UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

TESIS DOCTORAL

Modelos de laicidad en las democracias occidentales / Modèles de laïcité dans les démocraties occidentales

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Sergio Álvarez Davo

Dirigida por

María Luz Morán Calvo-Sotelo
José Antonio Santiago García

Madrid

© Sergio Álvarez Davo, 2024

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

TESIS DOCTORAL

Modelos de laicidad en las democracias occidentales/ Modèles de laïcité dans les démocraties occidentales

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Sergio Álvarez Davó

DIRECTORES

María Luz Morán Calvo-Sotelo y José Antonio Santiago García

A mi madre.

ÍNDICE

RESUMEN 1

ABSTRACT 3

RÉSUMÉ 4

INTRODUCTION 7

La laïcité face aux défis de l'ultramodernité 7

La démarche de cette recherche 9

Généalogie des imaginaires de la laïcité 14

Comparaison entre trois études de cas : France, Québec et Espagne 17

Remerciements 25

Capítulo 1. El origen de los imaginarios de la laicidad: La Era Axial y la ética de las religiones históricas 26

1.1 Introducción 26
1.2 La eternidad de los ancestros 28
1.3 El imperio y el déspota sagrado 34
1.4 El giro trascendental de la Era Axial 40

Capítulo 2. El cristianismo en la génesis de la transformación de los imaginarios de la laicidad 52

2.1 Introducción 52
2.2 El origen de las tensiones 62
2.3 Las tensiones de la complementariedad medieval 67
2.4 El furor por el orden y sus consecuencias 74

Capítulo 3. El nacimiento de la sociedad ordenada y los fundamentos de una primitiva laicidad 93

3.1 Introducción 93
3.2 La ética de la civilidad y la sociedad ordenada 95
3.3 Las respuestas ante las guerras de religión: dos modelos primitivos de laicidad ..... .109
3.4 La razón de Estado y el absolutismo religioso: las raíces históricas de la laicidad en Francia, España y Quebec 124
3.5 Conclusión: laicidad y modernidad 132

Capítulo 4. La laicidad en Francia: el tesoro perdido de 1905 134

4.1 Introducción 134

4.2 El momento de 1905 135
4.3 Contexto previo a 1905: declive del clericalismo y auge de la modernidad triunfante 136
4.4 El corazón liberal de la ley de separación de 1905 139
4.5 La nueva ley es puesta a prueba 143
4.6 Las excepciones a la ley de 1905 146
4.7 El giro a partir de la primera década del siglo XXI: un nuevo paisaje moral, religioso e intelectual 153
4.8 Un nuevo tejido institucional 156
4.9 El Informe de la Comisión Stasi de 2003: un complicado equilibrio . 160
4.10 La ley de 2004 de aplicación del principio de laicidad a la República: la materialización legislativa de un cambio axiológico 166
4.11 El *affaire Baby Loup* (2008-2014): una nueva contorsión en la aplicación de la laicidad 169
4.12 La ley de 2010 de prohibición de la disimulación del rostro en el espacio público: una redefinición axiológica del orden público 173
4.13 La ley de 2021 contra el separatismo y la consolidación de un nuevo paradigma de la laicidad 175
4.14 Conclusiones: una "nueva laicidad" en odres viejos 178

Capítulo 5. La laicidad en Quebec: más allá del malestar identitario 183

5.1 Introducción..... 183
5.2 De la "Conquête" a la "Révolution tranquille": los fundamentos de la "société distincte" 185
5.3 La búsqueda de "l'égalité dans la différence": Breve historia del origen de "les pratiques d'harmonisation" y de los "accommodements raisonnables" 192
5.4 Un cambio axiológico en la concepción de la laicidad: la crisis de percepción de los acomodos y el malestar identitario en Quebec 195
5.5 ¿Qué régimen de laicidad y de interculturalismo para Quebec? La concepción de la laicidad y las recomendaciones de la Comisión Bouchard-Taylor..... 203
5.6 Una brecha entre el Informe Bouchard-Taylor y la realidad de Quebec 209
5.7 El proyecto de ley número 60 sobre "la charte des valeurs": la disputa acerca del modelo de laicidad se agrava 214
5.8 "Loi 62" y "Loi 21" materialización legislativa y política de un cambio axiológico 218
5.9 Conclusión: el alejamiento de las soledades 223

Capítulo 6. La laicidad en España: del nacionalcatolicismo a la laicización de las costumbres..... 227

6.1 Introducción..... 227

6.2 El arduo sendero de la laicidad en España 229
6.3 Antecedentes: de la Transición al siglo XXI 244
6.4 Primera década del siglo XXI (2000-2011): una profunda laicización de las costumbres y una esperanzadora entrada de la laicidad en el debate público 248
6.5 Segunda década del siglo XXI (2011-2023): un creciente proceso de laicización de las costumbres en el marco de un menguante debate público sobre la laicidad 263
6.6 España: entre la profundización de la laicidad y la resurrección de la conflictividad religiosa 298

Chapitre 7. Conclusions 304

7.1 Introduction 304
7.2 La laïcité et ses « racines axiales » 305
7.3 La fureur de l'ordre chrétien : matrice de transformations des imaginaires de l'Occident 308
7.4 La société ordonnée et les origines du premier État laïque en Occident 313
7.5 La laïcité en France, au-delà du moment de 1905 320
7.6 La laïcité au Québec, l'éloignement des solitudes 324
7.7 La laïcité en Espagne, la laïcisation des mœurs et la construction de la laïcité 327

Bibliografía 334

RESUMEN/ABSTRACT

RESUMEN: En esta tesis se abordan dos tareas: realizar una genealogía de los imaginarios sociales de la laicidad y un análisis comparado de tres regímenes laicos contemporáneos como Francia, Quebec y España. La laicidad ha sido objeto durante estos últimos decenios de profundas transformaciones en los países occidentales que responden a un hecho: su creciente pluralización interna en el marco de la ultramodernidad. De esta manera, la cada vez mayor pluralidad religiosa, y los procesos de desinstitucionalización, individualización y globalización han terminado por transformar no sólo las relaciones que guardan las Iglesias con sus fieles y los Estados con sus ciudadanos, sino también las propias relaciones entre las Iglesias y el Estado. Esa definición de mínimos de la laicidad como la forma en la que un Estado democrático gestiona la diversidad religiosa se halla más en cuestión que nunca, fruto de todos estos procesos de cambio.

En estas circunstancias resurgen, por un lado, tendencias que tratan de reconstruir proyectos para recuperar la capacidad del Estado como fuente de socialización moral mediante algún tipo de religión civil; mientras que, por otro, persiste la lógica del reconocimiento de las diferencias. Esto genera una articulación conflictiva de distintas tensiones, que es la que se halla en juego en esa transformación de los modelos contemporáneos de laicidad. Por ello, mi tarea a lo largo de estas páginas ha sido la que Norbert Elias le encargaba a la sociología: hacer de "zapadora de mitos". Mi principal objetivo en la primera parte ha sido tratar de enfrentarme al mito de las supuestas "raíces cristianas" de la laicidad, defendiendo que esas raíces son más bien "axiales"; es decir, fruto de la profunda transformación axiológica que produjo la irrupción de las religiones históricas en la Era Axial. Concentrándome sobre los procesos de cambio acaecidos en el seno del cristianismo, he sostenido que es principalmente la aparición de un "furor por el orden" una de las fuerzas motrices que han dibujado los principales rasgos de la modernidad occidental y de la "sociedad ordenada". He argumentado que el advenimiento de la modernidad y la configuración de la laicidad en Occidente no se pueden entender si no se presta atención a las particulares transformaciones que tienen lugar en el seno del cristianismo, pero que, al mismo tiempo, son fenómenos que no se dejan aprehender exclusivamente reduciéndolos al pasado que permitió su emergencia. Por ello, he comparado distintas respuestas novedosas que surgieron a finales del siglo XVI y XVII,

como el pensamiento y los experimentos del dominico español Bartolomé de Las Casas en América, las experiencias de los jesuitas en las Repúblicas guaraníes y en China, así como la fundación de un Estado laico por Roger Williams. Todos ellos fueron posibles vías alternativas de modernización, sin embargo, un conjunto de factores permitió el éxito y difusión del modelo de Williams entre las corrientes liberales que, a ambos lados del Atlántico, llevaron a cabo la tarea de poner en marcha los primeros regímenes de laicidad modernos.

En la segunda parte del trabajo he llevado a cabo una comparación entre tres modelos de laicidad contemporáneos: Francia, Quebec y España. Me he centrado en las transformaciones que cada uno de estos modelos ha experimentado a partir de la entrada del siglo XXI: periodo en el que se consolidan las lógicas de la ultramodernidad. En este sentido he sostenido que Francia es uno de los casos donde mejor se aprecian esos procesos de cambio de la laicidad. Bajo el trasfondo de la ley liberal de separación de 1905 y de la continuación de las políticas del reconocimiento, se ha operado un continuo movimiento hacia una extensión de la neutralidad a cada vez más ámbitos y espacios sociales, así como una redefinición axiológica del orden público que responde a esa lógica de reconstrucción del poder de socialización moral del Estado. En el caso de Quebec, si a finales de la primera década del siglo XXI finalizaba su proceso de laicización de sectores fundamentales como la escuela pública, en la segunda década el devenir de la identidad de la provincia a la luz de las derrotas independentistas ha hecho bascular a una mayoría social hacia aspectos más centrados en la defensa de las tradiciones y la lengua francesa. Esto no sólo se ha traducido en una incapacidad de las fuerzas políticas para aplicar en su totalidad las recomendaciones del informe Bouchard-Taylor, sino también en un giro hacia legislaciones que han hecho de la neutralidad y de la redefinición axiológica de ciertos principios, los ejes de transformación de la laicidad. Finalmente, en España se ha vivido un proceso sostenido en el tiempo de construcción de laicidad, protagonizado principalmente por los gobiernos de signo progresista que, si bien suscitó uno de los periodos de tensión con la Iglesia católica más álgidos de su reciente historia democrática, sin embargo, ha acabado con un apaciguamiento en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, al tiempo que con una profunda consolidación de nuevos derechos y libertades. Estos cambios obedecen a un largo proceso de laicización de las costumbres que la población ha experimentado en estas décadas. Sin embargo, muchos de esos

avances se han realizado con anteojeras, y a espaldas de un necesario debate público acerca de qué modelo de laicidad es el apropiado para el país.

ABSTRACT: *This thesis tackles two tasks: a genealogy of the social imaginaries of secularism and a comparative analysis of three contemporary secular regimes such as France, Quebec, and Spain. In recent decades, secularity has undergone profound transformations in Western countries in response to a fact: its growing internal pluralization in the context of ultramodernity. In this way, the growing religious plurality and the processes of deinstitutionalization, individualization and globalization have transformed not only the relations between the Churches and their faithful and the States and their citizens, but also the very relations between the Churches and the State. This minimal definition of secularism as the way in which a democratic state manages religious diversity is more in question than ever, as a result of all these processes of change.*

In these circumstances, on the one hand, there is a resurgence of tendencies that seek to reconstruct projects to recover the state's capacity as a source of moral socialization through some kind of civil religion; while, on the other hand, the logic of the recognition of differences persists. This generates a conflicting articulation of different tensions, which is what is at stake in this transformation of contemporary models of secularism. For this reason, my task throughout these pages has been the one that Norbert Elias entrusted to sociology: to act as a "sapper of myths". My main objective in the first part has been to try to confront the myth of the supposed "Christian roots" of secularism, arguing that these roots are rather "axial"; that is, the result of the profound axiological transformation brought about by the irruption of historical religions in the Axial Age. Focusing on the processes of change within Christianity, I have argued that it is primarily the emergence of a "rage for order" that has been one of the driving forces shaping the main features of Western modernity and the "ordered society". I have argued that the advent of modernity and the configuration of secularism in the West cannot be understood without paying attention to the transformations taking place within Christianity, but that, at the same time, they are phenomena that cannot be grasped exclusively by reducing them to the past that allowed their emergence. I have therefore compared various novel responses that emerged in the late sixteenth and seventeenth centuries, such as the thought and experiments of the Spanish Dominican Bartolomé de Las Casas in America, the experiences of the Jesuits in the Guarani Republics and in China, and the founding of

a secular state by Roger Williams. All of these were possible alternative paths to modernization, but several factors enabled the success and diffusion of Williams' model among the liberal currents that, on both sides of the Atlantic, undertook the task of setting in motion the first modern secular regimes.

In the second part of the paper, I have compared three contemporary models of secularism: France, Quebec, and Spain. I have focused on the transformations that each of these models has undergone since the beginning of the 21st century, a period in which the logics of ultramodernity have been consolidated. In this sense, I have argued that France is one of the cases where these processes of change in secularity can be best appreciated. Against the backdrop of the liberal law of separation of 1905 and the continuation of the politics of recognition, there has been a continuous movement towards an extension of neutrality to more and more areas and social spaces, as well as an axiological redefinition of the public order that responds to this logic of reconstructing the power of moral socialization of the state. In the case of Quebec, if at the end of the first decade of the 21st century the process of secularization of fundamental sectors such as public schools was coming to an end, in the second decade the evolution of the province's identity in the context of the defeats of independence has caused a social majority to shift towards aspects more centered on the defense of traditions and the French language. This has resulted not only in the inability of political forces to apply the recommendations of the Bouchard-Taylor report in their entirety, but also in a shift towards legislation that has made neutrality and the axiological redefinition of certain principles the axes of transformation of secularism. Finally, Spain has undergone a sustained process of building secularism over time, mainly led by progressive governments, which, although it gave rise to one of the most heated periods of tension with the Catholic Church in its recent democratic history, has nevertheless ended with a calming of relations between Church and State, while at the same time bringing about a profound consolidation of new rights and freedoms. These changes are the result of a long process of secularization of customs that the population has undergone in recent decades. However, many of these advances have been made with blinders on, and behind the back of a necessary public debate about what model of secularism is appropriate for the country.

RÉSUMÉ: *Cette thèse s'attelle à deux tâches : une généalogie des imaginaires sociaux de la laïcité et une analyse comparative de trois régimes laïques contemporains tels que*

la France, le Québec et l'Espagne. Au cours des dernières décennies, la laïcité a subi de profondes transformations dans les pays occidentaux en réponse à un fait : sa pluralisation interne croissante dans le contexte de l'ultramodernité. Ainsi, la pluralité religieuse croissante et les processus de désinstitutionalisation, d'individualisation et de globalisation ont fini par transformer non seulement les relations entre les Églises et leurs fidèles et les États et leurs citoyens, mais aussi les relations mêmes entre les Églises et l'État. Cette définition minimale de la laïcité comme la manière dont un État démocratique gère la diversité religieuse est plus que jamais remise en question par tous ces processus de changement.

Dans ces circonstances, on assiste d'une part à la résurgence de tendances qui cherchent à reconstruire des projets de récupération de la capacité de l'État comme source de socialisation morale à travers une sorte de religion civile ; tandis que, d'autre part, la logique de la reconnaissance des différences persiste. Cela génère une articulation conflictuelle de différentes tensions, ce qui est l'enjeu de cette transformation des modèles contemporains de laïcité. C'est pourquoi, tout au long de ces pages, ma tâche a été celle que Norbert Elias a confiée à la sociologie : agir comme un " sapeur de mythes ". Mon principal objectif dans la première partie a été d'essayer de confronter le mythe des prétendues "racines chrétiennes" de la laïcité, en soutenant que ces racines sont plutôt "axiales", c'est-à-dire le produit de la profonde transformation axiologique provoquée par l'irruption des religions historiques à l'ère axiale. En me concentrant sur les processus de changement au sein du christianisme, j'ai soutenu que c'est principalement l'émergence d'une " fureur de l'ordre " qui a été l'une des forces motrices façonnant les principales caractéristiques de la modernité occidentale et de la " société ordonnée ". J'ai soutenu que l'avènement de la modernité et la configuration de la laïcité en Occident ne peuvent être compris sans prêter attention aux transformations particulières qui ont eu lieu au sein du christianisme, mais que, dans le même temps, il s'agit de phénomènes qui ne peuvent être saisis exclusivement en les réduisant au passé qui a permis leur émergence. J'ai donc comparé diverses réponses novatrices qui ont émergé à la fin du XVIe et au XVIIe siècle, telles que la pensée et les expériences du dominicain espagnol Bartolomé de Las Casas en Amérique, les expériences des jésuites dans la République des Guaranis et en Chine, et la fondation d'un État laïque par Roger Williams. Tous ces éléments constituaient des voies alternatives possibles vers la modernisation, mais un certain nombre de facteurs ont permis le succès et la diffusion du modèle de Williams

parmi les courants libéraux qui, des deux côtés de l'Atlantique, ont entrepris la tâche de mettre en place les premiers régimes laïques modernes.

