupa el 37 por ciento, una enseñanza protestante que reúne el 28 por ciento y un sector privado no confesional que representa un 3 por ciento del total. La libertad de elección entre estas diferentes opciones es absoluta. La coherencia del conjunto se consigue mediante algunos procedimientos que se aplican a los cuatro sectores, tales como programas obligatorios en algunas materias, un examen nacional al final de la educación primaria y, en algunas materias básicas, al final de la educación secundaria. También existe un sistema de inspecciones y ciertos controles que procuran evitar la discriminación económica en el momento del reclutamiento (ELMORE 1990: 308, JAMES 1986: 123).

Dentro de este esquema general, los actores educativos gozan de una total libertad de acción. Los responsables de los establecimientos pueden elegir libremente sus colaboradores y los textos que se van a utilizar; los docentes pueden definir la organización cotidiana de la enseñanza aun en aquellas materias que cuentan con un programa (hay que cumplir con ciertos objetivos generales, pero el docente elige el modo de hacerlo); la enseñanza religiosa se practica (o no) según el criterio de cada institución. En una palabra, es imposible encontrar dos muchachos holandeses que asistan a escuelas diferentes y que reciban la misma formación.

El modelo holandés aparece así como una radicalización del modelo belga: no hay distinción entre religiones reconocidas y no reconocidas ni se

intenta reducir el punto de vista humanista-laico a una única versión. Las diferencias no son, sin embargo, una simple cuestión de grado, ya que hay un punto en el que ambos modelos divergen significativamente: el estado holandés no reconoce el valor social de los diferentes cultos, sino que se limita a respetar las opciones de sus ciudadanos (entre las cuales se cuentan muchas preferencias de carácter religioso). Esto se ve claramente en el hecho de que las subvenciones escolares no son otorgadas de manera directa a las comunidades religiosas, sino a comisiones de padres que tienen la responsabilidad de elegir las autoridades y los docentes del establecimiento (MARTIN 1994b: 112).

Esta diferencia es importante porque vuelve impropio una objeción que se podría invocar para poner en duda la significación del caso belga. Un defensor de la laicidad a la francesa, en efecto, podría decir que si los belgas admiten que el estado reconozca diversas confesiones, esto se debe a que se trata de una sociedad profundamente marcada por los valores religiosos. No debemos olvidar que estamos hablando de un país donde el setenta por ciento de los habitantes se declara católico y donde los niveles de asistencia a las ceremonias religiosas son llamativamente altos (MARTIN 1994a: 35). El reconocimiento de diferentes cultos por parte del estado belga no reflejaría, por lo tanto, una actitud de respeto al pluralismo sino simplemente un muy bajo grado de secularización.

El caso holandés, sin embargo, revela que la mayor o menor proximidad con el modelo laicista no está necesariamente ligada a una mayor o menor influencia de lo religioso en la vida de los individuos. A diferencia de la sociedad belga, la sociedad holandesa se cuenta entre las más secularizadas del planeta. La mayoría absoluta de los holandeses se declara "sin religión" cada vez que la pregunta es formulada en las encuestas (MARTIN 1994b: 112). Se trata además del primer país democrático que ha legalizado el aborto, la comercialización de la droga y ciertas formas de eutanasia. Pese a esto, los holandeses han decidido avanzar en una dirección exactamente contraria a la que defiende la tradición laicista. Y no lo han hecho por razones que tengan que ver con la voluntad de Dios ni con los intereses del clero, sino con el único propósito de respetar la libertad de elección de los ciudadanos.

### *Alemania*

Desde que en el año 1919 fue aprobada la Constitución de Weimar, no existe en Alemania ninguna Iglesia de estado (*Staatskirche*) pero sí existen iglesias del pueblo (*Volkskirchen*), es decir, iglesias a las que históricamente han adherido —y siguen adhiriendo— los germanos. Este matiz puede parecer menor, pero en él se funda el particular *status* que tienen las confesiones religiosas en el país más poderoso de Europa.



En efecto, pese a que el estado alemán se declara desvinculado de toda confesión específica, el derecho público germano reconoce que los hombres no sólo aspiran a satisfacer sus necesidades materiales sino también a encontrar respuesta a sus interrogantes últimas. Y si bien estas respuestas no han de ser necesariamente proporcionadas por la religión, el hecho es que una parte significativa de la ciudadanía espera que provengan (al menos parcialmente) de ella. Sobre la base de este argumento las religiones son declaradas "corporaciones de derecho público" (*Körperschaften des öffentlichen Rechtes*), es decir, organizaciones que no sólo son oficialmente reconocidas por el estado sino que reciben de su parte un apoyo explícito.<sup>5</sup>

¿Qué significa en los hechos este reconocimiento? La respuesta a esta pregunta está lejos de ser simple ya que, además de las disposiciones aplicables en todo el país, existen las constituciones, leyes, acuerdos y concordatos propios de cada estado federado. Aquí, sin embargo, me concentraré en lo que es de aplicación en todo el territorio alemán, sin entrar en demasiadas cuestiones de detalle.

La principal consecuencia de este reconocimiento jurídico es el derecho acordado a las iglesias de recaudar impuestos con el apoyo del estado. Aproximadamente el diez por ciento del impuesto sobre los ingresos es destinado a este fin, siendo distribuido en función de la declaración de fe religiosa hecha por cada contribuyente.<sup>6</sup> A principios de los años noventa este mecanismo aseguraba un ingreso de unos ocho mil millones de dólares al año para cada una de las dos principales iglesias del país (la Evangélica y la Católica), a lo cual se sumaban las subvenciones para el mantenimiento y restauración de los edificios de culto, para la organización de actividades masivas y para el desarrollo de ciertas funciones consideradas de interés público tales como servicios médicos, educativos y sociales (OUÉDRAOGO 1994: 21).

Estos beneficios puramente económicos son el efecto más visible pero no el único importante del particular *status* jurídico que se asigna a las iglesias. Las grandes confesiones, en efecto, tienen múltiples oportunidades de participar en diferentes niveles de la vida pública. No voy a hacer aquí el catálogo completo de estas modalidades de participación, pero téngase en cuenta que las iglesias integran los organismos de control de los medios de comunicación, participan en la formación inicial y continua del personal de la policía y hasta disponen de una representación oficial ante el gobierno federal (CHAMPION 1993: 64). Como es fácil imaginar, esta lógica se traslada también al campo educativo: no solamente ocurre que los establecimientos religiosos reciben subvenciones del estado, sino que además se dictan cursos de religión en los propios establecimientos públicos. Por cierto, ningún docente puede ser obligado a dar estos cursos y los padres pueden solicitar que sus hijos sean eximidos de ellos (en algunos *Länder*

se organizan cursos de moral humanista como alternativa). Pero el hecho es que estos cursos existen, que son financiados por el estado y que están a cargo de un personal docente que es controlado directamente por las autoridades eclesiásticas.

Este régimen es, por supuesto, objeto de múltiples discusiones. Algunos afirman que todo el sistema funciona de manera discriminatoria hacia las religiones de implantación reciente, como la musulmana, que (inmigración mediante) cuenta con más de un millón y medio de fieles en el territorio alemán. Otros dicen que los mecanismos institucionales presionan para impedir que los ciudadanos se desvinculen de las iglesias, ya que toda decisión de poner fin a la contribución eclesiástica exige un acto administrativo que, como todos los actos administrativos, supone ciertas molestias. Otros argumentan que el hecho de pagar un salario a los ministros de culto burocratiza su función. Pero lo que casi no se escucha dentro de Alemania son voces que propongan una privatización de las convicciones religiosas al estilo laicista. La idea de que la fe no puede ser reducida a un simple gusto dispendioso parece estar profundamente enraizada en la cultura germana.

El caso alemán es así el más extremo de los tres que he discutido.<sup>7</sup> El estado no se limita a proteger a las iglesias en tanto organizaciones fundadas en el principio de libre asociación sino que les reconoce el carácter de personas de derecho público. Esto les permite recibir formas de apoyo de las que no se benefician las organizaciones puramente privadas. Con todo, es preciso recordar que en Alemania no existe religión de estado. Ciertamente no se trata de un país laico en ningún sentido del término pero sí se trata de un país en el que hay separación entre las iglesias y el estado. Los poderes públicos sostienen la actividad religiosa pero no se identifican con ella. Si mañana el ochenta por ciento de los alemanes decidiera abstenerse de pagar el impuesto eclesiástico, las iglesias recibirían un duro golpe que ningún miembro del gobierno podría atenuar. Lo mismo ocurriría si la mayor parte de los padres rechazara los cursos de religión en las escuelas. Si este sistema existe es, entonces, por la simple razón de que la mayoría de los alemanes continúa prefiriéndolo. El sistema jurídico hace posible que esa voluntad mayoritaria sea realizada, pero no por eso la reemplaza.<sup>8</sup>

### *Estados Unidos*

El examen de varios casos nacionales sugiere que la "solución francesa" tiene poco que ver con lo que ocurre a nivel europeo. Y lo mismo ocurre cuando dejamos de lado el viejo continente para atender a lo que sucede en otros países de tradición democrática. Los candidatos a este tipo de estudio son ciertamente numerosos pero, para no abusar de la paciencia del lector, me concentraré en

el caso de Estados Unidos. Este es un ejemplo particularmente interesante porque, al menos a primera vista, parece aproximarse significativamente al de Francia. Sin embargo, una observación más detallada muestra que la solución estadounidense tiene poco en común con lo que propone la tradición laicista.

Las relaciones entre el estado y las confesiones religiosas están regidas en Estados Unidos por el primer artículo de la célebre Primera Enmienda de la Constitución. Este texto incluye dos cláusulas relativas a la libertad religiosa que son usualmente llamadas la *Establishment Clause* y la *Free Exercise Clause*. La primera establece de modo explícito la separación entre el estado y las confesiones religiosas, prohibiendo que los poderes públicos favorezcan o auspicien el establecimiento de una religión específica. La segunda protege la libertad de los ciudadanos de elegir libremente su fe y de vivir en función de sus dictados.

Esta doble vertiente de la Primera Enmienda ha dado y sigue dando lugar a interminables discusiones entre políticos, juristas y simples ciudadanos. Por una parte parece claro que la primera cláusula establece una separación tajante entre el estado y las confesiones religiosas, prohibiéndole al primero toda acción que favorezca la instalación de alguna de estas últimas. Por otra parte, la segunda cláusula protege de modo igualmente explícito el derecho de cada ciudadano a vivir en función de sus convicciones religiosas. Pero el problema es que si el estado se mantiene fiel a esta última exigencia puede terminar envuelto en algunas formas de apoyo a la actividad religiosa.

Un problema típico en este sentido es el del financiamiento de la educación confesional. La primera cláusula parece prohibir este tipo de intervención, ya que evidentemente se trata de una forma de apoyo (al menos indirecto) a una o a varias confesiones religiosas. Es por eso que la jurisprudencia norteamericana ha aplicado tradicionalmente un principio muy similar al que se aplica en Francia: fondos públicos para la enseñanza pública, fondos privados para la enseñanza privada, incluyendo aquella que proporciona una formación religiosa (LAYCOCK 1992: 845). No obstante, las cosas se revelan más complicadas cuando se trata de aplicar este principio. Pensemos, por ejemplo, en los muchos millones de estadounidenses que quisieran dar una formación religiosa a sus hijos pero no tienen dinero para pagarla. ¿No estamos aquí ante una forma de discriminación entre convicciones igualmente respetables? Porque, como muchos han argumentado, mientras los no creyentes reciben sin condiciones la subvención que les permite educar a sus hijos tal como ellos quieren, los creyentes sólo pueden recibir este beneficio a condición de renunciar al tipo de educación que exige su religión. ¿No es esta una clara violación de la segunda cláusula?

Las prácticas jurídicas y políticas han oscilado significativamente en

función de la respuesta que se ha dado a esta pregunta. Intentar extraer un criterio claro de esta sucesión de decisiones es sencillamente imposible ya que, como los propios estadounidenses lo admiten, la jurisprudencia en este punto es contradictoria (REBELL 1989; 50). Pero hay al menos dos hechos que parecen claros y que quisiera resaltar.

El primer hecho es que aun las interpretaciones más restrictivas de la Primera Enmienda no han impedido una fuerte presencia de lo religioso en la enseñanza estadounidense. Por una parte, si bien muchas formas de subsidio directo a los institutos confesionales han sido excluidas, al mismo tiempo se han desarrollado muchas formas de subsidio indirecto. Las subvenciones a la construcción de locales de estudio, por ejemplo, están formalmente prohibidas en el caso de las escuelas y liceos confesionales, pero las subvenciones al transporte de los niños que asisten a esos institutos o a los libros que se utilizan en ellos son extremadamente frecuentes. Por otro lado, si bien el principio "fondos públicos para la enseñanza pública" tiene una gran influencia a todo nivel, la enseñanza pública no coincide exactamente con la enseñanza laica. Esta última afirmación sólo es explicable a la luz de un fenómeno típicamente estadounidense, a saber, la existencia de una "religión civil" de contornos poco nítidos pero de consecuencias prácticas nada desdeñables.

La fe en Dios, en efecto, forma parte inextricable de la imagen que los estadounidenses tienen de sí mismos. Esto conduce a una serie de prácticas públicas que serían sencillamente impensables en otros lugares. Hace algo más de dos años, por ejemplo, el entonces presidente George Bush decía en un discurso oficial que si bien *"ningún país puede pretender un lugar especial en el corazón de Dios, nosotros somos un pueblo mejor porque Él tiene un lugar especial en los nuestros"*.<sup>9</sup> Esta afirmación podría ser interpretada como una simple expresión de conservadurismo republicano, pero muchos datos indican que tal cosa sería un error. En los años setenta, en efecto, el presidente demócrata James Carter predicaba cada domingo en una escuela religiosa, tiempo durante el cual era protegido por agentes de seguridad obviamente pagados por los contribuyentes. Y hace muy poco tiempo el también demócrata y ultraprogresista Bill Clinton afirmaba públicamente: *"somos un pueblo de fe"*, al tiempo que agregaba que *"la religión contribuye a darle a nuestro pueblo ese carácter sin el cual la democracia no puede sobrevivir"*.<sup>10</sup>

Cualquiera de estas afirmaciones o actos realizados por un presidente en ejercicio hubiera provocado un escándalo en Francia o en Uruguay. Para los estadounidenses, en cambio, se trata de iniciativas que caen dentro de lo que es razonable esperar de su jefe de estado. Tampoco los escandaliza el hecho que cada sesión del Senado y de la Cámara de Representantes comience con una oración en la cual se invoca la ayuda de Dios, ni que lo mismo ocurra cada

vez que sesiona la Suprema Corte de Justicia. No por casualidad se trata del pueblo que lee en cada pieza de su papel moneda: *In God we trust*.

Esta presencia de un cristianismo difuso en la cultura estadounidense explica por qué la religión nunca ha sido verdaderamente expulsada de los establecimientos de la enseñanza pública. En muchos de ellos todavía se reza al comenzar la jornada, a pesar de que esta práctica es objeto de numerosos debates públicos. Del mismo modo, en las universidades financiadas por el estado existen capillas para los diferentes cultos, así como centros de estudiantes de inspiración religiosa que reciben múltiples subsidios. Nada de esto es suficiente, por supuesto, para quienes reclaman una estricta igualdad entre la enseñanza confesional y la no confesional, pero lo cierto es que estamos ante una situación muy diferente de la que existe en Francia o Uruguay.

El primer hecho a destacar es, entonces, que aun las interpretaciones más restrictivas de la Primera Enmienda no han anulado la presencia de lo religioso en la enseñanza estadounidense. El segundo hecho es que la discusión jurídica y la propia jurisprudencia tienden progresivamente a favorecer las interpretaciones que ponen el acento en la cláusula del libre ejercicio.

Los constitucionalistas estadounidenses, en efecto, parecen cada vez más dispuestos a admitir que el principal propósito de los autores de la Primera Enmienda no era reducir la esfera de influencia de la religión sobre la política (como era el caso de los legisladores franceses del siglo pasado) sino hacer exactamente lo contrario: proteger la libertad religiosa de cada ciudadano de las posibles intromisiones de los poderes públicos. A ojos de los "padres fundadores", la separación entre el estado y las confesiones religiosas era importante porque era una condición para la existencia de una efectiva libertad religiosa. No hay que olvidar que los Estados Unidos fueron creados por grupos de colonos que escapaban de la persecución religiosa y que buscaban nuevos espacios de libertad para poder vivir en función de sus convicciones (PERRY 1991, CARTER 1993).

Esta relectura de la Primera Enmienda hace que la *Free Exercise Clause* sea tomada cada vez más en serio por los jueces y los legisladores norteamericanos. Permítaseme mencionar tres casos judiciales célebres y un texto legal reciente para dar apoyo a esta afirmación.