Dans la deuxième partie de l'article, j'ai comparé trois modèles contemporains de laïcité : la France, le Québec et l'Espagne. J'ai mis l'accent sur les transformations que chacun de ces modèles a subies depuis le début du XXIe siècle, une période au cours de laquelle les logiques de l'ultramodernité ont été consolidées. En ce sens, j'ai soutenu que la France est l'un des cas où ces processus de changement de la laïcité peuvent être le mieux appréciés. Sur la toile de fond de la loi libérale de séparation de 1905 et de la poursuite de la politique de reconnaissance, il y a eu un mouvement continu vers une extension de la neutralité à de plus en plus de domaines et d'espaces sociaux, ainsi qu'une redéfinition axiologique de l'ordre public qui répond à cette logique de reconstruction du pouvoir de socialisation morale de l'État. Dans le cas du Québec, si à la fin de la première décennie du XXIe siècle, le processus de laïcisation de secteurs fondamentaux tels que les écoles publiques touchait à sa fin, au cours de la deuxième décennie, l'évolution de l'identité de la province à la lumière des défaites de l'indépendance a fait basculer une majorité sociale vers des aspects plus centrés sur la défense des traditions et de la langue française. Cela s'est traduit non seulement par l'incapacité des forces politiques à appliquer les recommandations du rapport Bouchard-Taylor dans leur intégralité, mais aussi par un glissement vers une législation qui a fait de la neutralité et de la redéfinition axiologique de certains principes les axes de transformation de la laïcité. Enfin, l'Espagne a connu un processus soutenu de construction de la laïcité au fil du temps, principalement sous l'impulsion de gouvernements progressistes, qui, s'il a donné lieu à l'une des périodes de tension avec l'Église catholique les plus vives de son histoire démocratique récente, s'est néanmoins achevé par un apaisement des relations entre l'Église et l'État, tout en entraînant une profonde consolidation de nouveaux droits et libertés. Ces changements sont le résultat d'un long processus de sécularisation des mœurs que la population a connu au cours des dernières décennies. Cependant, beaucoup de ces avancées se sont faites avec des œillères, et dans l'ombre d'un nécessaire débat public sur le modèle de laïcité qui convient au pays.

INTRODUCTION

LA LAÏCITÉ FACE AUX DÉFIS DE L'ULTRAMODERNITÉ

La laïcité fait partie de ces concepts dont il est difficile de donner une définition adéquate. Déjà soumise à la bataille des idées dans la sphère académique, où elle est souvent présentée avec un autre concept qui traverse l'histoire de la sociologie, la sécularisation, elle est aussi à l'épicentre de la bataille politique dans de nombreux pays et régions, comme en France ou au Québec, par exemple, où elle est devenue une valeur représentative de la communauté politique, sinon directement un principe constitutionnel. En revanche, dans d'autres pays comme l'Espagne, où la revendication de laïcité reste cantonnée à la gauche de l'échiquier parlementaire, son apparition sur la scène publique continue de résonner dans les affres des vieux conflits qui ont jadis marqué une profonde fracture sociale. Mais il n'en reste pas moins que là où sa simple évocation ne suscite pas ces passions exacerbées, la laïcité est également soumise aux mêmes tensions qui la transmutent peu à peu. C'est précisément ce qui m'a conduit à concentrer mon regard depuis tant d'années sur ce sujet particulier, le soupçon que les mutations de la laïcité constituent un prisme idéal pour comprendre l'un des défis majeurs auxquels sont confrontées les sociétés occidentales contemporaines : s'accommoder de leur pluralisation interne croissante.

Si l'on part d'une définition minimale de la laïcité comme la manière dont un État démocratique gère la diversité religieuse, on comprend immédiatement le défi auquel sont confrontées les démocraties occidentales et les mutations que l'idée de laïcité a subies. Dans un contexte marqué par l'ère séculière dans laquelle nous sommes définitivement entrés au cours des deux derniers siècles, ce n'est pas tant la progression de l'incroyance que la pluralité croissante des positions religieuses et non religieuses qui représente le plus grand défi pour nos États démocratiques (Taylor, 2014, 2015). L'individualisation sociale croissante a entraîné non seulement un rapport plus personnel à la foi qui a réussi à évincer les Églises de leur position éminente de médiateurs exclusifs entre Dieu et leurs fidèles, mais aussi à saper les piliers mêmes de la foi séculière (comme la science, la médecine ou l'école) sur lesquels les États s'appuyaient il n'y a pas si longtemps pour assurer le plus grand bonheur et le plus grand bien-être de leurs citoyens (Baubérot, 2015,

2020)[1]. Mais c'est probablement la mondialisation, avec ses flux incessants de personnes et l'augmentation des communications mondiales à un niveau jamais connu auparavant, qui a contribué plus rapidement que toute autre force à introduire la pluralité, et aussi l'incertitude, à l'intérieur de toute société, donnant naissance à une nouvelle société-monde dans le cadre de ce que certains ont appelé l'ultra-modernité (Willaime, 2009). Dans une telle situation, d'une part, les extrémismes religieux prolifèrent, souvent en marge de toute structure institutionnelle, comme un moyen désespéré de tenter d'inverser le cours de la sécularisation et de fournir une forme de sens à l'apogée de l'ère des identités. D'autre part, la gestion habituelle de la pluralité religieuse que de nombreuses démocraties avaient mise en pratique en traitant avec les Églises en tant que représentants d'une communauté entière de fidèles n'est plus un moyen suffisamment efficace de faire face à un nouveau scénario marqué par la désinstitutionnalisation (Dubet, 2002).

Dans ce contexte global, des tendances souvent contradictoires se dessinent. Tout d'abord, l'incertitude ambiante donne lieu à une « inflexion sécuritaire » (Portier, 2016), selon laquelle de nombreux États et sociétés se tournent vers une religion civile, c'est-à-dire vers la construction d'une homogénéité, d'une cohésion et d'une unité sociale à travers la sacralisation de certains principes collectifs et valeurs nationales. Cette tâche est souvent accomplie en s'appuyant sur des traditions religieuses historiquement prédominantes, ce qui porte atteinte à la pluralité. Cette inflexion sécuritaire passe souvent par la construction d'un « bouc émissaire » qui, en raison de ses différences, est sacrifié au nom de la cohésion tant souhaitée en ces temps incertains (Girard, 1982). Le cas de l'islam dans la plupart des pays européens est un exemple clair de cette logique. Dans le même temps, cependant, la logique de reconnaissance des différences, qui valorise la religion en tant que source valide de sens et partie indéniable des cadres socioculturels, progresse et se consolide. Même si, en fin de compte, il est possible que cette logique conduise la laïcité à transcender les limites de la simple religion (Taylor, 2011). La religion, à l'ère des identités et de la reconnaissance des différences, apparaît comme une ressource symbolique supplémentaire à la disposition des individus, dans un contexte où le rapport à la religion s'est individualisé et où les concepts de « croyant », « spirituel », « non-

[1] Si l'on prend le sens originel du mot laïcité, il vient du grec *laos* et désigne le gouvernement des laïcs, c'est-à-dire de ceux qui n'appartiennent pas au clergé. Ainsi, un élan de rébellion contre la domination de tout clergé, qu'il soit religieux ou séculier, est inscrit dans la laïcité dès ses origines. De ce point de vue, la laïcisation est synonyme de démocratisation (Baubérot, 2020).

croyant », etc. se sont estompés. Il convient donc de se demander s'il est encore valable de définir la laïcité comme la gestion de la diversité religieuse ou s'il ne serait pas plus approprié de la définir comme la gestion de la diversité au sens strict du terme. D'autre part, la modernité tardive, ou ultra-modernité, avec ses logiques transnationales, a fini par affaiblir la souveraineté de l'État et à le déposséder de son rôle d'interlocuteur et de médiateur unique avec les Églises et les communautés religieuses (Willaime, 2009). Ainsi, si nous sommes partis d'une définition minimale de la laïcité comme la manière dont un État démocratique gère la diversité religieuse, cette définition est aujourd'hui plus que jamais remise en question en raison des tensions et des changements que l'idée même de laïcité a subis au cours des dernières décennies.

Dans ce contexte, en particulier lorsque la laïcité est devenue un élément de la lutte politique parlementaire, comme en France, certains mythes ont été consolidés. On affirme ainsi, tant dans les milieux universitaires que sur les tribunes des orateurs politiques, que la laïcité est exclusivement d'origine française (c'est pourquoi le terme original de laïcité est mal traduit dans d'autres langues ou n'a pas de traduction dans d'autres langues comme l'anglais) ; qu'elle n'existe que dans les pays ayant des « racines chrétiennes » ; que ce sont les pays de tradition protestante qui ont donné naissance à la plupart des éléments qui ont façonné la modernité occidentale, etc. Au fond, tous ces mythes sont le résultat d'un débat long et complexe sur le caractère même de la modernité en Occident : Nous pouvons la comprendre de manière acculturée comme une voie unique de développement matériel valable pour tous les pays, ou comme un processus de changement socioculturel spécifique lié à la transformation des imaginaires sociaux des différentes civilisations ; en même temps, nous pouvons la voir comme une recomposition des éléments religieux du passé, manquant donc d'originalité et de légitimité dans sa propre existence, ou comme le résultat d'un long processus historique de changement qui ne cesse pas pour autant d'impliquer quelque chose de nouveau et de détaché des logiques du passé. L'analyse et la compréhension de la laïcité sont inséparables de ces débats, et cet ouvrage se veut en fait une humble contribution à ceux-ci.

LA DÉMARCHE DE CETTE RECHERCHE

Cette recherche s'inscrit dans un large courant qui conçoit le « métier » de sociologue avant tout comme une tâche interprétative et compréhensive. La sociologie cherche ainsi à comprendre et à interpréter les motivations qui poussent les acteurs à agir, ainsi qu'à

interpréter les articulations discursives qui façonnent les institutions sociales, afin de fournir de meilleures explications de la réalité sociale (Weber, 2010)[2]. La sociologie est donc une discipline qui vise à expliquer les significations de la réalité sociale (actions, pratiques, institutions, etc.) par le biais de son interprétation. Mais interpréter peut signifier beaucoup de choses ici. Pour certains courants, ce travail d'interprétation en sciences sociales est une activité indissociable d'une théorie épistémologique centrée sur la conceptualisation et la vérification empirique, toute interprétation étant toujours médiatisée par un appareil technique et méthodologique bien pensé. Mais pour une autre des grandes traditions de pensée qui a intégré la sociologie depuis sa naissance, comme l'herméneutique, interpréter et comprendre correspondent à des activités beaucoup plus fondamentales de l'intellect, définissant en fait l'ontologie même de l'être humain. De telle sorte que l'interprétation ne serait pas ici une « méthode scientifique » à proprement parler, « mais plutôt un sens, une manière de dire les choses » (Gadamer, 2019, p. 14), liée à l'activité humaine fondamentale de recherche de sens dans la réalité. Ainsi définie, cette pratique est sans fin, elle ramène continuellement du texte à l'interprète dans le jeu dialogique infini dans lequel s'inscrit le « cercle herméneutique », métaphore du fonctionnement de la compréhension (*Verstehen*). De ce point de vue, l'une des différences majeures entre les courants herméneutiques et le reste des courants plus rationalistes ou empiristes des sciences sociales réside dans l'aspiration de ces derniers à « briser le cercle » (Taylor, 2005, pp. 147-148). C'est du moins ainsi que l'herméneutique a été, *grosso modo*, comprise dans la pensée contemporaine par ceux qui l'ont mise en pratique, comme Heidegger, Gadamer, Foucault, Arendt, Taylor, Habermas, Nussbaum et Bauman, parmi beaucoup d'autres…[3]

[2] Selon la définition désormais classique de Max Weber : *« Llamamos sociología aquí a la ciencia que quiere comprender la acción social mediante una interpretación de la misma, explicando por esa vía la causa de su realización y sus efectos »* (Nous appelons ici sociologie la science qui cherche à comprendre l'action sociale au moyen d'une interprétation de celle-ci, expliquant ainsi la cause de sa réalisation et ses effets) (Weber, 2010, p. 69).

[3] On pourrait évidemment citer bien d'autres auteurs, et parmi ceux qui ont été cités, il existe des différences notables lorsqu'il s'agit de comprendre l'herméneutique elle-même, sa relation avec les sciences sociales et sa nécessité ou non de s'appuyer sur d'autres méthodes de recherche. Une bonne approche de la problématique de l'herméneutique et de son rapport spécifique avec la sociologie peut être trouvée dans des publications récentes comme celles de Luis Enrique Alonso, *La sociohermeneutica como programa de investigación en sociología* (2012) ; Miguel Beltrán, *La hermenéutica del sentido de las cosas sociales* (2012) ; Jean-François Côté et Johann Michel, *Une sociologie herméneutique ?* (2021), et aussi Johann Michel, *Le social comme texte et comme acte, éléments pour une sociologie herméneutique* (2021), et son récent ouvrage *Qu'est-ce que l'herméneutique ?* (2023) ; Éric Gagnon, *L'écriture de la sociologie, dimensions herméneutiques* (2021), et enfin dans l'analyse de l'approche herméneutique chez Taylor par le sociologue français Louis Quéré, *L'herméneutique critique de Charles Taylor* (2021).

Selon le sociologue Éric Gagnon, il existe au moins deux « méthodes », ou procédures d'écriture de la recherche sociologique qui comportent des dimensions herméneutiques importantes : procéder à l'analyse en construisant des idéaux-types, ou procéder à l'élaboration d'un récit ou mise en intrigue. C'est cette dernière approche de l'écriture sociologique que j'ai développée tout au long de cette recherche et qui unifie, méthodologiquement si l'on veut, l'ensemble de mon travail dans chacune de ces pages. Selon la définition qu'en donne Gagnon lui-même :

> Ce récit, ou quasi-récit, est une mise en intrigue au sens où l'entend Paul Ricoeur (1983), c'est-à-dire la sélection et l'arrangement de circonstances, d'évènements et d'actions hétérogènes, pour en faire une histoire avec un début et une fin. Elle permet d'en faire un tout intelligible : ce qui apparaissait désordonné trouve une unité, s'ordonne selon un enchaînement causal ou significatif (Gagnon,2021, p. 159).