El primer caso es *Wisconsin v. Yoder*,<sup>11</sup> un proceso concluido en 1972 en el que la Suprema Corte concedió a los miembros de la *Old Amish Order* (una comunidad menonita que se niega a incorporarse a la vida moderna) una reducción del período de escolarización obligatoria. Los miembros de la comunidad *Amish* entendían que el largo período de escolarización compulsiva, durante el cual sus hijos estaban en contacto con otros niños y eran ampliamente expuestos a las ideas y valores del mundo moderno, atentaba contra su estilo

de vida, contra sus creencias religiosas y contra la estabilidad de su comunidad. Basándose en esta argumentación, los padres exigían que sólo se obligara a sus hijos a asistir a la escuela el tiempo necesario para aprender a leer, a escribir y a dominar las técnicas básicas de la aritmética. La Corte falló en su favor porque entendió que: a) la práctica de la religión tal como los *Amish* la entienden exige la protección de sus condiciones de vida, y b) que esa forma de vida no pone en cuestión ningún derecho fundamental de los niños ni de los demás ciudadanos.

Algunos años más tarde, otro caso conmovió a la opinión estadounidense. Se trata del contencioso *Mozert v. Hawkings County Board of Education*,<sup>12</sup> ventilado entre 1983 y 1988. Este caso opuso a un grupo de familias pertenecientes a una iglesia protestante de orientación fundamentalista contra las autoridades educativas de un condado de Tennessee. Los padres, que enviaban sus hijos a diferentes escuelas públicas, protestaron contra el uso de un libro de lectura que incluía algunos textos que ellos consideraban ofensivos para su religión. Entre otras acusaciones menos serias, los padres alegaban que esos textos predicaban el relativismo moral, atacaban el rol tradicional de la mujer en el hogar e insinuaban que cualquier forma de creencia religiosa tenía el mismo valor que todas las otras. Los demandantes invocaron la *Free Exercise Clause* afirmando que su religión les exigía proteger a sus hijos contra este tipo de influencia: si las autoridades educativas declaraban obligatoria la lectura de esos textos, entonces ellos no podían practicar su religión tal como ellos mismos la entendían. Por eso solicitaban que sus hijos tuvieran el derecho de no participar en las horas de lectura mientras se trabajara con ese libro y proponían que siguieran una clase paralela en la biblioteca de la escuela.

Los padres finalmente perdieron el caso, pero eso sólo ocurrió tras casi cinco años de intenso litigio. El veredicto final estableció que la lectura obligatoria del libro podía mantenerse porque la simple exposición a esos textos no podía asimilarse—como los demandantes pretendían—a un caso de adoctrinamiento. Esta resolución, sin embargo, no ponía en duda lo bien fundado de la invocación a la cláusula de libre ejercicio. Al contrario, todos estaban de acuerdo en que esta invocación por parte de los demandantes era pertinente: la imposibilidad real de cumplir con un deber religioso a causa de una intervención injustificada del estado era reconocida explícitamente como *el* criterio que permite identificar una limitación a la libertad de culto (STOLZENBERG 1993: 601).

El tercer caso judicial<sup>13</sup> data de 1990 y tuvo como origen una legislación contra el consumo de drogas aprobada por el estado de Oregon en los años ochenta. Entre las sustancias prohibidas por esa norma se encontraba el *peyote*, un alucinógeno que se extrae de ciertos tipos de cactus y que es usado desde hace siglos como sustancia ritual por algunas tribus indígenas de Norteamérica. Los miembros de estas tribus no son consumidores de droga en el sentido

estricto de la expresión: no consumen *peyote* en cualquier momento ni lo hacen por pura satisfacción, sino exclusivamente en el marco de ciertas ceremonias rituales. Pero el hecho objetivo es que los indígenas consumen *peyote* y que el *peyote* estaba prohibido por la ley. De modo que el estado de Oregon empezó a perseguir a los indígenas.

La discusión que siguió a este episodio dividió nuevamente a la opinión pública. Muchos estadounidenses entendieron que, al prohibir el uso del *peyote*, la nueva legislación impedía a los indígenas practicar su religión tal como ellos la entienden. El estado actuaba de un modo perfectamente "laico" pero violaba en los hechos la libertad religiosa. Otros entendían que esta limitación era un costo inevitable de una decisión social perfectamente legítima, a saber, la decisión de protegerse contra los efectos del consumo de drogas. El debate llegó hasta la Suprema Corte, la cual falló, en una decisión sumamente controvertida, en favor del estado de Oregon: éste tenía potestades legítimas para decidir por sí mismo si el consumo de *peyote* era delito o no lo era dentro de su propio territorio. Pero el debate había sensibilizado a los políticos de Oregon y la ley estatal fue modificada en 1991: el uso sacramental del *peyote*, sometido a ciertos controles y restricciones, fue finalmente autorizado. Algunos memoriosos recordaron que un hecho similar había ocurrido en tiempos de la Ley Seca, cuando muchos estados autorizaron la utilización del vino en las misas católicas...

Este tipo de excepciones en favor de la libertad religiosa son muy frecuentes en la legislación y en la jurisprudencia estadounidenses: los testigos de Jehová están exentos de saludar la bandera en los actos oficiales, los espiritistas están autorizados a sacrificar animales según ritos que contravienen numerosas normas sanitarias, los protestantes fundamentalistas están eximidos de enviar a sus hijos a la escuela en la medida que sean capaces de asegurar una educación de buena calidad en el hogar. También hay, por cierto, casos que contradicen esta tendencia: una minoría indígena pierde un territorio que considera sagrado porque se va a construir una autopista, un hospital católico pierde una subvención porque se niega a enseñar técnicas de aborto, un maestro es sancionado porque su Biblia personal (que lee mientras los alumnos hacen ejercicios) está demasiado a la vista (BUCHANAN 1981, PERRY 1991, LAYCOCK 1992, CARTER 1993). No digo que la situación en Estados Unidos sea particularmente clara, pero sí digo que hay allí una gran sensibilidad hacia la libertad que tiene cada ciudadano de practicar su religión *en los términos que él la comprende*. Y digo también que esto conduce tendencialmente a una interpretación de la Primera Enmienda que refuerza la importancia de la cláusula del libre ejercicio.

Un último hecho que apoya esta afirmación es la aprobación, en noviembre de 1993, de la *Religious Freedom Restoration Act*, una ley que impone severas

restricciones a la intervención del estado en la vida religiosa de los ciudadanos. La nueva norma es una respuesta legislativa de alcance federal al problema planteado por la represión del consumo de *peyote*: los autores del texto afirman en la exposición de motivos que "una ley 'neutra' hacia la religión puede limitar el ejercicio religioso tan eficazmente como las leyes destinadas a interferir con él"<sup>14</sup> y establecen en consecuencia una serie de restricciones que tienen el propósito declarado de obligar a la Suprema Corte a modificar el punto de vista que defendió en aquel caso. Es interesante saber que esta nueva norma fue impulsada en el Congreso por un movimiento republicano-demócrata que recibió el apoyo de algunos de los políticos más influyentes del país. Y es interesante saber también que el texto recibió el 97 por ciento de los votos en el Senado y fue aprobado por aclamación en la Cámara de Representantes.

## En resumen...

Algunos autores siguen pensando que "*la instauración de la laicidad del estado es necesaria para constituir un estado moderno*" (BARBIER 1993: 77). Los casos que acabo de discutir someramente muestran que esta afirmación no resiste la menor confrontación con los hechos. La condición que hace posible la aparición del estado moderno no es la laicidad sino la separación entre el estado y las confesiones religiosas. La laicidad es sólo una versión particularmente extrema y poco difundida de esta separación. Pretender que la laicidad es una condición para la aparición del estado moderno debería llevarnos a afirmar que en el mundo hay sólo dos estados modernos: Francia y Uruguay.

## La laicidad en debate: discusiones en París, ¿repercusiones en Montevideo?

En noviembre de 1993, la prestigiosa revista parisina *Le Débat* (sobre la cual no pesa la menor sospecha de filiación religiosa) publicó un informe titulado: "Laicidad, intentos de redefinición". Al proponer este material, los miembros del equipo de redacción hacían una confesión que hubiera resultado escandalosa apenas unas décadas atrás: "*toda una serie de factores se han conjugado en el curso de los últimos años para hacer problemática la figura canónica de la laicidad a la francesa. Para empezar, hemos debido reconocer —a contrapelo*



del universalismo espontáneo de nuestra cultura política— que la versión francesa del principio de laicidad representa un caso muy particular en Europa".<sup>15</sup> Pocas páginas más adelante, una jurista afirmaba con preocupación: "en Francia más que en ninguna otra parte la religión es institucionalmente marginada, relegada a la esfera privada. Podemos ver una síntesis simbólica de este fenómeno en el hecho de que Francia es el único país de Europa en el que no hay ningún tipo de enseñanza religiosa en la escuela" (CHAMPION 1993: 70).

Por cierto, este tipo de reconocimiento no era completamente nuevo. Los franceses siempre supieron que su modelo de separación entre la Iglesia y el Estado tenía pocos equivalentes en el mundo. Pero lo que cambió radicalmente es el tono con el que se registra este hecho. Hace unas décadas, en efecto, el carácter excepcional de la "solución francesa" era reivindicado con orgullo. Francia era el más avanzado de los países democráticos y marcaba la ruta a los demás. Los europeos y los norteamericanos comprenderían algún día que estaban perdiendo algo importante al no "importar" el principio de laicidad. Hoy, en cambio, el tono se ha vuelto mucho más prudente: si todos los demás insisten en seguir una dirección distinta de la que uno ha elegido, es probable que el equivocado sea uno y no todos los demás. La excepcionalidad ya no es vista como una virtud sino como una fuente de preocupación. Este nuevo sentimiento fue enfáticamente expresado hace poco por un analista que se identifica claramente con la tradición laicista: "la legislación francesa en este tema es antigua, obsoleta e inadaptada. A estos efectos convendría preparar, mediante la concertación y teniendo en cuenta el contexto europeo, una gran ley sobre la libertad religiosa que responda a las necesidades y a los problemas actuales. [...] En lugar de soñar un poco ingenuamente con exportar su laicidad (¿pero cuál?) Francia podría así, manteniéndose fiel a su tradición laica, superar un lamentable retraso respecto de los demás países europeos" (BARBIER 1993: 87).

¿Cómo explicar este cambio de tono? Creo que hay dos factores que han tenido una influencia decisiva.

El primero es la desaparición del contexto político-cultural en el que la idea de laicidad fue creada y transformada en bandera de lucha. El viejo clericalismo francés simplemente ha dejado de existir, o al menos se ha vuelto insignificante. Nadie está proponiendo de manera mínimamente seria someter las decisiones públicas a los dictados de la religión. En ese sentido, la tradición laica empieza a ser víctima de su propia victoria: si sus exigencias parecen hoy desmedidas, eso se debe a que ya no tienen mucho que ver con el contexto que ella misma ha contribuido a crear.

El segundo factor es la creciente importancia que se otorga en las sociedades democráticas al respeto de la pluralidad cultural. Al menos hasta cierto punto, este fenómeno es un resultado de una experiencia histórica

reciente, a saber, la constitución dentro de numerosas sociedades contemporáneas de enormes minorías de inmigrantes cuyas pautas culturales tienen poco que ver con los valores predominantes. Téngase en cuenta que solamente en Francia viven actualmente unos tres millones de inmigrantes, de los cuales la inmensa mayoría son magrebinos de religión musulmana. La distancia entre estos inmigrantes y el francés medio es mucho mayor que la que existía entre ese mismo francés medio y los italianos o polacos que inmigraban unas décadas atrás.

La integración de estas grandes masas de inmigrantes, así como la adaptación de las instituciones y de la actividad cultural a un mundo cada vez más intercomunicado, plantea desafíos que no pueden ser resueltos por los métodos tradicionales. El viejo programa jacobino, que impone un abandono casi total de las identidades de origen (lengua, religión, vestimenta, costumbres) como condición para la integración política, resulta demasiado impositivo y autoritario para las sensibilidades de este fin de siglo. Lo importante para la sensibilidad contemporánea es que todos quienes viven en una sociedad democrática acepten respetar los principios que aseguran la igualdad de base de todos los ciudadanos. Más allá de ese límite, es perfectamente legítimo desarrollar políticas de integración que faciliten la comprensión y el intercambio entre los diferentes componentes de la sociedad, pero ya no parece tan legítimo imponer un abandono forzoso de toda particularidad. Y si esto es verdad para las minorías más o menos exóticas, ¿por qué no ha de serlo para las comunidades religiosas que nos resultan más familiares?

No todo el mundo comparte, por supuesto, este cambio de mentalidad, pero el hecho es que el cambio existe, como lo ha mostrado recientemente el episodio del *hidjab* o "pañuelo islámico". Este problema se desató en 1989, cuando un puñado de padres musulmanes residentes en Francia decidieron enviar sus hijas a la escuela con la cabeza cubierta con el gran *foulard* que, al menos según la interpretación más estricta, es impuesto por el Corán a toda mujer que haya alcanzado la pubertad. Ante tal iniciativa, muchos docentes, autoridades de la enseñanza y miembros de la clase política francesa reaccionaron diciendo que se trataba de un atentado contra la laicidad: el *hidjab* es un signo religioso ostentatorio y debe ser excluido de la escuela; además es el símbolo de la subordinación de la mujer por parte del islam.

El debate que se desató a partir de este conflicto todavía no ha terminado. El Consejo Constitucional francés no resolvió la cuestión, ya que estableció que tanto la aceptación como el rechazo del *foulard* eran decisiones que podían ser legítimamente adoptadas por las autoridades educativas. Estas últimas han oscilado entre una tolerancia de hecho y una política de rigor que ha dado resultados más bien catastróficos.<sup>16</sup> Lo que me importa destacar, sin embargo,

es la existencia misma del debate. Es probable que si este problema se hubiera desatado hace un par de décadas, jamás se hubiera convertido en un problema político de alcance nacional. El hecho de que un puñado de padres se viera obligado a ignorar ciertas exigencias de su religión para poder cumplir con el mandato de obligación escolar hubiera sido visto como un resultado normal (en el peor de los casos como un costo desdéniable) del buen funcionamiento de las instituciones republicanas. Hoy, en cambio, un episodio que involucra directamente a apenas unas decenas de personas está conmoviendo a la opinión pública francesa.<sup>17</sup>

¿Qué impacto ha tenido este tipo de episodio sobre el modo en que se percibe la propia noción de laicidad? Para responder a esta pregunta no me parece exagerado utilizar el adjetivo "enorme". Los franceses han vuelto a discutir sobre este concepto como no lo hacían desde los tiempos heroicos del siglo XIX. Pero, a diferencia de lo que ocurría en aquel entonces, los adversarios de la laicidad ya no son los defensores del clericalismo sino los defensores del pluralismo. Nada ilustra mejor este cambio de perspectiva que la convocatoria lanzada a mediados de los ochenta por la *Ligue de l'enseignement* a discutir públicamente la noción de laicidad y a darle un contenido más coherente con el contexto contemporáneo.

Para comprender cabalmente el significado de este episodio hay que saber que la *Ligue de l'enseignement* es la organización nacional de profesores que más activamente ha velado en Francia por el respeto de la laicidad. Los miembros de esta liga son los "laicos" por excelencia, aquellos que apoyaron la reforma escolar de Jules Ferry y aquellos que se han opuesto desde hace un siglo a todas las formas de clericalismo y a no pocas formas de religiosidad. Nadie en Francia puede presentar más credenciales de laicidad que la *Ligue de l'enseignement*. Y sin embargo, justamente las autoridades de esta organización, en una actitud que las enaltece, formularon una convocatoria a la discusión pública en la que se reconocía explícitamente que la laicidad estaba en problemas: o bien se la redefinía, o bien se corría el riesgo de convertirla en un concepto obsoleto.<sup>18</sup>

Como suele ocurrir con este tipo de discusión, casi diez años después de lanzada la convocatoria los miembros la Liga no han llegado a ninguna conclusión orgánica. Más aún, los dirigentes del movimiento descubrieron rápidamente que su voluntad revisionista no era acompañada por una parte importante de sus bases. Pero el hecho innegable es que en la Francia de hoy la laicidad es una idea en discusión. Las opiniones sobre el tema ya no se limitan a los gritos de guerra que predominaron durante un siglo: hay puntos de vista matizados, hay búsqueda de coincidencias, hay reconocimiento de que los defensores y los enemigos de la laicidad tienen, todos, una parte de verdad.

Resumir el modo en que este proceso ha avanzado supera largamente los límites de este artículo, pero al menos quisiera mencionar uno de sus principales resultados: la laicidad ha dejado de ser en Francia un concepto unívoco; hay al menos tres concepciones del ideal laicista que se enfrentan y a veces se superponen entre sí. El solo hecho de identificar estas tres concepciones es, me parece, una buena pista para comprender la naturaleza del debate.