En effet, la démarche selon laquelle l'ensemble de la recherche est abordé consiste à retracer une histoire longue de la laïcité, une histoire intelligible des conditions et des événements qui ont permis celle-ci de se forger lentement dans les imaginaires sociaux, et d'analyser trois cas contemporains dans lesquels ces imaginaires se sont matérialisés dans des modèles différents de laïcité. En fait, la recherche dans son ensemble peut être lue comme un grand travail de comparaison, avec le passé et entre le présent de la laïcité. Toute comparaison est comprise dans une approche herméneutique comme un dialogue à l'intérieur du « cercle herméneutique » dans lequel se déroule l'activité de compréhension. Le dialogue avec le passé a été, en fait, un trait commun à toutes les recherches qui ont été attribuées à cette approche. Comme le souligne Mónica Mesa Fernández dans le prologue de *Sobre la prehistoria de la metafísica* de Gadamer :

> (N)*o debe tratarse el pasado como algo lejano a nosotros ni como algo estático o terminado* (…), (*sino*) *interpretarlo con pretensión de veracidad (...) Este modo de pensar las cosas, de pensar la realidad, que hunde sus raíces en el pasado con el interés de proyectarse hacia el porvenir, hacia el futuro, es propiamente hermenéutica* (Gadamer, 2019, p. 14-15).
>
> (Le passé ne doit pas être traité comme quelque chose d'éloigné de nous, ni comme quelque chose de statique ou d'achevé (…), (mais) doit être interprété avec une prétention à la véracité(…). Cette manière de penser les choses, de

penser la réalité, qui s'enracine dans le passé dans le but de se projeter dans l'avenir, dans le futur, est proprement herméneutique)

Mais, comment aborder une telle comparaison ? Selon l'approche herméneutique, le social est toujours appréhendé et compris comme un univers de significations. Suivant la théorie de l'action exposée par des philosophes tels que Charles Taylor (2005) ou Vincent Descombes (1996), on peut distinguer au moins trois types de significations différentes : les significations subjectives, les significations intersubjectives et les significations communes (Quéré, 2021, pp. 92-93). Laissant de côté les significations subjectives, qui sont celles que les individus détiennent à titre privé (et qui peuvent être formées par des croyances, des attitudes, etc.), il m'intéresse néanmoins de préciser ce que l'on entend ici par significations intersubjectives et significations communes. Les significations intersubjectives sont définies par Taylor comme : *«modos de experimentar la acción en la sociedad que se expresan en el lenguaje y las descripciones constitutivas de las instituciones y prácticas* (…) » (des façons de vivre l'action dans la société qui sont exprimées dans le langage et les descriptions constitutives des institutions et des pratiques) (Taylor, 2005, p. 173). En d'autres termes, ce sont les pratiques discursives ou, pour reprendre les termes de Wittgenstein, les « jeux de langage » qui constituent la réalité de nos institutions. Autrement dit, c'est le large éventail de discours et le vocabulaire disponible que les personnes vivant dans une société donnée et partageant la même langue et les mêmes institutions peuvent utiliser pour se référer à ces institutions. Alors que les significations communes renvoient à un univers de références partagé :

> *Las significaciones comunes son el fundamento de la comunidad. La significación intersubjetiva da a un pueblo un lenguaje común para hablar de la realidad social y una comprensión común de ciertas normas, pero sólo en virtud de las significaciones compartidas este mundo común de referencias contiene acciones, celebraciones y sentimientos comunes relevantes* (Taylor, 2005, p. 174).
>
> (Les significations communes sont le fondement de la communauté. La signification intersubjective donne à un peuple un langage commun pour parler de la réalité sociale et une compréhension commune de certaines normes, mais ce n'est qu'en vertu des significations partagées que ce monde commun de

références contient des actions, des célébrations et des sentiments communs pertinents)

En bon connaisseur de sa réalité sociale immédiate, Taylor donne comme exemple de signification commune au Québec « l'aspiration à la survie de l'identité francophone », puisqu'il s'agit d'une référence commune présente dans toute la vie publique et dans tous les discours politiques au Québec. C'est pourquoi Taylor, Descombes et les autres auteurs qui utilisent ces concepts prennent soin de distinguer les significations intersubjectives et communes du simple « consensus ou convergence » d'opinions subjectives. Ne pas distinguer ces deux catégories conduirait à une philosophie du social qui nierait l'une de ses dimensions constitutives fondamentales : le conflit. L'existence d'un monde partagé de significations intersubjectives et communes implique qu'il existe des « jeux de langage » et des références partagés permettant de débattre et d'articuler différents discours sur la réalité sociale et les institutions, et non pas qu'il existe un consensus partagé à leur sujet.[4] D'ailleurs, le partage de ces références communes est en fait la base

[4] Comme l'affirme Taylor :

> *La ontología de las ciencias sociales predominantes carece de un concepto de significación que no sólo esté destinado al sujeto individual, sino a un sujeto que pueda ser tanto un «nosotros» como un «yo». La exclusión de la posibilidad de lo común se debe una vez más a la perniciosa influencia de la tradición epistemológica* (…) *advertiremos que se trata de una concepción muy inaceptable del desarrollo de la conciencia humana; somos conscientes del mundo a través de un «nosotros» antes de serlo a través de un «yo»* (Taylor, 2005, p. 176).
>
> (L'ontologie des sciences sociales dominantes manque d'un concept de sens qui ne soit pas seulement destiné au sujet individuel, mais à un sujet qui puisse être à la fois un « nous » et un « moi ». L'exclusion de la possibilité du commun est à nouveau due à l'influence pernicieuse de la tradition épistémologique (...) nous noterons qu'il s'agit d'une conception tout à fait inacceptable du développement de la conscience humaine ; nous sommes conscients du monde à travers un « nous » avant d'en être à travers un « moi »)

Il existe donc une différence importante par rapport à la sociologie wébérienne et à son « individualisme méthodologique » axé sur l'analyse de l'action sociale à travers le concept de « motifs », qui se réfère toujours aux significations subjectives des acteurs, puisque pour Weber : *« Hay evidencia racional en el ámbito de la acción, sobre todo cuando logramos una comprensión intelectual clara e íntegra de los motivos subjetivos de esa acción»* (Il y a une évidence rationnelle dans la sphère de l'action, surtout lorsque nous parvenons à une compréhension intellectuelle claire et complète des motifs subjectifs de cette action) (Weber, 2010, p. 71). En revanche, il existe une plus grande affinité avec la théorie sociologique de Pierre Bourdieu qui, à travers ses concepts de « champ », « habitus » et « capital », entre autres, a également cherché à rompre avec ce dualisme subjectif-objectif, en soulignant que nos subjectivités sont composées relationnellement à travers l'ensemble des relations objectives dans lesquelles notre existence est traversée. D'où sa célèbre notion « d'habitus » en tant que *«Estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones»* (Structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs des pratiques et des représentations) (Bourdieu, 2007, p. 86). Bien qu'ils maintiennent également des différences importantes, Bourdieu a été très critique à l'égard de la phénoménologie et de l'herméneutique. Pour une comparaison intéressante entre la sociologie de Pierre Bourdieu et la philosophie de Charles Taylor, voir la publication susmentionnée du sociologue Louis Quéré, *L'herméneutique critique de Charles Taylor* (2021).

sur laquelle se construit le conflit lui-même, comme le prouve l'analyse de la laïcité en France, au Québec et en Espagne, où cette institution est le « nœud gordien » autour duquel s'articulent une infinité de discours opposés. Mais comment appliquer ces concepts au champ de ma recherche ? L'objet d'étude de cette recherche étant une institution sociale telle que la laïcité, la manière de l'appréhender a consisté à analyser ces significations intersubjectives et communes dans les différents cas d'analyse. J'expliquerai un peu plus loin comment je l'ai fait et à travers quels matériaux.

GÉNÉALOGIE DES IMAGINAIRES DE LA LAÏCITÉ

Jusqu'à présent, j'ai brièvement discuté de l'approche de cette recherche et de certaines des hypothèses fondamentales qui la guident. Comme je l'ai déjà indiqué, mon approche est herméneutique et la méthode d'écriture que j'ai suivie est l'élaboration d'un récit ou d'une mise en intrigue. Cette méthode est celle qui unifie l'ensemble du travail, mais je dois certainement clarifier les différentes stratégies de recherche que j'ai suivies dans les deux parties qui composent ce travail. L'un de mes principaux objectifs en abordant cette recherche était de réaliser un travail *éliasien* de « sapeur de mythes » de la laïcité. C'est-à-dire contribuer, à partir de mon interprétation d'une sociologie herméneutique, à se débarrasser de certains mythes et essentialismes qui sont très répandus et contribuent à une très mauvaise compréhension de la laïcité. Pour ce faire, j'ai divisé le présent ouvrage en deux parties : une première partie historique, consacrée à retracer les origines des transformations des imaginaires qui ont rendu possible l'émergence de la laïcité, et une seconde partie, consacrée à l'examen des modèles modernes de laïcité, au moyen d'une analyse comparative de trois études de cas : la France, le Québec et l'Espagne.

La première partie est peut-être celle qui peut être considérée comme la plus proprement herméneutique dans la mesure où, en suivant la citation de Mesa Fernández ci-dessus, je propose une interprétation du passé avec une prétention à la véracité, un dialogue avec le passé de la laïcité, en comprenant que celui-ci n'est jamais quelque chose de définitivement fermé, mais qu'il fournit toujours les poutres principales sur lesquelles l'avenir se construit à partir du présent. Ainsi, dans le premier chapitre, je reviens sur ce que Karl Jaspers a appelé « l'âge axial » (Jaspers, 2017), afin d'étudier la rupture que cette nouvelle forme de religiosité a entraînée au sein des religions préaxiales, et le rôle que la nouvelle vision de l'éthique des religions historiques a pu jouer dans la configuration des imaginaires de la laïcité. Ce faisant, j'entends également souligner que le christianisme

n'était pas la seule religion capable de fournir les éléments de la modernité, et donc de la laïcité, mais que nous devrions plutôt parler, comme l'a fait Eisenstadt (2000), de « modernités multiples », ainsi que de racines différentes et alternatives de la construction de la laïcité. Dans les deuxième et troisième chapitres, je me concentre sur la trajectoire historique du christianisme en Occident, en essayant d'élucider l'ensemble des changements religieux, sociaux et matériels qui ont contribué à façonner les imaginaires modernes de la laïcité.

De cette manière, et à partir d'une conception de la modernité comme étant avant tout une transformation culturelle et morale, j'analyse d'abord les changements survenus au sein du christianisme et l'origine d'une « fureur de l'ordre » (Taylor, 2014), qui a ensuite donné naissance à tout un mouvement vers une société ordonnée dans lequel sont intervenus de nombreuses autres forces et courants de pensée, comme l'humanisme de la Renaissance. C'est aux XVIe et XVIIe siècles que de nouvelles formes de gouvernement ont commencé à être expérimentées en Amérique à la suite des contacts avec les peuples indigènes. En ce sens, je retrace la pensée et compare les expériences de Roger Williams et de Bartolomé de Las Casas en tant que pionniers ayant mis en place des formes de gouvernement inédites. Si les travaux et le modèle du premier ont fini par influencer profondément le libéralisme et nos démocraties modernes, tandis que ceux du second sont tombés dans un relatif oubli, c'est en grande partie le résultat d'une conjonction fortuite de causalités.

C'est pourquoi j'ai développé une méthodologie qualitative tout au long de cette première partie de la recherche, qui a consisté principalement en un examen approfondi et une exégèse des principaux ouvrages qui ont abordé la question de la laïcité. Cependant, je dois faire plusieurs observations importantes : La première est que, loin de se limiter à la question de la laïcité, la revue bibliographique que j'ai effectuée a été plus large, incluant d'importants ouvrages de référence dans les domaines de la sécularisation et de la modernité. Il y a une raison à cela : j'ai souvent eu le sentiment que dans ces grands ouvrages qui traitaient des grands thèmes de la sociologie, la question de la laïcité était négligée, voire carrément exclue de leur champ d'application. Et lorsque cette recherche s'est orientée vers l'analyse de la laïcité, elle a plutôt été abordée dans des ouvrages mineurs où, souvent, les mêmes auteurs qui avaient développé de brillantes connaissances et théories sur la sécularisation et la modernité n'ont pas relié leurs propres analyses à la question de la laïcité. Ainsi, il semblerait que la laïcité n'ait d'autre histoire que celle de

l'époque moderne, mais comment cette réponse éthico-politique inédite est-elle devenue une hypothèse viable dans ce premier État laïque de Williams ? A-t-elle puisé ses racines dans la pensée religieuse ou a-t-elle été, au contraire, la solution trouvée par les autorités laïques pour lutter contre le fanatisme religieux ? L'objectif de cette vaste revue bibliographique répond ainsi à mon désir de mettre toute la sagesse et le savoir déployés dans les grandes théories de la modernité et de la sécularisation au service d'une cause « mineure », comme l'a été, selon moi, la laïcité.

La deuxième remarque que je dois faire est que, par conséquent, cet examen approfondi ne s'est pas limité au seul domaine de la recherche sociologique, mais a également abordé la recherche historique, politique, philosophique, théologique et juridique. Le recours à cette hétérogénéité des sources est dû à plusieurs raisons : d'une part, la conviction profonde de l'auteur de ces lignes que toute recherche actuelle en sciences sociales doit savoir articuler les connaissances fournies par chacune de ces disciplines spécifiques. D'autre part, la nécessité de répondre aux objectifs que je m'étais fixés au début de cette recherche et qui m'imposaient d'articuler, par exemple, les connaissances historiques profondes sur les religions axiales, en particulier le christianisme, avec les théories philosophiques et sociologiques récentes. En conclusion, on ne peut que revendiquer sans équivoque une hétérodoxie méthodologique et disciplinaire pour comprendre la prolifération des hybridations évoquée par Bruno Latour (1997). La laïcité n'est pas une exception, en ce sens, mais elle est hybride dans son caractère depuis qu'elle existe.

Cependant, ce parcours historique de la formation des imaginaires de la laïcité présente d'importantes limites. Étant donné que mon objectif principal dans la première partie était d'essayer de tracer le chemin de la transformation qui a permis au XVIIe siècle de parler d'un premier État laïque, tel que celui fondé par Roger Williams, mon regard s'est surtout concentré sur les siècles précédents, en essayant de tracer les dynamiques de changement qui ont créé les conditions de la possibilité de la laïcité. Mon objectif dans la première partie m'a obligé à suivre un parcours historique généralement absent de la plupart des travaux qui ont traité de la laïcité, car mes questions de recherche portaient sur les conditions mêmes de son émergence en Occident. C'est pourquoi mon analyse couvre en profondeur le parcours historique jusqu'au XVIIe siècle, et aborde les XVIIIe, XIXe et XXe siècles de manière moins approfondie, et à partir des cas spécifiques de la France, du Québec et de l'Espagne. Il me semble qu'une analyse plus large des trois derniers siècles nécessitait un ensemble différent de questions de recherche. En effet, à partir du

XVIIIe siècle, l'Occident entre dans la phase de « modernité émergente » dont parlent certains auteurs (Portier, 2016), de sorte que la laïcité entame sa période de transformation au cœur de la modernité. Cela ouvre précisément l'une des pistes de recherche possibles : Comment ce processus de transformation se déroule-t-il au sein de la modernité jusqu'à l'ultra-modernité actuelle ? Quels sont les éléments du passé qui restent opératoires dans les mutations actuelles de la laïcité ? L'inflexion sécuritaire que connaissent les démocraties occidentales peut-elle être considérée comme une continuation de l'impulsion vers une société ordonnée qui parcourt l'histoire de l'Occident ? Et comment ce tournant affecte-t-il les mutations de la laïcité ? D'ailleurs, et ça c'est une caractéristique de toute recherche, qu'elle soit herméneutique ou non, il sera toujours possible d'argumenter sur l'absence d'auteurs essentiels ou de faits fondamentaux pour l'histoire que je veux raconter ici et que je n'ai pas cités. Évidemment, toute composition d'un récit ou mise en intrigue implique toujours un exercice de sélection qui est discutable. Mon objectif en élaborant cette première partie de la recherche n'a jamais été celui de la totalité. Tout exercice d'interprétation est toujours susceptible d'être corrigé et prolongé par d'autres interprétations meilleures, et c'est là que réside l'impossibilité de rompre le « cercle herméneutique ».

COMPARAISON ENTRE TROIS ÉTUDES DE CAS : FRANCE, QUÉBEC ET ESPAGNE

La deuxième partie de cette recherche, les quatrième, cinquième et sixième chapitres, sont chacun consacrés à l'analyse d'un modèle spécifique de laïcité moderne. Si, dans les trois premiers chapitres, mon objectif est de tenter d'analyser quels éléments du passé ont permis de façonner les régimes de laïcité d'aujourd'hui, dans les trois derniers chapitres, mon objectif est au contraire de montrer que ces régimes répondent à de nouvelles logiques et sont soumis à d'autres tensions, comme le prouve le bref aperçu que je viens de donner au début de cette introduction. Pour ce faire, j'analyserai trois cas spécifiques, à savoir ceux de la France, du Québec et de l'Espagne. La comparaison entre la France et le Québec n'est pas nouvelle dans la littérature académique francophone ; le dialogue profond et durable entre ces deux régions au cours des dernières décennies a transcendé les murs du monde académique pour imprégner les rapports juridiques et les débats politiques. Cependant, un travail comparatif entre ces deux modèles et le modèle espagnol est relativement nouveau. Le Québec et l'Espagne ont construit leurs modèles de laïcité en tenant compte du modèle français, et souvent en s'appuyant sur des visions idéalisées

de la laïcité française. Les mythes de la laïcité française n'ont pas seulement contribué à alimenter divers courants laïques à l'intérieur de l'Hexagone, mais aussi à l'extérieur. Pourtant, tant en Espagne qu'au Québec, des modèles de laïcité très différents ont fini par se consolider. C'est pourquoi, dans le quatrième chapitre, j'analyse le modèle français de laïcité, qui est probablement le plus célèbre et, par conséquent, celui qui a suscité le plus de mythes, pour le meilleur et pour le pire ; dans le cinquième chapitre, j'aborde le modèle québécois de laïcité ; et dans le sixième chapitre, enfin, le modèle espagnol de laïcité.