## Tres concepciones en pugna

En primer lugar está la vieja concepción de la laicidad pura y dura, que entiende a la religión como una actitud irracional que sólo puede ser tolerada en la medida en que sea practicada entre cuatro paredes: las de una casa o las de un templo. Se trata de la "laicidad de combate" (BAUBÉROT 1990: 126), tradicionalmente utilizada como consigna por los enemigos de la religión. Esta concepción de la laicidad tiene un profundo arraigo histórico, pero en los últimos años ha estado sometida a una crítica extremadamente dura.

Para empezar, la laicidad de combate es acusada de no ser suficientemente neutra entre la religión y la no-religión. Los defensores de este punto de vista, en efecto, viven como una ofensa toda manifestación de fe religiosa, lo que implica una nueva forma de intolerancia. Pero, más radicalmente, muchos críticos acusan a esta concepción de haber ocupado ella misma el lugar que antes ocupaba la religión: a la visión religiosa del mundo, la laicidad de combate opondría una contrarreligión constituida por una doctrina moral específica —mezcla de kantismo y de jacobinismo republicano— y una concepción del mundo de fuerte inspiración positivista. El socialista Edgard Morin (uno de los principales portavoces de esta crítica) ha hablado así de una "religión cato-laica" fundada "sobre la trinidad providencial Razón-Ciencia-Progreso" (MORIN 1990; 38). Otros autores hablan de la laicidad como "religión civil" de la república (ROMAN 1991; 109-10) o más simplemente de "religión laica" (MEHL 1983; 159). Y todavía hay quienes presentan el fenómeno en términos históricos, afirmando que *"el proceso francés de laicización estuvo marcado por una transferencia de sacralidad de lo religioso a lo político"* (WILLAIME 1988; 42).

Todas estas críticas —provenientes en general de intelectuales destacados que no tienen ninguna filiación religiosa— han hecho que hoy prácticamente no existan figuras de relieve que defiendan la laicidad de combate. Sin embargo, sería un error creer que por esta sola razón esta concepción ha perdido su influencia. La laicidad de combate sigue formando parte del sentido común de buena parte de los docentes franceses y de una proporción respetable de la

ciudadanía (incluidos algunos políticos profesionales). Si es difícil encontrar figuras que la defiendan lúcidamente en un debate público, se la ve aparecer con mucha frecuencia cuando los medios de comunicación hacen entrevistas en la calle o a la entrada de los locales de estudio.<sup>19</sup>

La segunda concepción de la laicidad —también apoyada en nutridos antecedentes históricos— puede ser denominada “laicidad como abstención”. Los defensores de este punto de vista son frecuentemente anticlericales pero no por eso antirreligiosos. No tienen mayores dificultades en reconocer que alguien puede creer en Dios y al mismo tiempo ser un individuo racional y un ciudadano respetuoso de los principios de la democracia constitucional. Sin embargo, hacen hincapié en el lugar particular que ocupa la enseñanza en una sociedad democrática para defender una concepción de la laicidad exclusivamente aplicable a la vida educativa.

El sistema educativo no se limita a transmitir una serie de contenidos —dicen los defensores de este punto de vista— sino que además prepara a los miembros de las nuevas generaciones para incorporarse a la vida política. Ahora bien, el mejor modo de cumplir esta tarea no consiste en sumergirlos desde el principio en una serie de debates morales, políticos y religiosos, sino en crear un clima de serenidad que les permita incorporar los instrumentos que los harán capaces de participar más tarde en esas confrontaciones. Por lo tanto, cada vez que encontremos una diferencia de opinión doctrinal entre los ciudadanos respetuosos de los principios democráticos, el estado en tanto educador no debe intentar resolver el conflicto ni mucho menos tomar partido, sino que simplemente debe callarse. Por este camino la escuela se tornará (al menos en la medida en que esté en manos del estado) *“un espacio de neutralidad absoluta, al abrigo de todas las influencias exteriores: políticas, sociales y religiosas”* (PHILIPP 1990: 215).

Este era precisamente el punto de vista de los padres fundadores de la laicidad francesa, aun cuando más tarde haya sido abandonado en favor de la laicidad de combate.<sup>20</sup> Jules Ferry, por ejemplo, lo defendía expresamente en su célebre carta a los maestros del 27 de noviembre de 1883: *“Pregúntense si un padre de familia —digo bien: uno solo— que estuviera en la clase escuchándolos podría negar de buena fe el asentimiento a lo que les escuchara decir. Si es así, absténgase de decirlo; si no, hablen con ardor”*.<sup>21</sup> Y el maestro Francisque Sarcey, en un artículo publicado poco antes de esa fecha, decía: *“Veo que tengo en mi clase judíos, protestantes y católicos. No seré por lo tanto ni católico, ni protestante, ni judío ante ellos”*.<sup>22</sup>

Esta concepción de la laicidad se mantiene vigorosa y encuentra muchos defensores en Francia.<sup>23</sup> Sin embargo, una buena cantidad de argumentos que han sido dirigidos contra ella la han puesto relativamente a la defensiva. No

puedo en este artículo dar cuenta de esta discusión, pero quisiera mencionar una objeción a la que han sido particularmente sensibles muchos simpatizantes del ideal laicista.

Es verdad —dice esta objeción— que una de las principales funciones del sistema educativo consiste en preparar a los miembros de las nuevas generaciones para incorporarse a la vida política. Pero, al menos en una sociedad que ha optado por la democracia constitucional (esto es, un régimen fundado en el libre consentimiento y en la discusión pública) no es posible formar nuevos ciudadanos a menos que se les dé la oportunidad de convertirse en agentes morales bien constituidos. El ciudadano de una sociedad democrática debe ser capaz de evaluar situaciones más o menos complejas desde el punto de vista normativo, de identificar ciertas preferencias como las suyas y de ordenarlas en un esquema que sea a la vez coherente y consistente con sus convicciones de valor. Ahora bien, el problema consiste en que nadie llega espontáneamente a ponerse en esta situación: los miembros de las nuevas generaciones no llegarán a madurar moralmente a menos que podamos discutir con ellos sobre valores, presentarles ciertos modelos morales y despertar en ellos las motivaciones que los conducirán a sentirse responsables de sus propias decisiones.

Los padres de la laicidad eran ciertamente conscientes de este problema pero creían haberle encontrado una solución. Lo que hay que hacer, decía Jules Ferry hace más de un siglo, es evitar toda discusión relativa a los fundamentos de la moral para concentrarnos en la transmisión de *"esa buena y vieja moral que hemos recibido de nuestros padres y de nuestras madres, a la que todos nos honramos de obedecer en la vida diaria sin tomarnos el trabajo de discutir sus bases filosóficas"*<sup>24</sup>

Esta respuesta, sin embargo, ya no nos parece satisfactoria. Tal vez haya existido hace siglos algo así como una moral consensual, compartida por todos los miembros de la sociedad, pero es claro que nada semejante existe en las complejas sociedades contemporáneas. Ciertamente hay algunos valores de base (como el respeto de los derechos humanos) en torno a los cuales parece haber cierto consenso al menos en el seno de las sociedades democráticas, pero en muchos otros temas cruciales existen desacuerdos profundos y sumamente estables. ¿Debemos enseñar a los niños los valores de la contracción al trabajo y del respeto a los mayores, o debemos más bien considerar esas exigencias como vestigios de una moral anticuada y represora? ¿Debemos despertar en los niños el sentido del deber y de la responsabilidad o bien debemos incitarlos a seguir sus inclinaciones? ¿Debemos apostar a la disciplina o a la espontaneidad? Y más difícil aún: ¿qué imagen debemos darles acerca del papel de la mujer en la sociedad? ¿Qué valores proponerles como orientación para su vida sexual? ¿Debemos hablar de Dios para justificar la importancia del deber moral?

Es un hecho que los miembros de una sociedad democrática no conseguirán ponerse de acuerdo sobre estos problemas, aun cuando todos adhieran con el mismo entusiasmo a los principios de base que la sostienen. Los defensores de la laicidad como abstención quedan por lo tanto enfrentados a un dilema de hierro: o bien aplican sistemáticamente su principio (y en ese caso la escuela funcionará como un obstáculo a la maduración moral de los individuos, ya que toda discusión sobre valores se tornará imposible), o bien entran en contradicción con sus propias ideas y optan por un conjunto de valores que serán obligatoriamente transmitidos aun en el caso de que sean controvertidos. Ninguna de estas dos soluciones es evidentemente muy atractiva. La primera conduciría a instalar un vacío moral justamente en la institución que se ocupa de la formación sistemática de las nuevas generaciones. Esta es precisamente la acusación que el célebre filósofo Paul Ricoeur lanzara contra la educación francesa: *"La escuela es un ámbito de total neutralización de las convicciones. No debemos entonces sorprendernos de encontrar como resultado una sociedad sin convicción, sin dinamismo propio, que va a pedirle todo al estado..."* (RICOEUR 1991: 18). La segunda conduciría a una violación flagrante de la laicidad en nombre de la laicidad, lo que parece simplemente un contrasentido.

Precisamente como respuesta a este tipo de dificultad, algunos dirigentes del movimiento laicista lanzaron a fines de los años ochenta la ya mencionada convocatoria a pensar una "nueva laicidad", una "laicidad plural", una "laicidad abierta" o "ecuménica" (OGNIER 1993: 204-216). La idea, apoyada por algunos de los principales responsables de la *Ligue de l'enseignement* era la de "laicizar la laicidad", es decir, despojarla de todo contenido antirreligioso y de todo compromiso con una escala de valores que excluya otras opiniones igualmente razonables (GEFFRÉ 1990: 158). La laicidad se volvería así más dialogante, más tolerante, más capaz de incorporar la diferencia. Esto sería de especial aplicación al caso de la religión, aun cuando tal cosa no implique el olvido de la separación entre lo secular y lo religioso. Como afirmaba recientemente uno de los defensores de este punto de vista, *"el estado que ya no necesita luchar contra la religión para afirmarse acepta cómodamente su presencia y su acción en la sociedad"* (BARBIER 1993: 83).

Los defensores de esta propuesta, sin embargo, han recibido hasta ahora muchas más críticas que apoyos. Por un lado, los defensores de las concepciones más tradicionales los acusan de claudicar ante sus enemigos históricos. Por otro lado, los críticos de la laicidad los acusan de pretender utilizar esa palabra para hacer referencia justamente a aquello que siempre se reivindicó *contra* el laicismo. El problema de este uso de la palabra no es entonces que esté vacío de contenido o que exprese una idea insostenible, sino que se aleja demasiado de lo que unos y otros siempre han entendido por "laicidad".

## La laicidad como práctica: pragmatismo francés, radicalismo uruguayo

Numerosos datos sugieren entonces que la laicidad se ha convertido en un concepto en discusión aun entre sus propios creadores. Los franceses han tomado nota de la excepcionalidad de la solución que eligieron y empiezan a preguntarse seriamente por qué los demás no siguieron su camino. También parecen desarrollar una mayor sensibilidad hacia la pluralidad de culturas y de convicciones, lo que los lleva a preguntarse si su práctica institucional no debe ser modificada.

Lo más curioso del caso, sin embargo, es que esa práctica de la laicidad que los franceses empiezan a discutir es en realidad mucho menos rigurosa que nuestra propia práctica. Los franceses han elegido en los papeles la "separación brutal" entre las iglesias y el estado (WILLAIME 1990; 142) pero han aplicado esta decisión de manera pragmática y relativamente prudente. En materia de laicidad (y perdón por usar esta expresión en semejante contexto) los uruguayos hemos resultado ser más papistas que el Papa.

Imagine el lector, en efecto, que está viajando por Francia y decide conocer Estrasburgo. Supongamos que empieza a recorrer las calles de esa hermosa ciudad y que, por pura curiosidad, entra en una escuela pública. Si usted es uruguayo, seguramente se va a llevar un gran susto: en las paredes de esa escuela pública hay crucifijos y entre los anuncios colocados en las carteleras aparecen los horarios de los cursos de religión. ¡Y usted está en Francia, la patria de la laicidad!

Si usted se toma el trabajo de averiguar la causa de esta anomalía, rápidamente escuchará la explicación siguiente: Estrasburgo queda en Alsacia, es decir, en una región fronteriza que perteneció durante largo tiempo al estado alemán. Esa era justamente la situación cuando se aprobó la ley de 1905 que excluyó los símbolos religiosos y los cursos de religión de las escuelas francesas. Pero cuando tras la Primera Guerra Mundial la Alsacia fue nuevamente asimilada a Francia, los alsacianos manifestaron su voluntad de mantener la situación precedente y este reclamo fue respetado por el gobierno francés. Desde entonces, tanto en Alsacia como en Mosela existe un régimen particular llamado "de concordato": hay escuelas públicas confesionales (aunque los padres pueden solicitar que sus hijos sean eximidos de los cursos de religión) y el estado paga directamente el sueldo de los sacerdotes y pastores (BAUBÉROT 1994: 69ss).

Las excepciones de tipo territorial no se limitan a este caso. En los llamados "departamentos de ultramar" (que es la expresión elíptica que usan los



franceses para referirse a las colonias que les quedan) las situaciones de este tipo se multiplican. La Guyana francesa, por ejemplo, está regida por una ordenanza del año 1828 que obliga al estado metropolitano a pagar un salario a los sacerdotes católicos. En otros casos (Polinesia francesa, Nueva Caledonia, Saint-Pierre-et-Miquelon) se aplica un decreto de 1939 que pone bajo tutela del estado las misiones religiosas y protege sus bienes inmobiliarios. También en Comores y Mayotte existe un régimen especial que no puedo detallar aquí (POULAT 1990: 111).

Por cierto, si las excepciones se limitaran principalmente a lo que ocurre en algunas islas exóticas, la fidelidad de los franceses al principio de laicidad no merecería mayor reproche. Pero el hecho es que las excepciones no terminan aquí. Aun en el territorio metropolitano rige una serie de leyes (y una serie de prácticas no respaldadas por textos legales) que muestran que los franceses son mucho más radicales a la hora de defender conceptualmente el principio de laicidad que a la hora de aplicarlo. A diferentes niveles descubrimos que la aplicación de la "ausencia de reconocimiento" ha sido siempre más flexible que la propia idea. Francia es un país mucho más tolerante hacia la diversidad religiosa de lo que aparenta serlo a primera vista.

Permítaseme mencionar en primer lugar la más influyente de esas leyes. Se trata de la ley Debré de 1959 (completada por la ley Guerneur de 1977), que establece un régimen de contratos similar a (aunque más complejo que) nuestro régimen de habilitación. Esta ley ofrece cuatro alternativas a los responsables de los institutos privados. Uno es el funcionamiento libre, que implica una situación similar a la de nuestros establecimientos no habilitados. Otro es la integración total, que supone una autodisolución en tanto empresa privada para integrarse al sistema público. Y luego existen dos modalidades de "contrato" que son similares a nuestro régimen de habilitación, *pero con la diferencia de que existe una importante contrapartida económica*.

El "contrato simple" implica que los responsables de la escuela siguen siendo los empleadores de sus docentes (lo que asegura mayor libertad de reclutamiento y de despido) pero se limitan a contratar personas que cuenten con un diploma reconocido por el estado. En tal caso, las autoridades públicas se hacen cargo de la totalidad de los sueldos y de la mitad de las cargas patronales. El "contrato de asociación", por su parte, implica un control mucho más directo por parte de las autoridades públicas: el empleador del personal docente es ahora el estado, que se reserva también el derecho de realizar inspecciones para controlar la marcha de los cursos. Como contrapartida, la totalidad de los sueldos y de las cargas sociales, así como una buena parte de los gastos de funcionamiento, son asumidas por el estado. Las escuelas que aceptan el "contrato de asociación" no pueden discriminar el ingreso según fe

religiosa y deben respetar la libertad de conciencia, pero pueden dar cursos de religión (SAINCLAIR 1981: 586).

La sola existencia de esta ley alcanza para afirmar que la aplicación de la laicidad en Francia es algo muy diferente de la aplicación de la laicidad en Uruguay. Pero hay además muchas otras normas que confirman y profundizan esta impresión. La ley Falloux, por ejemplo, permite que las autoridades públicas locales subvencionen las escuelas privadas hasta en un diez por ciento de su presupuesto. Esta ley data de 1850 pero no fue derogada cuando la separación de 1905. Más aún, en 1919 se agregaron otras posibilidades de subvención condicionadas a que se haga determinado uso del dinero (BAUBÉROT 1994: 66).<sup>25</sup> A esto se suma el hecho de que muchos institutos de enseñanza ocupan edificios que (al igual que todas iglesias y catedrales que existían en la época) fueron expropiados en 1905. Esto obliga al estado, como propietario legal, a hacerse cargo de los gastos de conservación y de mantenimiento. Desde 1930, además, la ley autoriza la destinación de terrenos públicos a la construcción de escuelas privadas o templos, y desde 1961 es posible realizar préstamos públicos y subvencionar parcialmente la construcción de este tipo de edificios (MESSNER 1993: 91).