Cependant, il est également nécessaire d'en dire plus sur cette approche comparative afin d'en expliquer le pourquoi, le quoi et le comment (Koussens, 2011, pp. 14-15). Comme je l'ai déjà mentionné, cet ouvrage propose un grand récit qui retrace les vicissitudes de la formation des imaginaires sociaux de la laïcité dans le cadre de la modernité occidentale, puis esquisse une comparaison de sa matérialisation concrète dans trois sociétés différentes : la France, le Québec et l'Espagne. Je commencerai donc par analyser les raisons qui motivent et rendent pertinente la comparaison entre ces trois cas choisis.

En termes démographiques, il s'agit de trois sociétés où la religion la plus largement pratiquée reste le catholicisme et dont l'histoire a été, et continue d'être, étroitement liée à l'histoire du catholicisme, mais qui ont connu aussi d'importants processus de sécularisation au cours des dernières décennies. Néanmoins, le catholicisme reste la religion majoritaire dans les trois cas. C'est pourquoi, peut-être, leur situation actuelle en ce qui concerne la présence du catholicisme pourrait être décrite avec les concepts de la sociologue britannique Grace Davie de « *vicarious religion* » et de « croyance sans appartenance » (Davie, 2015). C'est-à-dire celle d'une grande majorité de la population qui s'identifie encore aux références du catholicisme mais ne le pratique plus. Bien qu'il existe des différences entre les trois cas, des tendances similaires peuvent néanmoins être observées. L'Espagne, la France et le Québec ont connu récemment une croissance notable du nombre de personnes se déclarant non religieuses. En France métropolitaine, au moins 51% de la population se déclarait ainsi en 2019-2020, contre 29 % de catholiques et 10% de musulmans, selon les données de l'Insee (Drouhot, Simon et al. 2023). En Espagne, en revanche, 58,8 % des personnes se déclarent religieuses, tandis que 39,3 % déclarent ne suivre aucune religion, bien que ce dernier chiffre soit le plus élevé depuis que l'on commence à tenir des registres (Fundació Ferrer i Guàrdia, 2023). Par ailleurs, parmi les personnes religieuses, 55,4 % se déclarent catholiques en 2021, ce qui représente le chiffre le plus bas depuis 1978, selon le baromètre du CIS (*Centro de*

Estudios Sociológicos). En revanche, le pourcentage de la population musulmane a été multiplié par dix au cours des trente dernières années, atteignant deux millions de croyants, ce qui représente environ 5 % de la population totale, selon *l'Estudio demográgico de la población musulmana* (Étude démographique de la population musulmane) (2022). Au Québec, 83 % de la population se déclarait catholique en 2001, chiffre qui a chuté à 75 % en 2011. Cependant, d'autres études ont montré que la Belle Province a les taux de pratique religieuse les plus bas parmi les catholiques au Canada, selon les données de Statistique Canada (Cornelissen, 2011). En outre, selon les mêmes données, il y a 12 % de non-croyants, suivis par 5 % de musulmans, qui, comme en Espagne et en France, est la minorité religieuse la plus présente sur le territoire. Il faut toutefois garder à l'esprit que ces chiffres pour le Québec datent de 2011 et qu'il est fort probable que ces deux derniers chiffres aient considérablement augmenté au cours des treize dernières années.

Parmi les trois cas sélectionnés, la France présente les pourcentages les plus élevés de minorités migrantes et de minorités religieuses par rapport à l'Espagne et au Québec, ce qui est logique si l'on tient compte du fait qu'elle est probablement l'un des pays européens qui a commencé à recevoir des mouvements migratoires le plus tôt, en partie en raison de son héritage colonial et de son processus d'industrialisation précoce. Alors qu'au XIXe siècle, la plupart de ces mouvements migratoires provenaient de certains pays catholiques d'Europe, à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, un nombre croissant de personnes ont commencé à arriver, principalement en provenance d'Afrique subsaharienne et du Maghreb, mais aussi d'Asie et du Moyen-Orient. En revanche, en Espagne et au Québec, les mouvements migratoires qui ont commencé à transformer le paysage religieux sont beaucoup plus récents. Au XIXe siècle, le Québec a reçu des flux migratoires en provenance principalement des États-Unis, mais aussi d'Irlande et d'Écosse, mais ce n'est qu'en 1968 que le Ministère de l'Immigration du Québec a été créé et que la Belle Province a acquis une autonomie fédérale pour pouvoir gérer les flux migratoires qu'elle recevait (Le Bourdais, Piché, 2003). C'est alors qu'une politique migratoire en faveur de l'immigration francophone est lancée, ce qui entraîne une augmentation des flux en provenance du Maghreb et de l'Afrique subsaharienne, mais aussi de certains pays asiatiques (Koussens, 2011). Dans le cas de l'Espagne, jusqu'aux années 1960, il s'agit davantage d'un pays émetteur de flux migratoires que d'un pays récepteur. C'est à partir des années 1980 que les flux migratoires ont commencé à prendre

de l'importance, mais ce n'est que dans les années 1990 et au début du XXIe siècle qu'elle a reçu les principaux flux migratoires qui ont modifié le paysage religieux du pays. La majorité des immigrants du pays proviennent d'Europe de l'Est, d'Amérique Latine et d'Asie, mais grâce à sa situation géographique particulière, il a également reçu d'importants flux en provenance d'Afrique.

Ces différences de contextes démographiques et migratoires, et le fait que l'Espagne soit récemment devenue un pays d'accueil de flux importants de migrants, sont peut-être quelques-uns des facteurs qui expliquent qu'en France et au Québec, certains débats sur l'ouverture et l'intégration de la diversité et aussi la préservation des cadres culturels majoritaires se sont développés beaucoup plus tôt (Koussens, 2011). En Espagne, à l'exception de certaines communautés autonomes à forte présence de populations migrantes comme la Catalogne, ces débats n'ont pas acquis la même force et la même présence que dans les deux autres cas étudiés. Ce n'est que récemment, et en partie sous la pression croissante des flux en provenance d'Afrique, que les débats sur l'intégration des minorités et la préservation de la culture majoritaire ont commencé à se répandre profondément dans la sphère publique espagnole, devenant l'un des principaux éléments au premier plan du discours des formations d'extrême droite.

En ce qui concerne le contexte politique, les trois études de cas s'inscrivent dans des cadres juridiques et politiques supranationaux. L'Espagne et la France appartiennent à l'Union européenne et, à ce titre, leur législation doit respecter les règles communautaires de l'UE et, dans certains cas, mettre en œuvre des politiques imposées par les institutions européennes. De son côté, le Québec, reconnu comme nation par le Canada en 2006, dispose d'une autonomie importante pour gérer son territoire, ce qui se traduit par des politiques linguistiques et migratoires, ou par l'application de la laïcité elle-même, entre autres, mais toujours dans le cadre de la Charte canadienne des droits et libertés de 1982. Cette situation politique a conduit à une source importante de tensions dans l'application de la laïcité, notamment en France et au Québec, où tant les décisions des tribunaux canadiens que les décisions et condamnations de la Convention européenne des droits de l'homme (CEDH) à l'égard de la France ont entraîné une prolifération de discours critiquant la restriction de la souveraineté nationale que ces cadres supranationaux imposent (Koussens, 2011). Dans le cas de l'Espagne, un discours critique à l'égard des institutions européennes liées à l'application de la laïcité ne s'est pas développé dans les mêmes termes qu'au Québec ou en France. Récemment, cependant, et en conséquence de

la pression croissante des flux migratoires en provenance d'Afrique, l'extrême droite espagnole a commencé à formuler les mêmes critiques à l'encontre des institutions européennes et de leur « atteinte » à la souveraineté nationale dans le domaine des politiques migratoires. Si ces discours en Espagne n'ont pas été articulés en termes de laïcité, c'est parce que la laïcité ne fait partie des significations intersubjectives de l'extrême droite espagnole que d'une manière péjorative, liée à l'image négative qu'ils ont associée à la Seconde République.

Il s'agit donc de trois sociétés qui présentent d'importantes similitudes à bien des égards, mais qui, en même temps, présentent des différences notables. Trois sociétés issues de la même tradition catholique, mais dont les processus de laïcisation ont suivi des voies différentes, de sorte que, comme le dit Proeschel dans son analyse de la comparaison entre la laïcité de la France et celle de l'Espagne, il s'agit ici :

> (D)'effectuer un travail de nature comparatiste entre pays de même tradition, ici de tradition catholique, et ceci afin de bien pouvoir, rejetant l'idée d'un processus universel de développement, examiner l'originalité de chaque forme à l'intérieur de ce même espace (Proeschel, 2005, p. 27-28).

Le fait que dans les trois cas, à partir d'une tradition commune, de tendances démographiques et de problèmes politiques relativement similaires, des processus de laïcisation alternatifs se soient néanmoins développés, qui ont conduit à la consolidation de pratiques très différentes dans la gestion de la pluralité religieuse, revêt sans aucun doute un intérêt évident pour une comparaison sociologique.

Cependant, cette deuxième partie de la recherche a bien sûr aussi ses limites.[5] Fondamentalement, ces limites sont définies par les objectifs mêmes de la recherche : il y a une limite temporelle, une limite matérielle et une troisième limite concernant l'utilisation des sources primaires.

La limitation temporelle implique la sélection d'une période significative pour la recherche, qui dans mon cas, dans cette comparaison entre la France, le Québec et l'Espagne, est les deux premières décennies du XXIe siècle. La raison qui m'amène à choisir cette période spécifique se trouve dans le contexte décrit au début de cette

[5] Une section plus étendue dans laquelle je développe plus en détail ces réflexions sur les limites et les futures lignes de recherche que ce travail ouvre se trouve dans le dernier chapitre, consacré aux conclusions.

introduction. Il s'agit du soupçon que notre entrée dans l'ultramodernité ou la modernité incertaine implique un processus majeur de transformation au sein de la laïcité. De plus, cette période particulière coïncide avec un important travail de production législative qui a contribué à modifier leurs modèles respectifs de laïcité dans les trois cas étudiés. La France a connu tous les débats qui ont conduit à l'adoption d'une législation visant les signes religieux présents dans les institutions et les espaces publics, générant ainsi l'une des périodes où le débat public sur la laïcité a été le plus important. Le Québec, pour sa part, a connu la plus grande crise de son histoire avec les pratiques des accommodements raisonnables, ce qui a conduit à la formation de la Commission Bouchard-Taylor, dont les mesures n'ont pas été pleinement mises en œuvre, et finalement un nouveau gouvernement de la Coalition Avenir Québec (CAQ) a apporté un changement majeur dans la législation et les politiques de la région en matière de laïcité. Enfin, l'Espagne a connu le plus grand processus de laïcisation depuis la Seconde République, ce qui a donné lieu à l'un des conflits les plus féroces de sa jeune démocratie avec l'Église catholique. Quoi qu'il en soit, je tiens à préciser que, bien que les deux premières décennies du XXIe siècle soient la période choisie pour la comparaison, j'ai rattaché chacun des cas au grand récit de la laïcité que j'ai développé dans la première partie de la recherche, car je considère qu'une comparaison des périodes proposées nécessite une connexion adéquate avec le contexte historique et la mémoire collective ou, pour reprendre les termes présentés ci-dessus, avec les significations communes qui contribuent à rendre intelligibles bon nombre des débats et des conflits actuels dans chaque étude de cas.

En ce qui concerne la limitation matérielle, j'ai opté pour composer un récit de l'évolution de chaque modèle spécifique de laïcité, en sélectionnant les éléments qui ont le plus contribué à leur évolution au cours de la période d'analyse. Je considère que dans ma recherche, l'objet de la comparaison en tant que tel est le récit que je donne de chaque cas, reflétant ses spécificités ainsi que les tendances de changement plus générales auxquelles ils sont également soumis. En ce sens, je me suis concentrée sur les processus qui ont le plus attiré l'attention du public, ceux autour desquels les principaux débats dans la sphère publique ont tourné au cours de la période sélectionnée. Je pense qu'il est ainsi possible de rendre compte précisément des aspects qui font l'objet de transformations. Cela m'a également permis de comparer si les éléments qui ont été au centre des débats, au centre des « jeux de langage », sur la laïcité ont été les mêmes dans les trois cas analysés. Cette perspective présente à la fois un avantage et un inconvénient, à savoir la grande

disponibilité du matériel de recherche. C'est pourquoi j'ai dû sélectionner certains thèmes et me concentrer sur leur déroulement, en laissant peut-être de côté d'autres questions qui auraient sans doute enrichi davantage mon récit de chaque cas.

D'autre part, si dans le cas de la France je me suis arrêté, quoique brièvement, à expliquer la complexité et la multiplicité des modèles au-delà du modèle hexagonal de laïcité, je n'ai pas abordé la multiplicité et la complexité interne des cas du Québec et de l'Espagne. Dans le cas du Québec, il existe déjà des travaux qui traitent de la gestion locale et municipale dans l'élaboration des modèles de laïcité, et plus particulièrement du rôle de la région de Montréal dans la rébellion contre l'application de la laïcité de la Loi 21 de François Legault (Morissette dans Celis et Dabby, 2020, pp. 179-194). Dans le cas de l'Espagne, qui, en tant qu'*Estado de las autonomías* (État des communautés autonomes), accorde également un niveau important d'autonomie à ses communautés autonomes, certains travaux ont abordé les différences dans l'application de la laïcité en Catalogne, par exemple (Cornejo et Griera, 2022). Ces différences dans l'analyse de chaque cas sont dues à une approche qui vise à dissiper les mythes de la laïcité et, par conséquent, à réfuter le mythe de l'existence d'un modèle français unique de laïcité, mythe dans lequel les cas du Québec et de l'Espagne n'ont pas été impliqués.

Enfin, en ce qui concerne l'utilisation des sources primaires, j'ai principalement eu recours à l'analyse des textes législatifs, des sources du droit et des débats parlementaires, etc. Dans le cas de la France, j'ai analysé la loi de 2004 sur l'application du principe de laïcité dans la République, la loi de 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public et la loi de 2021 confortant le respect de principes de la République, dite aussi « loi contre le séparatisme », ainsi que des rapports comme celui de la commission Stasi en 2003 et des décisions judiciaires comme l'affaire Baby Loup. Dans le cas du Québec, j'ai également analysé des rapports tels que la Commission Bouchard-Taylor et le Rapport Proulx, la Loi 62 et la Loi 21, et des projets de loi tels que la Loi 60. En Espagne, j'ai analysé toutes les lois organiques adoptées par les gouvernements Zapatero et Sánchez qui ont trait à la laïcité, ainsi que des décisions judiciaires sur l'application du délit d'offense aux sentiments religieux, et des projets de loi. Tout cela me permet d'accéder au monde des significations communes à chaque cas spécifique. J'ai également analysé des rapports d'experts ou des articles de presse dans lesquels des personnalités politiques ou intellectuelles en rapport avec la question analysée ont été interviewées, car cela me

permet d'accéder au monde des significations intersubjectives dans lequel se développent les « jeux de langage » liés à la question de la laïcité dans chaque cas.

Cette perspective présente toutefois une lacune : la laïcité est un objet d'étude multidimensionnel, dont les contours sont bien plus nombreux que ceux qui apparaissent souvent dans l'espace public ou au centre des débats politiques ; des contours qui changent sans faire de bruit médiatique, ou qui restent inchangés, relativisant ainsi la portée des mutations dont je parle. Une sociologie de la laïcité doit aussi tenir compte de ces aspects, et c'est ce que j'ai essayé de faire tout au long de ces pages, en précisant que tout changement est toujours relatif et limité, et qu'il n'y a jamais une seule tendance à l'œuvre, mais souvent des forces de changement opposées. En ce sens, comme je l'ai indiqué plus haut et comme le montrent les recherches menées par Mar Griera en Espagne, la gestion de la pluralité religieuse passe de plus en plus par un processus de décentralisation et de « gouvernance en réseau » dans lequel ce sont les communautés autonomes, les régions et même les autorités municipales qui introduisent les plus grandes innovations dans le domaine des politiques de laïcité (Cornejo et Griera, 2022). En effet, la laïcité s'applique dans une infinité de domaines, tels que les réseaux hospitaliers, la gestion des prisons, des écoles ou des centres sociaux de proximité, etc. Il est évident qu'une analyse détaillée de cette énorme multiplicité institutionnelle dans chacun des trois cas retenus aurait largement dépassé le matériel disponible pour cette recherche. D’autre part, et cela me semble être l'une des pistes de recherche ouvertes dans cette deuxième partie du travail, une sociologie de la laïcité doit aussi rendre compte des imaginaires opérant chez les citoyens qui vivent immergés dans ces régimes. J'ai surtout mis l'accent sur les changements institutionnels, politiques et juridiques, en les reliant aux logiques du changement social, mais comment les citoyens vivent-ils la laïcité ? Quels sont les imaginaires qui circulent autour d'elle et sont-ils les mêmes que ceux qui sont gérés depuis les sphères du pouvoir politique et institutionnel ? Je crois que Julia Martínez-Ariño a abordé certaines de ces questions dans son récent ouvrage *Urban secularism* (2021). De même, il s'agit d'un aspect pertinent que j'ai laissé de côté dans ma recherche, car il nécessite une autre méthodologie pour l'aborder et des questions de recherche différentes de celles que j'ai proposées ici.

REMERCIEMENTS

Je ne saurais terminer ces mots d'introduction sans remercier les personnes et les moyens qui ont rendu ce travail possible. En ce qui concerne les personnes, je dois tout d'abord remercier mes directeurs de thèse, María-Luz Morán et José Santiago, pour leur infinie patience, et pour leur aide inestimable dans la réalisation de ce travail ; Rafael Ruíz, avec qui j'ai beaucoup appris dans l'enseignement et qui est devenu une référence et un grand ami ; Philippe Portier, pour son accueil chaleureux à Paris, ainsi que pour ses séminaires qui ont été fondamentaux pour moi ; Claude Proeschel, Rita Danielle Breseghello, Frédéric Strack et tant d'autres qui ont rendu mon séjour à Paris agréable et m'ont donné les moyens d'assister aux conférences et séminaires, et à David Koussens qui m'a envoyé par courrier la plupart des ouvrages que j'ai utilisés pour analyser le modèle québécois de laïcité.

En termes de ressources, je dois tout d'abord mentionner la « *beca de Formación del Profesorado Universitario* » offerte par le « *Ministerio de Universidades de España* », dont j'ai été bénéficiaire de 2019 à 2023. Dans le cadre de cette bourse, j'ai non seulement vécu l'expérience enrichissante de l'enseignement, mais aussi un court séjour à Paris avec le Groupe Sociétés, Religions et Laïcités (GSRL) de mars à mai 2023, qui a été essentiel pour accéder à la plupart de la littérature francophone citée dans les chapitres sur la France et le Québec.

Je dois également remercier le « *Grupo de Estudios Socioculturales Contemporáneos* » (GRESCO) et « l'*Instituto Complutense de Sociología para el Estudio de las Transformaciones Sociales Contemporáneas* » (TRANSOC), ainsi que les séminaires organisés par le programme doctoral en sociologie et anthropologie de l'Université Complutense de Madrid pour la possibilité de présenter mon travail dans différents séminaires de discussion, ce qui est toujours une aide importante pour pouvoir soumettre ses propres idées à la critique.

Capítulo1

EL ORÍGEN DE LOS IMAGINARIOS DE LA LAICIDAD: LA ERA AXIAL Y LA ÉTICA DE LAS RELIGIONES HISTÓRICAS

1.1 INTRODUCCIÓN

Pudiera parecer a priori un capricho de quien escribe estas líneas pretender remontarse al inicio de las conocidas como religiones históricas o axiales (Jaspers, 2017) para localizar el origen de nuestros actuales imaginarios sobre la laicidad[6]. Pues la laicidad remite, en el sentido común, a un elemento bastante moderno y reciente en la mayoría de los países de nuestro entorno. Y, no en vano, la mayoría de las investigaciones académicas acerca de la laicidad rastrean sus orígenes en los albores de la Edad Moderna en Occidente. Quisiera demostrar en este capítulo que, si esto es así, se debe en buena medida a un prejuicio ampliamente aceptado según el cual la laicidad vendría a ser un producto histórico específicamente occidental, y más concretamente europeo. Evidentemente no puede negarse que hay dos grandes movimientos históricos que se erigen ciertamente como los precursores de los imaginarios modernos de la laicidad en Occidente: el humanismo renacentista y el cristianismo. Los recientes debates académicos han versado

[6] El concepto de las religiones históricas o axiales se remonta a la obra del filósofo alemán Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia* (2017), y hace referencia a aquellas religiones que surgen entre el 800 a.C. y el 200 a.C., es decir, al nacimiento de las grandes religiones como el confucianismo, el budismo, el hinduismo, el judaísmo, el cristianismo y el islam. Publicada originalmente bajo el título *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* en 1949, apareció traducida al español por primera vez en 1954, en la *Revista de Occidente*. El concepto de religiones axiales ha gozado de bastante éxito desde entonces, y ha sido retomado en numerosas investigaciones sociológicas, filosóficas e históricas. Si ánimo de exhaustividad podría citar algunos trabajos importantes, como los de Hans Joas, José Casanova o Shmuel N. Eisenstadt en *The axial age and its consequences* (2012), o los de Robert N. Bellah en *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World* (1991). También filósofos como Charles Taylor en su obra *La Era secular vol. I* (2014) y *vol. II* (2015), o Jürgen Habermas en *Una historia de la filosofía vol. I* (2023) han empleado este concepto.

acerca de en cuál de esos dos movimientos recaía el acento principal en la generación de la laicidad. Pero si admitimos, como hace por ejemplo Charles Taylor, que existe un problema con la laicidad, y que ese problema radica en el etnocentrismo al que remite (Habermas *et al*., 2011, pág. 39)[7], no costará demasiado entonces imaginar que la primera tarea a la que debe enfrentarse un proyecto de "deconstrucción" de dicho concepto será la de tratar de refutar el prejuicio acerca de su origen europeo. E inmediatamente, su segunda tarea consistirá entonces en proponer una teoría alternativa que dé cuenta de su origen. Éste es el propósito del presente capítulo.

La hipótesis alternativa a este "origen europeo" que quiero investigar aquí es que los imaginarios de eso que llamamos laicidad hallan sus raíces originarias en un período anterior a la aparición del cristianismo y el humanismo en Occidente, se remontan a ese período que Karl Jaspers bautizó como Tiempo-eje, o Era Axial según otras traducciones (Jaspers, 2017). Por lo tanto, para explorar esta hipótesis debemos preguntarnos: ¿cuáles son las transformaciones sociales que se produjeron en este período y que nos permitirían hablar del surgimiento de las primeras formulaciones de la laicidad? Y ¿qué elementos distintivos de la religiosidad axial en comparación con la religiosidad primitiva o arcaica son los que nos permiten localizar en este proceso de transformación religiosa el motor de cambio social que dio lugar a nuevas formas de convivencia? Pero antes de tratar de responder a estas preguntas creo que es necesario realizar unas breves consideraciones acerca de la forma en la que voy a tratar de responderlas.

He señalado dos objetivos: 1) refutar la tesis del origen europeo de la laicidad; y 2) tratar de proponer una teoría alternativa. A la primera cuestión creo que se puede responder partiendo de los diferentes argumentos disponibles en las obras que, desde distintas disciplinas como la sociología, la filosofía, la teología o la antropología, han investigado acerca de las religiones axiales. En cambio, la segunda cuestión por sí sola bien podría

[7] El término que recibe en inglés, *secularism,* comparte raíz con el concepto *secularization* y ambos remiten a la palabra latina *saeculum* (siglo), que hace referencia a esa contraposición o diada entre el tiempo sagrado y el tiempo profano o secular (Taylor, 2015b, pág. 27). Mientras que los términos que recibe en el ámbito de las lenguas romance, como en francés *laïcité*, en italiano *laicità*, o en español *laicidad*, proceden del griego *laos* (pueblo) y remite a la contraposición entre el pueblo, los laicos, y los clérigos (Baubérot, 2020). Se trata, en cualquier caso, tanto en los términos de la lengua anglosajona como en los de las lenguas romance, de conceptos construidos según la experiencia cristiana de Occidente. Lo que ha conducido a veces a argumentar que, como otras religiones carecen de estas distinciones y de vocabulario para designarlas, las sociedades donde se encuentran más extendidas no podrían, en consecuencia, desarrollar nunca ningún tipo de laicidad. Sin embargo, el etnocentrismo del que se acusa a la laicidad va más allá de los nombres empleados para designarla, e implica también las definiciones que se hacen de la misma. Tendré ocasión de abordar más detenidamente este punto en los capítulos finales dedicados al análisis de tres modelos contemporáneos de laicidad.

merecer, para ser abordada en profundidad, una tesis doctoral. Y, aunque a medida que se vaya procediendo a refutar la tesis del origen europeo, irán apareciendo en el horizonte los esbozos de esa teoría alternativa, eso es todo lo que puedo ofrecer a quien lea estas páginas acerca de este segundo punto: un bosquejo y algunas indicaciones de las cuestiones que tendría que abordar un proyecto que pretendiese indagar a fondo en esa "prehistoria" de la laicidad en las religiones axiales.[8] De manera que, a continuación, analizaré cuáles son las principales diferencias entre la religiosidad primitiva o arcaica y la religiosidad que se inaugura a raíz de la Era Axial, para explicar cómo esta nueva religiosidad se convirtió también en una fuente de transformación política y social que permitió, entre otras cosas, el desarrollo de los primitivos imaginarios de la laicidad. Con las conclusiones que se extraigan de este punto podrá elaborarse una crítica a esa concepción del origen europeo de la laicidad. Finalmente, será necesario realizar algunas consideraciones acerca del propio concepto de laicidad, así como de sus redefiniciones hacia una "designación amplia" del mismo.

1.2 LA ETERNIDAD DE LOS ANCESTROS

Para poder percatarse del cambio operado en las religiones tras la Era Axial es necesario volver la vista atrás, al pasado más remoto del que tenemos conciencia, es decir, a ese período que ha sido denominado desde la sociología de las religiones y desde la antropología como el de las religiones primitivas (Bellah, 1991).[9] Una primera definición

[8] Entre otras cosas, creo que ese proyecto debe insertarse en el marco de una investigación histórica que, mediante una exposición diacrónica de los hechos, reconstruya los procesos de cambio según los cuales se configuraron los imaginarios de la laicidad en otras tradiciones y otros marcos culturales distintos del occidental. Este no puede ser el objetivo de dicho capitulo: primero, porque un proyecto de tal magnitud sobrepasaría sus límites y, segundo, porque mi formación no es la de historiador, sino la de sociólogo y, como tal, la perspectiva desde la que investigo este origen de los imaginarios de la laicidad se centra el análisis de las transformaciones religiosas en relación con los cambios sociales y políticos. Por otra parte, también habría que decir que ya existen numerosos trabajos históricos que han abordado las raíces de la laicidad en otras tradiciones no occidentales, especialmente en la India se ha producido mucha literatura y un debate extenso y rico acerca de la historia de una laicidad india. Al final del capítulo tendré ocasión de analizar más detenidamente estos debates.

[9] Si me decanto por el uso del concepto de religión primitiva, a pesar de que su uso pueda evocar ciertas connotaciones negativas, es por motivos heurísticos. Debido a la particularidad histórica que presenta la Era Axial, religión primitiva me parece un concepto preferible a otros, como el de "religiones pre-axiales". Las religiones axiales surgieron en un período de tiempo similar, aunque en diferentes áreas y sin una conexión aparente entre sí, pero tras su aparición convivieron durante siglos con religiones que no procedían de esta transformación axial, como la de los egipcios o la babilónica; y, sin embargo, éstas últimas tampoco son equiparables a esas formas de religiosidad que han sido agrupadas bajo el tipo ideal de religiones primitivas. Por este motivo, entre otros, algunos sociólogos como Robert Bellah introducen una

de lo que se entiende por religión primitiva podría ser la siguiente: aquellos sistemas de creencias característicos de las sociedades antes de la aparición del Estado. La cuestión que pretendo responder en estas líneas es la siguiente: ¿por qué en el marco de estas religiones primitivas no localizamos aún el desarrollo de las primeras formas de laicidad pero, en cambio, sí las localizamos en las religiones axiales? Para ello, es necesario desarrollar algunas de las principales características de las religiones primitivas para, posteriormente, poder destacar el cambio que introducen las religiones axiales en los imaginarios sociales.

Quizás una de las mejores claves para aproximarse a la comprensión de las religiones primitivas resida en analizar su disposición temporal subyacente. Numerosos autores han sido conscientes de ello. El sociólogo Robert Bellah definió el tiempo de las deidades o ancestros de las religiones primitivas como un "tiempo fuera del tiempo", un *"everywhen"* o "tiempo de la eternidad" (Bellah, 1991, págs.26-27). Mientras que el filósofo francés Marcel Gauchet, ha definido la vida de las comunidades que practicaban estas religiones primitivas por su "absoluto dominio del pasado puro" (Gauchet, 2005, pág. 35). Aunque no se trata de un pasado histórico, sino mítico. Por decirlo en los términos de otro gran investigador de las religiones, hace referencia a una Edad dorada y paradisíaca: un tiempo cíclico que nunca se modifica y que se reactualiza periódicamente (Eliade, 1998, págs. 53-54). Lo importante aquí es que esta disposición de lo sagrado, en las religiones primitivas, en un pasado mítico e inalcanzable es la clave de bóveda para la organización de hasta el más ínfimo detalle de la vida en comunidad, puesto que, lo sagrado en estas religiones se halla radicalmente separado de los seres humanos. Al situarse en este pasado mítico, las deidades y ancestros primitivos se vuelven infinitamente más inalcanzables que los dioses omnipresentes de la Era Axial, con los cuales un creyente se puede comunicar. Frente a la separación meramente espacial de un dios omnipotente, las religiones primitivas se caracterizan por la "separación temporal" respecto a su fundamento sagrado y, en consecuencia, no hay comunicación posible con los ancestros (Gauchet, 2005, págs. 21-22). Por expresarlo de manera breve: las religiones primitivas establecen un fundacionalismo metafísico y ontológico de carácter absoluto.

diferenciación entre las religiones primitivas y las religiones arcaicas (Bellah, 1991). Diferenciación que mantendré a lo largo de estas páginas y en la que profundizaré más adelante.

Lo sagrado en ellas es el fundamento de todo lo que sustenta la vida. Y dicho fundamento, al estar radicado en un tiempo inalcanzable, deviene intocable (Gauchet, 2005).

El sistema simbólico por excelencia de las religiones primitivas, el mito, refleja la importancia de esta dimensión temporal. El mito es siempre, como puso de manifiesto Eliade, un relato cosmogónico que narra el origen del cosmos, del tiempo y de los seres humanos. Desempeña un papel fundamental para la vida de las comunidades, puesto que constituye un relato ejemplar de la creación (Eliade, 1998). Y, por ello, es el modelo a seguir en toda creación humana. Ya se trate de la instalación de la comunidad en un nuevo territorio; de un nacimiento; la curación de una enfermedad, o la construcción de una vivienda, etc. Toda acción se realiza según la recreación de los hechos del relato cosmogónico y, así, toda acción se sacraliza. Para Eliade las comunidades de las religiones primitivas vivían con una constante nostalgia por un pasado mítico al que pretendían siempre retornar mediante los rituales, por eso el calendario de las fiestas sagradas era cíclico, y cada nuevo año se experimentaba como un "renacer del cosmos y de la comunidad" (Eliade, 1998, págs. 53-85). En consecuencia, se trata de una disposición temporal que oculta por completo la percepción de la capacidad de transformación humana. Desde el punto de vista de la comunidad, no hay ninguna transformación operada por sus miembros: todo lo que es y será forma siempre parte del eterno legado de los ancestros. Aunque frente a una comprensión del mito como un marco inamovible hay que incidir en dos características de su funcionamiento, y es que a pesar de carecer de dogmas y castas sacerdotales que dirigiesen los contenidos religiosos, sin embargo contaban con la suficiente particularidad como para englobar, no sólo la identidad de la comunidad, sino todas y cada una de las montañas, arboles, piedras y animales con los que ésta convivía; además de ser lo suficientemente flexibles como para adaptarse y poder dar cuenta de cualquier fenómeno novedoso que se experimentara. De tal manera que el mito está continuamente reformulándose frente a las circunstancias cambiantes. Aunque por supuesto, a ojos de la comunidad nada haya cambiado nunca (Bellah, 1991, pág. 27).[10]

[10] Solo así se comprende que, como recoge Gauchet, ni siquiera una de las mayores transformaciones de las condiciones de existencia materiales que ha experimentado la humanidad a lo largo de la historia, como fue la revolución neolítica, alterase ni un ápice el marco de dependencia absoluta en el que se movían estas comunidades primitivas. La introducción de todas las nuevas técnicas que supuso la revolución neolítica, como la agricultura y la ganadería, no sólo no transformaron el sistema de creencias anterior, sino que incluso se produjo una traducción de todos estos cambios, que pasaron a ser recibidos como parte de ese legado eterno de los ancestros (Gauchet, 2005, pág. 37). Se trata pues de un marco religioso en el que es imposible pensar en nada semejante a nuestro concepto moderno de la historia.