El resultado de esta superposición de leyes es que el noventa por ciento de las escuelas privadas francesas (la gran mayoría de las cuales son católicas) reciben un importante apoyo económico del estado, sea a nivel local (departamentos, comunas) o a nivel nacional (FOWLER 1987). A esto se suman muchas otras medidas que, indirectamente, favorecen la educación religiosa. Por ejemplo, la ley francesa obliga al estado a aceptar (y a pagar) la presencia de capellanes en hospitales, cárceles y cuarteles, ya que se entiende que quienes se encuentran en esos lugares no están en condiciones de salir de ellos para cumplir con los deberes de su religión. Esta disposición se aplica también a los liceos públicos, aunque no a las escuelas (BAUBÉROT 1994: 64).

Estas evidentes "violaciones" del principio de laicidad no se reducen a la vida educativa. Desde hace décadas, por ejemplo, la ley obliga a la radio y a la televisión oficiales a reservar espacios para emisiones religiosas a las que acceden representantes del catolicismo, el protestantismo, el judaísmo y el islam. Estas cuatro religiones están representadas en dos consejos consultivos sostenidos por el estado: el Comité Nacional de Ética (creado en 1983) y el Comité Nacional del Sida (creado en 1989). Además, desde 1978 las cajas de pensión y los seguros de salud que brindan cobertura social a los religiosos son regularmente subvencionadas por el estado. También en materia impositiva hay muchas disposiciones que contemplan el fenómeno religioso: la propia ley de 1905 liberaba a las asociaciones culturales del pago de impuestos territoriales, así como de las tasas ligadas al uso de edificios. Una ley de 1959 exonera de

toda carga los legados que se realicen en favor de organizaciones religiosas. Por último, desde 1987 los franceses pueden deducir una parte de sus impuestos para destinarla al apoyo de organizaciones religiosas (MESSNER 1993; 91-92).

Todo esto muestra que la aplicación del principio de laicidad es en Francia mucho más pragmática que la idea misma. La ley de 1905, siempre vigente, dice claramente que *"la República no reconoce, no retribuye ni subvenciona ningún culto"*. Este principio ha recibido más tarde rango constitucional. Sin embargo, la práctica real del estado francés se aleja significativamente de lo que estas palabras sugieren. Las religiones después de todo existen, incluso a ojos del estado. Es el propio respeto de la libertad de elección de los ciudadanos el que lo obliga a aceptar esta conclusión.

## Final

En este artículo no he hecho más que presentar hechos. Hechos que deberían llevarnos a reflexionar sobre nuestras propias prácticas y opciones doctrinales. No voy a terminar, por lo tanto, haciendo grandes elaboraciones teóricas, sino presentando algunas conclusiones relativamente simples pero a mi juicio ineludibles.

La primera conclusión es que, cuando tuvimos que elegir una modalidad de separación entre el estado y las confesiones religiosas, los uruguayos elegimos una solución particularmente radical ("brutal", según las palabras de Willaime ya citadas) y claramente marginal en el mundo democrático.

La segunda conclusión es que, cuando tuvimos que aplicar esa solución, lo hicimos tal vez con coherencia pero ciertamente con una intransigencia que ni siquiera encontramos en los padres de la idea.

La tercera conclusión es que los uruguayos seguimos sin discutir ese modelo, pese a que sus propios autores lo están sometiendo a revisión.

Creo que todo esto debería llevarnos a reflexionar sobre nuestras opciones normativas y nuestras prácticas institucionales. Hay razones de principio que deberían llevarnos a hacerlo (particularmente el respeto de la libertad de elección) pero creo que hay también razones de eficiencia. Aquí no puedo desarrollar esta idea, pero espero poder hacerlo en otra oportunidad.

## Bibliografía

- BARBIER, M. 1993: "Esquisse d'une théorie de la laïcité", en *Le Débat* 77, pp. 73-87.
- BAUBÉROT, J. 1985: *Le retour des Huguenots*, París & Ginebra, Cerf & Labor et Fides.
- 1990: "En 1990, la laïcité pour une confession minoritaire: le protestantisme", en H. Bost (ed.): *Genèse et enjeux de la laïcité*, Ginebra, Labor et Fides, pp. 117-29.
- 1994: "La France, «République laïque»", en J. Baubérot (ed.): *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, París, Syros, 1994, pp. 57-72.
- BUCHANAN, G. S. 1981: "Accommodation of Religion in the Public Schools: a Plea for Careful Balancing of Competing Constitutional Values", en *UCLA Law Review* 28/5, pp. 1000-1048.
- CARTER, S. 1993: *The Culture of Disbelief: how American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, Nueva York, BasicBooks.
- CHAMPION, F. 1993: "Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire", en *Le Débat* 77, pp. 46-72.
- COQ, G. 1993: *Démocratie, Religion, Education*, París, Mame.
- DEBRAY, R. 1990: "La laïcité: une exception française", en H. Bost (ed.): *Genèse et enjeux de la laïcité*, Ginebra, Labor et Fides, pp. 199-206.
- ELMORE, R. F. 1990: "Choice as an Instrument of Public Policy: Evidence from Education and Health Care", en W. H. Clune & J. F. Witte (eds.): *Choice and Control in American Education*, vol. 1, Londres & Nueva York, The Falmer Press, pp. 285-317.
- FOWLER, F. 1987: "The French Experience With Aid to Private Schools", en *Phi Delta Kappan* 68/5, pp. 356-359.
- GAUTHIER, G. (ed.) 1987: *La laïcité en miroir*, París, Edilig.
- GAUTHIER, G. & NICOLET, C. 1987: *La laïcité en mémoire*, París, Edilig.
- GEFFRÉ, C. 1990: "Laïcité, liberté religieuse et pluralisme religieux", en H. Bost (ed.): *Genèse et enjeux de la laïcité*, Ginebra, Labor et Fides, pp. 151-163.
- JAMES, E. 1986: "Public Subsidies for Private and Public Education: The Dutch Case", en Daniel C. Levy (ed.): *Private Education. Studies in Choice & Public Policy*, Nueva York & Oxford, Oxford University Press, pp. 113-137.
- JAUME, L. 1989: *Le discours jacobin et la démocratie*, París, Fayard.
- JULIA, D. 1990: "La République, l'Eglise et l'immigration. La laïcité dans l'histoire", en *Le Débat* 58, pp. 34-37.
- KWASCHIN, J. 1989: "Foulard: l'habit fait-il le moine?", en *La Revue Nouvelle* 45/212, pp. 101-02.
- LAYCOCK, D. 1992: "Summary and Synthesis: The Crisis in Religious Liberty", en *George Washington Law Review* 60/3, pp. 841-856.
- LE GOFF, J. 1990: "Derrière le foulard, l'histoire", en *Le Débat* 58, pp. 21-33.

- LEVEAU, R. & ZGHAL, A. 1989: "Islam et laïcité en France", en *Etudes* 370/5, pp. 679-688.
- LEVINSON, S. 1992: "Religious Language and the Public Square", en *Harvard Law Review* 105/8, pp. 2061-2079.
- MARTIN, J. 1994a: "La Belgique: de l'affrontement laïques-confessionnels au pluralisme institutionnel", en J. Baubérot (ed.): *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994, pp. 29-40.
- 1994b: "Courants religieux et humanisme aux Pays-Bas", en J. Baubérot (ed.): *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994, pp. 105-116.
- MEHL, R. 1983: "La notion française de laïcité et son évolution", *Parole et Société* 91/3-4, pp. 158-72.
- MESSNER, F. 1993: "Laïcité imaginée et laïcité juridique", en *Le Débat* 77, pp. 88-94.
- MORIN, E. 1990: "Le trou noir de la laïcité", en *Le Débat* 58, pp. 38-41.
- NICOLET, C. 1987: "Laïcité institutionnelle et laïcité intérieure", en G. Gauthier (ed.): *La laïcité en miroir*, Paris, Edilig, pp. 11-22.
- OCDE 1993: *Reviews of National Policies for Education. Belgium*, Paris, OECD.
- OGNIER, P. 1993a: "Ancienne ou nouvelle laïcité? Après dix ans de débats", en *Esprit* 194, pp. 202-220.
- 1993b: "La laïcité des fondateurs de l'école républicaine et sa dimension morale", en *Etudes* 3785, pp. 601-08.
- OUÉDRAOGO, J. 1994: "Eglises et Etat en Allemagne: la difficile laïcisation d'une société sécularisée", en J. Baubérot (ed.): *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994, pp. 15-28.
- PERRY, M. J. 1991: *Love and Power. The Role of Religion and Morality in American Politics*, Oxford, Oxford University Press.
- PHILIPP, M. 1990: "Une laïcité bien entendue", en *Education et pédagogies* 7, pp. 203-24.
- POULAT, E. 1990: "En 1990, la laïcité pour une confession majoritaire: le catholicisme", en H. Bost (ed.): *Genèse et enjeux de la laïcité*, Ginebra, Labor et Fides, pp. 107-116.
- PROST, A. 1968: *L'enseignement en France 1800-1967*, Paris, Armand Colin.
- REBELL, M. 1989: "Values Inculcation and the Schools: The Need for a New *Pierce* Compromise", en N. E. Devins (ed.): *Public Values, Private Schools*, Londres & Nueva York, The Falmer Press, pp. 37-62.
- RICOEUR, P. 1991: "Justice et marché. Entretien entre Michel Rocard et Paul Ricoeur", en *Esprit* 168, pp. 5-22.
- ROBERT, J. 1990: "La notion juridique de laïcité et sa valeur constitutionnelle", en H. Bost (ed.): *Genèse et enjeux de la laïcité*, Ginebra, Labor et Fides, pp. 89-100.
- ROMAN, J. 1990: "Autour de la laïcité", en *Esprit* 166, pp. 148-52.
- SAINCLAIR, J. 1981: "Dépasser la querelle scolaire", en *Etudes* 355/6, pp. 581-600.
- STOLZENBERG, N. 1993: "'He Drew a Cercle That Shut Me Out': Assimilation, Indoctrination,

and the Paradox of a Liberal Education", en *Harvard Law Review* 106/3, pp. 582-667.

WEBER, W. 1962: *Die Deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

WILLAIME, J. P. 1988: "La laïcité à la française", en *Lumière et vie* 37/190, pp. 41-51.

— 1990: "Etat, religion et éducation", en J. P. Willaime (ed.): *Univers scolaires et religions*. París, Les Editions du Cerf.

## Resumen

*El artículo se propone mostrar tres cosas. Primero, que —lejos de ser la solución "natural" al problema de la separación entre el estado y las confesiones religiosas—, la laicidad es una excepción en el mundo democrático. Segundo, que los uruguayos hemos aplicado este concepto con mucho más vigor e inflexibilidad que sus propios creadores. Tercero, que mientras en Uruguay la laicidad ha pasado a ser un dogma casi indiscutible, en Francia, su país de origen, es un concepto discutido y en mutación. Para sustentar estas tres afirmaciones, el autor sistematiza información referente al modo en que se ha trazado el límite entre el estado y las confesiones religiosas en Alemania, Bélgica, Estados Unidos, Francia y Holanda.*

## Notas

- <sup>1</sup> Para ser exactos, la laicización del estado francés *empezó* por la laicización de la enseñanza. El proceso se inicia con las leyes de Jules Ferry de 1881 y 1882, aplicables exclusivamente al sistema educativo. Luego, en el año 1884, se extiende al derecho civil (leyes de matrimonio y de divorcio). La separación total es aprobada en el año 1905, al cabo de una evolución que generaliza pero que también radicaliza el impulso iniciado veinte años antes. Sobre esta evolución ver PROST 1968.
- <sup>2</sup> Para una caracterización histórico-conceptual del jacobinismo francés, ver JAUME 1989.
- <sup>3</sup> El reconocimiento oficial de una religión implica una protección especial que le es otorgada en función de su "utilidad social". Esta protección implica, entre otros beneficios, el pago por parte del estado de un salario de subsistencia a los ministros de cada culto (sacerdotes, pastores, etc.), la subvención pública de los déficit generados por el ejercicio del culto, la presencia de personal religioso en hospitales, prisiones, aeropuertos y cuarteles, el derecho a un cierto tiempo de emisión en la radio y la televisión etc. (MARTIN 1994: 33). La Constitución de 1831 sólo reconocía los cultos católico y protestante. A ellos se agregaron sucesivamente los cultos anglicano (1835), judío (1870), islámico (1974) y ortodoxo-griego (1985).
- <sup>4</sup> Existe un pequeño número de escuelas privadas "puras" que atiende a un porcentaje insignificante del alumnado.

- <sup>5</sup> Esta fórmula figuró por primera vez en el artículo 137 de la constitución de Weimar y es recogida en el artículo 140 de la actual versión de la Ley Fundamental (texto de 1949, revisado en ocasión de la reunificación de junio 1993).
- <sup>6</sup> La gran mayoría de los alemanes se declara adepto a una religión en el momento de completar su declaración de ingresos. Téngase en cuenta que luego de la reunificación, que aumentó significativamente la proporción de ciudadanos sin religión, tres de cada cuatro alemanes siguen pagando el impuesto eclesiástico.
- <sup>7</sup> Esto se debe en buena medida a razones históricas que no puedo analizar aquí.
- <sup>8</sup> Para una descripción detallada de lo esencial de este aparato jurídico ver WEBER 1962.
- <sup>9</sup> Discurso realizado en la reunión de la asociación *National Religious Broadcasters*, que agrupa a los responsables de las radios y canales de televisión de orientación cristiana (Citado por LEVINSON 1992: 2062).
- <sup>10</sup> "Remarks by the President at Signing Ceremony for the Religious Freedom Restoration Act", The White House, Office of the Press Secretary, 16 Nov 93 13:53:11 UT.
- <sup>11</sup> 406 U.S. 205.
- <sup>12</sup> 484 U.S. 1066.
- <sup>13</sup> *Employment Div. v. Smith*, 494 US 872.
- <sup>14</sup> S. 578, 2, a, 2.
- <sup>15</sup> Texto de introducción al *dossier* mencionado en *Le Débat* n° 77, noviembre-diciembre 1993, p. 45.
- <sup>16</sup> A mediados de 1994, el ministro francés de la educación, François Bayrou, emitió una declaración contraria al uso del *hidjab* aunque dejó la decisión final en manos de cada director de establecimiento. Varios de éstos aplicaron la resolución a la letra, lo que generó la expulsión de algunas decenas de alumnas. El principal resultado de esta política fue que el *foulard* se convirtió en una bandera de lucha para los integristas musulmanes, quienes rápidamente encontraron la manera de radicalizar el conflicto: a fines de octubre, varias de las muchachas expulsadas iniciaban una huelga de hambre en medio de un clima de tensión y de acusaciones mutuas.
- <sup>17</sup> Ver sobre este punto KWASCHIN 1989, LEVEAU & ZGHAL 1989, JULIA 1990, LE GOFF 1990, MORIN 1990, ROMAN 1990.
- <sup>18</sup> Un testimonio apasionante del debate que siguió a esta convocatoria son dos libros publicados por la editorial de la *Ligue* bajo la dirección de Guy Gauthier: *Laïcité en miroir* y *Laïcité en mémoire* (ver bibliografía).
- <sup>19</sup> Pese a esta "supervivencia difusa", es importante señalar que la laicidad de combate también ha sufrido duras derrotas políticas. La más importante ocurrió en 1984, cuando el primer gobierno de François Mitterrand intentó crear un "Servicio Público Unificado y Laico de Educación Nacional" que suponía la estatización de todas las escuelas. La iniciativa, que implicaba eliminar la religión de todo el sistema educativo francés, generó las más grandes movilizaciones callejeras que conoció Francia desde mayo del 68, al tiempo que todas las encuestas revelaban niveles de rechazo del orden del sesenta y el setenta por ciento (OGNIER 1993b). Esta cifra

superaba largamente la cantidad de padres que se reconocen como creyentes y aun la cantidad de quienes envían sus hijos a colegios privados. Como señalaba años después un especialista del tema, *"el hecho de que el conflicto de 1984 haya sido percibido desde el lado laico según el esquema tradicional 'escuela pública = escuela de la libertad' explica en parte el fracaso del campo laico: la defensa de la libertad había cambiado de bando, al percibirse socialmente como defensa de la libertad de elegir la escuela a la que se desea enviar los niños"* (WILLAIME 1990; 146).

<sup>20</sup> Sobre esta evolución ver PROST 1968; 206ss.

<sup>21</sup> Citado por PROST 1968; 202.

<sup>22</sup> Citado por PROST 1968; 186.

<sup>23</sup> Para una defensa reciente de este punto de vista ver COO 1993.

<sup>24</sup> Citado por COO 1993: 42.

<sup>25</sup> A fines de 1993, el gobierno de Edouard Balladur intentó aumentar la barra del diez por ciento pero fracasó ante la oposición frontal de los defensores del laicismo.