Semejante disposición temporal de lo sagrado tiene importantes consecuencias en relación con el tipo de organización social y política. Muchos autores han subrayado las relativas condiciones de igualdad existentes en las comunidades primitivas por el hecho de no ser demasiado numerosas y contar con un grado de diferenciación social muy básico (que generalmente se articulaba en torno a la edad y al género). Sin embargo, el dominio del mito como sistema simbólico y el hecho de que lo sagrado se hallase temporalmente separado de los seres humanos constituía otro importante impedimento contra la creación de una autoridad jerárquicamente escindida de la comunidad. Como señala Gauchet (2005, págs. 38-39), en las comunidades primitivas:

> (N)o es posible ningún privilegio entre los vivos, situados todos en el mismo plano, y el papel del jefe se limita a celebrar la sabiduría de los ancestros, que quisieron que las cosas fueran así, y a celebrar su inalterable y necesaria permanencia. Así, desde el punto de vista de la política contenida en la religión primitiva, cobra todo su sentido la noción introducida por Pierre Clastres de sociedad contra el Estado. Prestemos atención a la expresión: una sociedad en que la sustracción religiosa del principio instaurador previene y desarma la separación de una autoridad legitimante y coercitiva.

Junto a la figura de los jefes de las comunidades se encuentra también, a veces, la figura del chamán. Pero el chamán tampoco ejerce de intermediario de lo sagrado, puesto que como hemos visto, no es posible interpelar a las deidades, dado que no se hallan en el mismo plano temporal que los humanos. El papel que cumple el chamán, por lo tanto, es el de ejercer de comunicador con el mundo de los espíritus, pues el marco de las religiones primitivas es el de un mundo plenamente encantado, lleno de espíritus, ánimas y fuerzas sobrenaturales que sí conviven en el mismo plano que los seres humanos. Lo sagrado no tiene en este marco intermediario posible: sólo el ritual conjunto puede hacer a la comunidad participe de su fuerza.

Esto entronca con otra importante característica de las comunidades de las religiones primitivas: se trataba, por decirlo en los términos de Louis Dumont, de sociedades holísticas en las que el todo social predomina sobre sus diferentes miembros (Dumont, 1983), de tal forma que los límites de la existencia individual coinciden con los límites

de la comunidad: fuera de ella no hay existencia posible para un individuo.[11] Además, la comunidad establece desde su mismo nacimiento a cada miembro un rol bien definido, y cada etapa de su vida está estructurada en torno a los diferentes ritos de paso, que determinan nuevas situaciones, y la adquisición de un estatus diferente en el grupo. La vida en estas comunidades no está, por supuesto, ausente de conflictos, pero estos se desarrollan casi siempre en limites muy definidos, de tal manera que el orden social no llega a ponerse en cuestión. Entre otras cosas porque, como ya he comentado, en este marco religioso los seres humanos no se consideran creadores de su orden y de su mundo: todo lo que hay ha sido dado por los ancestros. Por ello, considero acertada la definición de Gauchet según la cual en el marco de la religión primitiva se consolida un orden social que impide la anomia a toda costa y conduce a una "neutralización del antagonismo estructural" (Gauchet, 2005, págs. 40-41).

Aunque, así como de cara al interior de la comunidad el marco de la religión primitiva impide la posibilidad de un conflicto que disuelva los lazos y las actividades que una vez nos cedieron los ancestros, de cara al exterior todo es susceptible de convertirse en una potencial amenaza. Y toda amenaza, humana o no humana, es fácilmente asimilable a las fuerzas demoníacas o a espíritus malignos. El afuera de la comunidad es el espacio de lo profano. Las comunidades primitivas siempre se mueven en un espacio sagrado, necesitan realizar rituales cada vez que se establecen en un nuevo lugar para sacralizarlo. El espacio no sacralizado es el espacio del "caos amorfo", y todo lo que lo habita son espíritus malignos (Eliade,1998). Este hecho solía impedir que las relaciones con otras comunidades fuesen pacíficas, y se desarrollasen, en cambio, mediante la guerra.[12] Además, las deidades y ancestros de las religiones primitivas eran ambivalentes con los

[11] En esto coincide también el trabajo de otro antropólogo, Godfrey Lienhardt, quien en su obra *Divinity and experience* (1961), recogió algunos testimonios de los Dinka en los que estos expresaban que uno de sus mayores miedos era quedarse aislados de la comunidad por el riesgo de que si algo malo les sucediera no pudieran librarse de ese mal mediante la acción ritual conjunta de su comunidad (Lienhardt, 1961 citado en Taylor, 2006).

[12] Aunque, evidentemente, existen trabajos que recogen otra posibilidad de relaciones entre comunidades primitivas. El ejemplo más famoso es el ya clásico *Ensayo sobre el don* (1924) de Marcel Mauss, que analiza la regla de la reciprocidad entre comunidades de la Polinesia y la Melanesia. Además, siguiendo el análisis de la estructura de los mitos que he realizado anteriormente, cabría pensar que la gran flexibilidad de los relatos míticos podría estar detrás de la capacidad de las religiones primitivas y arcaicas para aceptar y asimilar lo sagrado de otras religiones. Esta es una característica que encontramos tempranamente incluso en una religión axial como el hinduismo. De hecho, según indican Moshe Halbertal y Avishai Margalit, parece ser que esta tendencia a aceptar lo sagrado de otras religiones fue la norma en la Antigüedad hasta que las reflexiones teológicas acerca de la idolatría en el judaísmo marcaron un punto de inflexión. Fue en el seno del judaísmo y de la mano del profeta Elías, donde por primera vez aparece una condena de la idolatría como la creencia en ídolos inventados por el hombre (Habertal y Margalit, 2003).

seres humanos. Una de las características principales de las experiencias religiosas primitivas es la predominancia del "pavor a lo demoníaco" y las acciones destinadas a calmar la cólera de las deidades (Otto, 2016, págs. 60-63). No será hasta la aparición de las religiones axiales cuando comiencen a cambiar progresivamente los sentimientos de los creyentes en relación con los dioses, y lo divino se vuelva plenamente benevolente hacia el ser humano.

Podríamos, pues, pensar que en el marco de estos imaginarios primitivos cualquier forma de laicidad sería impracticable, especialmente porque toda relación con el afuera, con "el otro", era fácilmente asimilable, aunque no siempre sucediese así, con una amenaza demoníaca. Esto está estrechamente relacionado con una última característica, y quizá uno de los elementos más importantes para responder a la cuestión aquí planteada: las religiones primitivas carecían aún del marco moral y ético que impulsó las primeras formas de laicidad en el seno de las religiones axiales. La noción del bien predominante en los imaginarios primitivos es la de un bien intramundano o "arraigado" a la comunidad. Las prácticas rituales de la comunidad siempre se dirigían a la obtención de la prosperidad humana, y esos bienes que se solicitaban no trascendían en ningún caso el orden social sagrado (Taylor, 2006, pág. 74). La vida en el marco de sociedades holistas, en las cuales es muy probable que los individuos no pudieran siquiera pensarse como tales, supone que tampoco sería posible en ellas imaginar algún bien que trascendiese ese mundo. Aunque el hecho de que los bienes fuesen intramundanos no significa que no fuesen sagrados: no había nada más sagrado para las comunidades primitivas que asegurar la fertilidad de sus tierras y animales y que garantizar la propia salud de la comunidad. Conseguir esto era, en el fondo, mantener la continuidad misma del mundo, algo que sólo podía realizarse mediante los rituales sagrados.

Podríamos recapitular retomando la definición de las religiones primitivas que propone Charles Taylor como unas religiones cuyos imaginarios se hallan enraizados en tres niveles: el social (por tratarse de comunidades holistas), el espacial (por habitar un espacio y tiempo sagrados y completamente atravesados por un marco religioso de sentido), y el ligado a la idea de bien (por orientar sus prácticas religiosas hacia la prosperidad humana). Fue el desarrollo de las religiones axiales lo que inició un movimiento de progresivo "desenraizamiento" que Taylor denomina como la "gran desinserción" o el "gran desarraigo" (Taylor, 2006, pp. 67-86). Lo que sostengo es que nuestros imaginarios de la laicidad tienen su origen inicial en este gran movimiento de

desinserción axial y que, en concreto, encuentran su condición de posibilidad a partir del "desenraizamiento" de la idea de bien. Sin embargo, antes de pasar a explicar el cambio que supuso el nacimiento de las grandes religiones y su papel en la formación de los primeros regímenes de laicidad, es necesario responder a otra cuestión: ¿qué sucedió para que se operase una transformación religiosa de tal índole? y ¿cuáles fueron los factores principales que intervinieron en ese proceso de cambio que condujo a esta desinserción?

1.3 EL IMPERIO Y EL DESPOTA SAGRADO

No podemos comprender ese gran salto hacia el "desenraizamiento", ese principio del fin de las sociedades holistas que se opera con las religiones axiales, sin atender a ese tipo ideal que engloba a las antecesoras directas de las religiones históricas: las religiones arcaicas (Bellah, 1991). Los problemas éticos y morales que nacieron con la religión arcaica, y la nueva forma de organización social que ésta inauguró, fueron el sustrato sobre el que germinaron nuevas corrientes espirituales y de pensamiento que proporcionaron soluciones novedosas a dichos problemas. Creo que un breve análisis de estos puede ayudarnos a comprender mejor el trasfondo que dio origen al surgimiento de las religiones axiales y de los primitivos imaginarios de la laicidad.

Uno de los principales elementos para entender las religiones arcaicas es que, con ellas, ya no nos encontramos ante una religiosidad centrada en las figuras de los ancestros y las deidades, sino que nos hallamos, por primera vez, ante dioses propiamente dichos: figuras antropomórficas, con poder sobre determinadas esferas de la vida y regiones concretas, así como con voluntad para intervenir en los asuntos humanos, ya sea para bien o para mal. Se produce, pues, con la religión arcaica una ruptura de esa distancia temporal respecto a lo sagrado que había determinado cada uno de los aspectos de las religiones primitivas. Los dioses ahora habitan el tiempo presente e interactúan de diversas formas con los seres humanos. De manera que, esa escisión temporal de las religiones primitivas se transforma ahora en una escisión espacial (Gauchet, 2005). Sin embargo, la ruptura con el anterior marco primitivo no fue tan grande como pudiera deducirse a priori de este hecho, puesto que el sistema simbólico que regía la vida en las sociedades arcaicas seguía siendo esencialmente el mismo que el de las primitivas: el mito. Las antiguas tradiciones orales de los mitos continuaban siendo el sustrato primordial que alimentaban los

imaginarios de cualquier práctica social, aunque, en el seno de muchas religiones arcaicas se inició un proceso de recopilación y reactualización de esas tradiciones míticas. Y, además, tuvo lugar una importante innovación institucional que acabó transformando por completo ese sistema simbólico de los mitos, dejando intacta su estructura, pero modificando su papel en el marco religioso y social. Esa innovación fue el surgimiento del Estado.

Las religiones arcaicas se consolidan en sociedades en las que, gracias a las técnicas novedosas de desarrollo de la agricultura, se ha producido un importante crecimiento demográfico y, en consecuencia, un naciente desarrollo urbano que trae aparejado también una creciente diferenciación social. Bellah señala la consolidación de dos importantes estratos: una nobleza que desempeña las principales funciones políticas y militares, y una élite intelectual compuesta principalmente por sacerdotes y escribas. Éste último grupo posiblemente desempeñase un papel fundamental en el nuevo desarrollo religioso. Los escribas son quienes se encargan no sólo de poner por escrito las antiguas tradiciones míticas, sino también de reactualizarlas y ampliarlas[13] (Bellah, 1991, pág. 30). Al mismo tiempo, surge una nueva figura religiosa, la del sacerdote, y su mera existencia ya nos revela que esas condiciones de relativa igualdad de las sociedades primitivas han ido desaparecido a medida que la idea de lo sagrado ha ido transformándose en ellas. Con los sacerdotes aparece una novedosa forma de reflexión antes impensable, la especulación teológica, ligada sin duda alguna a esa transformación de la naturaleza de los dioses y de sus relaciones, así como a la mutación operada en la naturaleza de los rituales religiosos. Las principales prácticas religiosas en la época arcaica son la adoración y los sacrificios, y éstos ya no garantizan la participación directa en lo divino mediante la involucración ritual conjunta de toda la comunidad, como sucediera en el marco primitivo. Se trata ahora de rituales cuya eficacia depende de los sacerdotes, nexo entre dioses y hombres. Permiten una mayor libertad a los fieles a la hora de comunicarse con los dioses, pero, precisamente por eso, también se introduce un mayor grado de incertidumbre en la respuesta divina. El ritual o el sacrificio han podido ser mal ejecutados y por ello no ha quedado aplacada la

[13] No podemos pasar por alto que la existencia de esta nueva clase social sólo fue posible gracias a la invención de la escritura que fue extendiéndose entre las principales sociedades arcaicas: sumerios, egipcios y chinos. Según Jaspers es muy probable que tanto el Estado como la escritura fueran innovaciones creadas gracias a los trabajos de canalización de grandes corrientes fluviales para poder aprovechar sus aguas en las labores agrícolas. Pues todas esas grandes civilizaciones arcaicas, las pioneras en crear las primeras formas estatales y de escritura, se desarrollaron en las riberas de grandes ríos: el Tigris y el Éufrates, el rio Amarillo y el Nilo (Jaspers, 2017, pág.78).

ira divina. Los decretos divinos se vuelven más cuestionables por el hecho de ser dictaminados por un cuerpo de representantes que hablan en nombre de lo Otro, en virtud de su mayor aproximación a lo divino. Este progresivo cuestionamiento de los dictámenes sagrados y especialmente de quienes afirman ser sus representantes, espoleará sin cesar el desarrollo del pensamiento teológico (Gauchet, 2005).

Lo fundamental es que las nuevas divisiones sociales son legitimadas religiosamente. Las religiones arcaicas instauran por primera vez una sociedad organizada jerárquicamente, con dominantes y dominados, en la que la posición de los dominantes queda justificada por su mayor aproximación a lo sagrado, cuando no por ser directamente su manifestación viviente y encarnada, como ocurre con la figura del déspota divino. La consolidación del Estado, la división social y el hecho de que ésta obtenga una justificación sagrada, convierten en cuestionables los decretos divinos. Por este motivo, aunque los mitos sigan siendo parte del sistema simbólico arcaico, el surgimiento del Estado, es decir, de una dominación política con legitimación religiosa, hace saltar por los aires el papel que desempeñaban los mitos en las religiones primitivas: garantizar la idea de un orden volcado a la eterna repetición de sí mismo. Será la propia dinámica de esa nueva institución social que es el Estado la que modifique los imaginarios en los que estas prácticas religiosas tienen lugar, y ello en virtud de las nuevas relaciones jerárquicas y de dominación, pero especialmente de la apertura que tiene lugar debido a las nuevas guerras de conquista imperial (Gauchet, 2005, pág. 54).

En las religiones primitivas el pasado mítico ejercía de garante del cosmos y del orden social, como he comentado anteriormente, pero en las religiones arcaicas ese papel se traslada a la propia organización jerárquica de la sociedad, que se convierte ahora en un reflejo de la mayor o menor cercanía a lo divino de sus miembros. Esto no sólo socava la relativa igualdad primitiva, sino que rompe con los mecanismos de los que disponían las religiones primitivas para la neutralización de los conflictos, puesto que, desde el momento en que los dioses cuentan con intermediarios humanos ya no es posible seguir apelando a esa idea de un orden plenamente recibido por los ancestros. Sin embargo, el principal elemento de ruptura con el marco primitivo procede del Estado y de la nueva forma de guerra que trae aparejada, la guerra de conquista imperial. Gracias a ella las comunidades sufren un descentramiento y entran en lo universal (Gauchet, 2005). Ya no estamos ante comunidades que necesiten moverse siempre dentro de un espacio sacralizado y para las que el afuera sea siempre un espacio profano, un caos amorfo. Los

límites de su mundo ya no radican en los límites de la propia comunidad. En el marco primitivo las guerras podían ser, o bien de ruptura interna de un grupo o bien de destrucción total de un rival, pero con el Estado nos encontramos por primera vez con guerras de conquista y asimilación de pueblos vecinos. Ésta es precisamente una de las principales experiencias novedosas que contribuye a la ampliación del repertorio de los mitos, dando lugar a un nuevo género de relatos: los mitos épicos. Los protagonistas de dichos relatos, los héroes épicos, se transforman en espejo de virtudes para todo ciudadano, en el ejemplo a seguir de lo que debe ser el comportamiento en los nacientes espacios urbanos. De esta forma, los ancestros y los héroes primitivos no desaparecen, sino que sus figuras son resignificadas (Jaspers, 2017).

El hecho de que las prácticas rituales ya no sean garantía de la participación de la fuerza de lo divino, unido a la creciente complejización de la estructura social por la proliferación de nuevos espacios urbanos puede explicar el hecho de que sea en el marco de las religiones arcaicas donde surjan las primeras recopilaciones de leyes y códigos de normas de conducta, como el código de Hammurabi en Babilonia, las primeras formulaciones de los diez mandamientos en el primitivo judaísmo, o la composición de los Vedas en la primera etapa del hinduismo brahmánico. En el fondo, con las religiones arcaicas seguimos inmersos en el marco de sociedades holistas, cuya máxima consideración moral y religiosa es la sumisión a la colectividad, que ahora toma forma bajo la idea de sumisión a una Ley ancestral, la Ley fundadora de la ciudad-Estado. Esa Ley era la que dotaba de identidad a la comunidad.[14]

Aunque, al mismo tiempo, esa apertura de horizontes a lo universal que se produce por las nuevas experiencias de la guerra de conquista contribuyó a poner en cuestión por

[14] Como explica Taylor (2006, pág. 115):

> La sociedad antigua encontraba su identidad en las leyes. La fórmula SPQR que aparecía en la bandera de las legiones significaba « *senatus populusque romanus* », pero el *populus* era aquí el conjunto de los ciudadanos romanos, es decir, aquellos que las leyes definían como tales. El pueblo no tenía una identidad propia, no constituía una unidad previa y externa a las leyes (…) todo esto era reflejo de la concepción premoderna del orden moral/metafísico que se hallaba debajo de la práctica social.
> Esa ley inmemorial no sólo definía por completo la identidad de la comunidad, sino que era un elemento trascendente a esta, además de que el momento fundacional en que fue establecida se hallaba en un plano temporal diferente al nuestro, se trataba de un tiempo heroico y mítico (en el caso de Roma, su mítica fundación por Rómulo y Remo). Este elemento de las religiones arcaicas era una clara reminiscencia de los anteriores marcos de las religiones primitivas, salvo que ahora no se enfatizaba las propias acciones míticas, sino su fruto: la fundación de la ciudad y especialmente las leyes dadas por los héroes. El acento se sitúa ahora en el aspecto normativo de esas acciones, elemento definitorio de la ciudad.

primera vez esa sumisión a la colectividad. Primero, la creciente diferenciación social, unida a esta puesta en cuestión de las autoridades religiosas se tradujo en una proliferación de cultos, muchos de ellos de carácter místico. Los dioses empiezan a multiplicarse en los panteones y surgen cultos específicos para cada dios, de manera que los conflictos sociales y las rivalidades entre comunidades vecinas son explicados haciendo referencia a la rivalidad entre dioses, como tan a menudo nos encontramos en los relatos de la antigua Grecia. Pero, al mismo tiempo, empieza a crecer la diversidad religiosa a nivel interno. Ya no estamos ante comunidades con un panteón de héroes y ancestros relativamente estables. El henoteísmo se convierte en una de las características más distintivas de los cambios que empiezan a producirse en el marco de las religiones arcaicas, pues únicamente en el seno de sociedades que conocen el desarrollo del Estado, y especialmente de la guerra de conquista, pudo desarrollarse esa progresiva aproximación entre diferentes marcos religiosos. Sólo así se entiende que el henoteísmo pudiera llegar a convertirse en un problema cada vez más acuciante para algunas religiones. Esto ocurrió especialmente en el seno del primer judaísmo, donde la idolatría se convirtió en objeto de intensos debates teológicos y recibió algunas de las respuestas más novedosas (Habertal y Margalit, 2003). Por otra parte, la proliferación de estos cultos místicos fue, sin duda, uno de los principales vectores de transformación religiosa que pudo originar esa nueva era de las religiones axiales, y una vez que el orden arcaico entró en una progresiva descomposición contribuyeron a alimentar nuevas esperanzas mesiánicas. La Era Axial acaece en el momento en que los imperios de estas sociedades arcaicas empiezan a colapsar.

Recapitulando, si bien el marco de las religiones arcaicas siguió siendo el de sociedades holistas, sin embargo, su crecimiento y creciente complejización social espoleó el desarrollo de ciertas innovaciones institucionales y técnicas, como el Estado, la escritura o la agricultura. Innovaciones que, al mismo tiempo, se convirtieron en fuente de tensiones y de una progresiva transformación religiosa. Además, la propia dinámica del Estado y la nueva forma de guerra imperial descentró a las comunidades de sí mismas, poniéndolas en contacto con otros marcos religiosos y generando así ese nuevo fenómeno del henoteísmo. También se produjo una ruptura interior respecto al papel de los mitos, que quedaron desplazados por el nuevo fenómeno social de la jerarquía como garante del orden arcaico. Si bien los mitos siguieron desempeñando un papel importante, y la herencia de las religiones primitivas de remitirse a una Edad dorada siguió vigente, ahora

éstos quedaban resignificados bajo la forma de una Ley ancestral. El hecho de que fuesen sociedades cada vez más complejas y desarrolladas en torno a ámbitos urbanos hace cada vez más urgente el desarrollo de un pensamiento jurídico y normativo, el desarrollo de normas, códigos y leyes que regulen la vida en comunidad. La idea de bien que sigue predominando en ellas, por lo tanto, sigue siendo la de un bien intramundano o "arraigado" (Taylor, 2006).

Aunque, al mismo tiempo, en algunas religiones arcaicas también se produjo un fenómeno novedoso. Nos encontramos por primera vez con individuos que renuncian al mundo. En el marco de algunas sociedades holistas aparece eso que Dumont bautizó como "individuo-fuera-del-mundo" (Dumont, 1983).[15] Seguramente, todos esos fenómenos de ruptura que he ido comentando desempeñaron un papel decisivo para que semejante transformación pudiera realizarse en el marco de sociedades holistas. Aun así, es interesante recordar las tesis de Dumont sobre el tema. Gran conocedor del hinduismo y de la India, Dumont subrayó que en las primeras etapas del hinduismo nos encontrábamos con una sociedad que cumplía con todos los elementos definitorios de las religiones arcaicas: estaba organizada jerárquicamente y, ese sistema jerárquico (el orden de las castas), tenía un fundamento religioso. La imagen de la sociedad era la de un gran cuerpo donde cada miembro, desde el rey, pasando por los brahmanes, hasta el miembro de la casta más baja tenía una función clara que cumplir. Pero, al mismo tiempo, ofrecía a todo miembro la posibilidad de una renuncia extrema al mundo. Para Dumont, estas dos instituciones, la sociedad de castas y los renunciantes, eran complementarias. Los renunciantes requieren distanciarse del mundo y relativizar la vida y la realidad mundana, pero a la vez, dependen del mundo para su subsistencia. A cambio de agua y comida, ellos ofrecían instrucción en la sabiduría que habían desarrollado con la meditación. Precisamente por ello, los renunciantes se convirtieron en la principal vía de transformación religiosa en la India. Según Dumont, el fenómeno no fue exclusivo de la India, sino que, en Occidente, en la Grecia clásica, en el judaísmo primitivo, pero también en China nos encontramos con diferentes figuras similares a los renunciantes: profetas,

[15] Sería ésta una forma de individualismo primitivo distinta del individualismo moderno que tan familiar nos es. A este último Dumont lo bautiza como el "individuo-dentro-del-mundo". Y con ello deja clara cuál es la principal diferencia entre uno y otro. Un "individuo-fuera-del-mundo", como podía ser un renunciante o un asceta, adquiría su condición de individuo a costa de renunciar al mundo y rechazarlo como irreal frente a otra realidad trascendente y superior. Mientras que nosotros, como individuos modernos, somos "individuos-dentro-del-mundo" en tanto que, no sólo no tenemos que rechazar a nuestra participación en él para adquirir tal condición, sino que nuestra experiencia de desenvoltura en la sociedad únicamente se realiza ya como individuos (Dumont, 1983).

ascetas, filósofos, sabios, etc. Dumont considera a estos primeros "individuos-fuera-del-mundo" las principales figuras que contribuyeron al desarrollo de la Era Axial (Dumont, 1983, págs. 37-38). Y, en cualquier caso, considera que todos ellos desempeñaron un importante papel de complementariedad en el marco de esas sociedades holistas, de esos grandes imperios arcaicos, especialmente en el momento de su colapso. Con este análisis de las religiones arcaicas, y especialmente de los problemas que genera el desarrollo de algunos de sus elementos institucionales, religiosos y sociales, se puede entender el contexto en el que se desarrollaron las religiones axiales y, por lo tanto, en el que aparecieron los primeros imaginarios de la laicidad.

1.4 EL GIRO TRASCENDENTAL DE LA ERA AXIAL

No puede negarse que una de las ideas más originales de Karl Jaspers es haber planteado el Tiempo-Eje, o Era Axial según otras traducciones, como la auténtica clave para comprender todo el movimiento histórico universal hasta nuestros días:

> Este eje de la historia universal parece estar situado hacia el año 500 antes de Cristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamaremos para resumir el « tiempo eje » (Jaspers, 2017, pág. 17).

Sin duda, el gran acierto de Jaspers reside en haber puesto el foco en este acontecimiento histórico y en el profundo misterio que representa aún para la comprensión de nuestra historia, porque lo característico de este acontecimiento es que tiene lugar en un periodo muy concreto de tiempo, entre el 800 y 200 a.C., y en unas áreas muy determinadas del planeta: la franja de tierra que va desde la cuenca del Mediterráneo, pasando por Oriente Próximo, India y China, en donde se desarrolló de forma simultánea y sin una aparente conexión entre ellas. Para Jaspers, con la Era Axial comienza la historia, la filosofía y las grandes religiones dominantes hasta el día de hoy:

> (E)l hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del ser, de sí mismo y de sus límites. Siente lo terrible que es el mundo y la propia impotencia. Se formula preguntas radicales. Aspira desde el abismo a la liberación y a la salvación, y mientras cobra conciencia de sus límites se propone a sí mismo las finalidades

> más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia (Jaspers, 2017, págs. 17-18).

Se establecen en este momento las categorías principales de pensamiento y de percepción del mundo que han perdurado hasta nuestros días.[16] Con las religiones axiales se produce un quiebro del monismo que había predominado en las religiones primitivas y arcaicas. Se establece por primera vez un marco simbólico dualista, y ello en virtud de un rasgo compartido por todas las religiones históricas: su trascendentalismo. Todas ellas apelan a la existencia de un reino supraterrenal y universal que acaba definitivamente con la idea de un orden legado por los ancestros o por una Ley inmemorial (Gauchet, 2005, págs. 62-67). Y este reino supraterrenal es la verdadera realidad, porque nuestra vida terrenal está llena de dolor, sufrimiento y pecado. Por lo tanto, todas coinciden en rechazar este mundo terrenal y centrar sus esfuerzos en la esperanza de una salvación ultraterrena, una iluminación mística, o bien la liberación definitiva del eterno sufrimiento cósmico. Las prácticas religiosas dejan de estar orientadas a la búsqueda de un bienestar material y terrenal, y se orientan ahora a la búsqueda de la salvación del creyente. Además, las religiones axiales plantean, por primera vez, un mensaje universal que no se interesa por el ser humano en tanto que perteneciente a tal linaje o región, sino en tanto que criatura capaz de acceder a la salvación o iluminación. Pero, al mismo tiempo, condenan al ser humano por su naturaleza corrupta, le cargan de culpa y de pecado como nunca antes: bien sea porque es codicioso e iracundo, o porque vive de forma despreocupada y desagradecida, inconsciente de la eterna compasión divina. Necesita transformar por completo su comportamiento y someterse a la verdad que nos ha sido revelada (Bellah, 1991, págs. 32-34).

[16] Aunque el propio Jaspers creía que la consolidación de una nueva Era Técnica podía poner punto final a esa gran etapa histórica en la que la humanidad ha permanecido bajo el influjo de la Era Axial. Algunos autores como Gauchet y Taylor consideran, de hecho, que eso es precisamente lo que estamos viviendo. Gauchet se refiere a este proceso como "salida de la religión", un concepto que es la médula espinal de todas sus obras y con el que hace referencia a ese proceso según el cual la religión ya no es el fundamento de nuestro orden político y social. Cada vez más vivimos nuestras experiencias cotidianas desde la esfera de lo profano (Gauchet, 2003, 2005, 2007). Algo similar es lo que Taylor ha estado desarrollando a lo largo de sus muchos trabajos, pero especialmente en su gran obra *La Era Secular, vol. I* (2014) y *vol. II* (2015). Lo que tiene de especifico y novedoso esta nueva era es que ya no es posible vivir con una "fe ingenua", una fe que no se haya visto nunca cuestionada por la no creencia. Cada vez más, nuestros entornos, relaciones e instituciones se desarrollan desde lo secular, al margen de cualquier instancia sagrada (Taylor, 2014, 2015a). De manera que, para ambos autores, hemos entrado en una nueva etapa de la historia en la que el influjo de la Era Axial aún permanece como una importante herencia, pero ya no es la base desde la que se ordena nuestro mundo y nuestra experiencia en él.

Jaspers consideraba que esta gran transformación y, especialmente, la forma en la que se había producido constituía un misterio del que nunca llegaríamos a dar cuenta de forma satisfactoria[17]. ¿Cómo es posible que en estos tres territorios inconexos surja en un periodo corto de tiempo un movimiento análogo? Desde distintas disciplinas de las ciencias sociales se ha especulado sobre las causas que pudieran estar detrás de dicho acontecimiento. E. Meyer señaló como posibles causas los trabajos de regulación de corrientes fluviales, Lasaulx, por su parte, subrayó la posible comunicación y comercio entre estas áreas, y Alfred Weber puso de manifiesto el papel de las invasiones de los pueblos de Asia Central para el desarrollo de la tradición épica y de una conciencia trágica de la vida, pero para Jaspers, ninguna de ellas logró dar plena cuenta del desarrollo en todos los territorios (Jaspers, 2017, págs. 33-45). Lo que sabemos es que, en ese relativamente estrecho margen de tiempo, las condiciones políticas y sociológicas en todas esas áreas fueron bastante similares. En todas ellas se produjo, como consecuencia del derrumbe de los imperios arcaicos, una gran proliferación de pequeños Estados y ciudades-Estado independientes y en constante lucha entre ellos. Asimismo, en esta época empezó a producirse un profundo cambio social y, como consecuencia de la consolidación de nuevos desarrollos urbanos, emergió lo que Bellah denomina una sociedad de cuatro clases: integrada por una clase político-militar, otra cultural-religiosa, una clase baja rural (campesinado), y otra baja urbana (integrada por comerciantes y artesanos), (Bellah, 1991). Aumentó la alfabetización, especialmente entre las élites, y se produjo un gran

[17] Para Jaspers la Era Axial es un misterio que quizá nunca resolvamos:

> ¡Nadie puede concebir satisfactoriamente lo que entonces aconteció y se convirtió en el eje de la historia universal! Es preciso describir el hecho de esta gran crisis, capturarlo en sus múltiples aspectos, interpretarlo en su significación, para dejarlo provisionalmente ante nuestros ojos como un misterio creciente (Jaspers, 2017, pág. 41).

Sin embargo, Jaspers no ve detrás de la Era Axial un *deus ex machina*, como a veces se ha dicho, sino que considera que tanto las explicaciones sociológicas como históricas existentes hasta la fecha no son satisfactorias:

> (…) Más bien quisiera impedir esa cómoda y frívola concepción de la historia que la presenta como un proceso inteligible y necesario de la humanidad (…) El asombro ante el misterio es, también, un fecundo acto de conocimiento en cuanto punto de partida para la investigación posterior; pero acaso también la meta de todo nuestro conocer, a saber: por virtud del máximo saber penetrar en el no saber, en lugar de escamotear el ser al absolutizarlo en lo que conocemos, en el objeto de conocimiento cerrado en sí mismo" (Jaspers, 2017, pág. 41).

De esta forma, frente a las pretensiones de muchas disciplinas de las ciencias sociales por querer explicar este hecho reduciéndolo a una causa social o material concreta, Jaspers enfatiza por el contrario su radical irrupción (*crisis*) en la historia y su absoluta contingencia, y propone aproximarse a la Era Axial sin pretender aniquilar lo que en ella hay de misterio.

desarrollo del comercio gracias a la extensión de la moneda. Lo que permitió que, pese a la existencia de constantes conflictos, empezase a existir una mayor circulación y comunicación de innovaciones técnicas, espirituales, filosóficas, etc. Los centros urbanos se convirtieron en auténticos hervideros del desarrollo religioso en este flujo de nuevas ideas, como bien se encargó de subrayar Weber en sus análisis (Bellah, 1991, págs. 34-35). Además, en la primera difusión de las religiones axiales desempeñaron un papel fundamental esos "individuos-fuera-del-mundo" (Dumont, 1983), personas que, por primera vez en la historia, llevaban una forma de vida desarraigada y se habían liberado de todos sus vínculos sociales previos o, en el mejor de los casos, habían fundado una comunidad espiritual basada en la fe compartida, y se dedicaban a peregrinar por grandes territorios difundiendo sus conocimientos. También hay que recordar la tesis de Gauchet sobre el origen de la Era Axial, quien añade una posible causa más a las ya citadas, al afirmar que no podemos entender esta gran transformación religiosa si no nos fijamos en el desarrollo y consolidación del Estado, al que denomina como un verdadero "transformador de lo sacro". Para Gauchet, la propia dinámica del Estado transformó subrepticiamente el elemento simbólico de las religiones arcaicas, creando así las condiciones de posibilidad para esa gran ruptura religiosa (Gauchet, 2005, págs. 62-67). En cualquier caso, y sin ánimo de socavar ese misterio que Jaspers creía tan necesario salvaguardar en nuestras explicaciones sobre dicho fenómeno, lo que queda claro es que se trató de una época marcada por una profunda crisis de sentido en todos sus niveles pero que, precisamente por ello, pudo alumbrar una nueva construcción de sentido: una nueva idea de individuo[18], de organización social y, lo que más me interesa subrayar, de relación con el otro.

Como ya he comentado, posiblemente el elemento más novedoso que trae consigo la Era Axial es que puede verse como el inicio del fin de las sociedades holistas. Los nuevos movimientos integrados por primera vez por esos "individuos-fuera-del-mundo" se convierten en la punta de lanza del nuevo desarrollo religioso. Con las religiones axiales se configura una nueva noción de identidad. Los nuevos mensajes religiosos apelan por primera vez al individuo de forma universal, y semejante transformación fue de la mano

[18] Dos autores fundamentales, con los que he aprendido mucho, y que han abordado con especial cuidado el tema de la transformación de la identidad y del yo a lo largo de la historia son Louis Dumont en su obra *Ensayos sobre el individualismo* (1983) y Charles Taylor en *Fuentes del yo* (2016). Ambos sostienen que la sociedad de individuos moderna encuentra su primer fundamento en la noción de individuo que aparece por primera vez en la Era Axial.

de una nueva noción de lo que era el ser humano. Nuestra identidad ya no se reducía exclusivamente a nuestras condiciones sociales, al lugar que se ocupase en esa jerárquica estructura social de los imperios arcaicos. El ser humano también posee un "yo más verdadero" un alma, mente o espíritu capaz de acceder a la verdad revelada, y capaz de trascender el cuerpo con el que experimenta la realidad. En virtud de esta nueva concepción dual del ser humano, el ideal de vida religiosa consistió, desde entonces, en un alejamiento del mundo y un rechazo del cuerpo, que quedan supeditados a un acceso a estados de conciencia más elevados y puros, capaces de acercarnos a la salvación.

Junto a ese nuevo sujeto que es el "individuo-fuera-del-mundo", surgieron también formas de organización social inéditas, como las sectas, *sanghas*[19], etc., integradas por personas que han roto previamente con todos sus lazos sociales y se han unido con otros con el fin de alcanzar una plenitud espiritual. Dichas organizaciones fueron la cuna de las nuevas religiones axiales. La aparición de estas nuevas formas de organización social y de estas nuevas religiones se produjo en un momento en el que tiene lugar el colapso de los imperios arcaicos. El orden del déspota-divino comenzó a desmoronarse, y con él se desvanecieron también los fundamentos que, hasta ahora, habían regido la vida en comunidad. Surgió así la ética como disciplina filosófica, como una forma inédita de pensamiento y cuestionamiento cuya entrada en la escena de la historia se comprende mejor a la luz de la profunda crisis de sentido que tuvo lugar en el marco de las sociedades y religiones arcaicas. La sabiduría de los mitos no despareció, pero ya no se podía extraer de ellos el fundamento del orden político-social, puesto que el acto de relatarlos había dejado ya de ser la práctica ritual según la cual la comunidad se imbuía de la fuerza de los ancestros. De manera que, el mito sufre una segunda transformación y sus historias son resignificadas, en este contexto del nacimiento de las religiones axiales y las primeras reflexiones éticas, transformándose en alegorías de lo que son las buenas y las malas acciones. La ética como pensamiento que gira en torno a la idea del bien y del buen obrar, surgió en un momento en el que las tensiones internas que se fraguaban a lo largo de la etapa de desarrollo arcaico alcanzaron su cénit, y la idea de bien como sumisión a esa Ley inmemorial, o como la mera búsqueda de un bien intramundano, empezó a volverse cada vez más cuestionada. El orden arcaico ya no era capaz de seguir proporcionando a todo

[19] *Sangha*, es el término que reciben en sánscrito las comunidades monásticas en el seno del budismo y del jainismo.

miembro de la sociedad un lugar concreto que definiese de antemano su forma de actuar en ella.

Aunque, siempre hay que ser cautelosos al hablar de las transformaciones de la Era Axial, puesto que la influencia de estos primeros "individuos-fuera-del-mundo" fue muy limitada durante mucho tiempo. Quienes fueron, al principio, más susceptibles a esta nueva forma de cuestionamiento del mundo, y a estos nuevos discursos religiosos que conducían a esta nueva forma de vida desarraigada, procedían, a menudo, de los sectores con más educación de la sociedad. Solamente una élite llegó a convertirse en "individuos-fuera-del-mundo". Por eso, el inicio de la Era Axial y el nacimiento de las llamadas religiones históricas no supuso el fin inmediato de la anterior forma de religiosidad, ni de la sociedad holista. La religiosidad primitiva-arcaica siguió conviviendo durante siglos con las nuevas religiones axiales, aunque transformada por su presencia. De hecho, el éxito de la difusión de las nuevas formas de religiosidad pasó por la absorción e integración de las antiguas formas en el mismo marco religioso.[20]

Aun así, la aparición de las religiones axiales fue modificando progresivamente la organización social propia de los antiguos imperios arcaicos y tuvo importantes consecuencias políticas. Por un lado, y pese a que, como ya he señalado, se produjo en este periodo una profunda crisis de sentido que generó una cierta conciencia de

[20] En su análisis del budismo, una de las religiones axiales más radicales debido al desarraigo que exige al individuo, Weber señala cómo Buda ofrece a sus seguidores dos posibles senderos: la ética de los virtuosos, aquellos que siguen el Óctuple Sendero hasta alcanzar el Nirvana, o bien la ética de los débiles, la que siguen aquellos laicos (*upasakas*), que no están dispuestos a abandonar su forma de vida para entrar a formar parte de una *sangha*, pero pueden llevar, igualmente, una vida buena dedicándose a cuidar y alimentar a los monjes (Weber, 2001). Esta división se observa en el seno de todas las religiones axiales, y es una prueba de que el marco de la religiosidad primitiva-arcaica y de la sociedad holista siguió siendo, durante mucho tiempo, el contexto insuperable en el que se movió la mayor parte de la población. Los nuevos movimientos religiosos axiales y, especialmente, las figuras de los "individuos-fuera-del-mundo" desempeñaron un importante rol de complementariedad en el marco de dichas sociedades. Así lo señala también Gerd Theissen en su análisis de lo que fue la cuna del cristianismo, el movimiento de Jesús. Según Theissen, Jesús fundó principalmente un movimiento de "carismáticos ambulantes", personas que no tenían vivienda estable, ni oficio, y habían roto con todos sus lazos previos para vivir predicando la palabra de Jesús. Estos carismáticos dependían completamente de las pequeñas comunidades locales de cristianos que los acogieran, y a su vez, para estas comunidades acoger a un carismático ambulante era el más noble acto que se podía esperar por su parte, pues por boca de los carismáticos hablaba el Espíritu Santo, y rechazarlos suponía rechazarlo también a Él (Theissen, 1979).
En el contexto de Europa esa convivencia de ambos marcos se prolongó hasta finales de la Edad Media que, sin duda, constituyó un buen ejemplo de esa convivencia entre, por un lado, el desarraigo más absoluto de los conventos y monasterios, y una religiosidad primitiva-arcaica marcada aún por la presencia de espíritus y demonios, y ligada todavía a los ciclos temporales de la cosecha. Como señala Taylor en varias de sus obras, no será hasta bien entrado el siglo XVI cuando se ponga fin a esta convivencia. La Reforma y la Contrarreforma supusieron un importante giro en el cristianismo, por el cual se decide empezar a combatir determinadas "prácticas paganas", iniciándose, a partir de entonces, una persecución de esa religiosidad primitiva-arcaica (Taylor, 2006, 2014, 2015b). Tendré ocasión en el capítulo segundo de analizar con más detalle estos aspectos de la Edad Media en Occidente.

decaimiento y decadencia, sin embargo, el movimiento religioso axial no fue, en ningún caso, un movimiento de resignación, con él aparecieron las primeras utopías. Todas las religiones y filosofías que surgieron en esta época imaginan un nuevo mundo que ha accedido a la verdad revelada o bien ha sido iluminado. La meta de todos estos movimientos es una reordenación radical de la vida del ser humano según nuevos valores. Para los cristianos lo imperativo era organizar una nueva comunidad universal en la que todas aquellas categorías que dividían a los seres humanos hubieran sido abolidas y reemplazadas por el "*agapê"*, un amor fraterno universal (Taylor, 2006 pág. 85-86). También los nuevos movimientos filosóficos imaginaron nuevas sociedades, y trataron de ponerlas en práctica. Así lo hicieron Platón y Confucio, que no sólo fundaron Escuelas y Academias para extender sus conocimientos, sino que también pusieron su sabiduría sobre el mundo y la sociedad al servicio de gobernadores y déspotas, en Siracusa y en el Estado Wei respectivamente, aunque ambos con un resultado nefasto (Jaspers, 2017, pág. 22). Muchos pequeños Estados y ciudades empezaron a solicitar la presencia de estos sabios en las cortes, pero precisamente este hecho se convirtió en una potencial fuente de tensiones y conflictos.

En última instancia, esto indica el profundo cambio social que se ha operado bajo la Era Axial: el déspota ya no podía seguir siendo la cúspide de esa perfecta cadena jerárquica, que ordenaba la sociedad según la mayor o menor aproximación de sus miembros a lo divino, y aunque continuó reclamando su naturaleza divina durante mucho tiempo, tuvo que competir, a partir de entonces, con esos nuevos "individuos-fuera-del-mundo" por su legitimidad. Estos nuevos individuos religiosos se consolidaron como una élite al margen del poder político que reclamaba también ese puesto en la cúspide de la aproximación a lo divino. Desde entonces, las decisiones de los déspotas se vieron siempre confrontadas con las nuevas y altas exigencias éticas y religiosas de esta nueva élite espiritual. Por ello, la irrupción de las religiones axiales en la historia también supuso por vez primera un gran desgarro interno en el seno de todo individuo porque, a partir de ahora, quedaban escindidas la condición de súbdito y creyente. En las religiones arcaicas ser un buen súbdito era la única manera de ser un buen creyente, pero con las religiones axiales se abre la posibilidad de que el súbdito se rebele, al menos internamente, desde su condición de creyente, contra el orden establecido por el déspota y contra su propia condición de súbdito. Con la Era Axial, la religión ya no desempeña simplemente un papel de

legitimación del *statu quo*, sino que provee el marco ideológico necesario para alimentar movimientos de rebelión y reforma (Bellah, 1991 y Gauchet, 2005).

Me gustaría argumentar ahora que todos estos cambios que he ido comentando, especialmente aquellos que afectan a los nuevos lazos y formas de organización social y política que surgen a raíz de la Era Axial, pueden ser entendidos como parte de un movimiento unitario de reforma, al que denominaré, de ahora en adelante, como *ideal de la santidad*. Si bien reconozco que formulé este concepto muy influenciado por el estudio del papel del cristianismo en la laicidad occidental, y concretamente por ese espíritu protestante de hacer de los cristianos "un pueblo de santos", a medida que he ido profundizando en el estudio de lo que fue la Era Axial he ido descubriendo una convergencia entre las diferentes religiones históricas en muchos aspectos, pero especialmente en los de reforma ética, social y moral de la sociedad. Y es en este sentido en el que considero que el primer peldaño de lo que son nuestros imaginarios sobre la laicidad, la base de la que parten las diferentes ideas y regímenes de laicidad actuales, tiene su origen en este movimiento que se inicia en la Era Axial. Como ya subrayé más arriba, voy a centrarme en los siguientes capítulos en el desarrollo de este ideal en el seno del cristianismo y su papel en la configuración de nuestros modelos de laicidad contemporáneos en Occidente.

Pero creo que es necesario detenerse en este punto para explicar esta convergencia de lo que he denominado el *ideal de la santidad* y desafiar así una creencia común, compartida por numerosos estudiosos de la laicidad: que se trataría de un ideal cuyos orígenes son cristianos, y más específicamente europeos, aunque el desarrollo de la modernidad occidental habría contribuido a extenderlo con éxito por todo el mundo. Por ejemplo, Marcel Gauchet ha sostenido en diferentes obras, pero especialmente en *El desencantamiento del mundo* (2005), la idea del cristianismo como la "religión de la salida de la religión", es decir, que el cristianismo, con su dinámica interna de la trascendencia, habría sido la única religión capaz de hacer bascular a Occidente fuera del "marco del Uno", generando así tanto el movimiento hacia la secularización como hacia la laicidad. El resto de religiones axiales no habrían logrado generar esas dinámicas internas de cambio de forma similar al cristianismo y, en consecuencia, el cristianismo sería la única religión que podría calificarse como la de la "salida de la religión". Mi tesis

en este punto es justo la contraria a la de Gauchet[21]: sostengo que los primeros imaginarios de la laicidad encontraron su simiente original en las ideas de reforma ética, social y moral de las filosofías y religiones axiales, salvo que, en cada marco cultural fueron surgiendo diferentes regímenes de laicidad, siendo los modelos propios de la modernidad occidental los que, en parte gracias al colonialismo, acabaron difundiéndose con mayor éxito y convirtiéndose en un modelo a imitar, así como en una vara de medir el "grado de civilización" de los pueblos no europeos. Por otra parte, no considero que la secularización o la laicidad sean fenómenos que puedan ser reducibles a única causa explicativa, como las tensiones y dinámicas internas en el interior del cristianismo, o la evolución de las condiciones materiales, etc. Considero, por el contrario, que es una imbricación de movimientos y de causas la que ha proporcionado sus raíces a nuestros modernos regímenes de laicidad o, por decirlo en los términos de Latour, que la laicidad tiene una impronta profundamente híbrida (Latour, 1997)[22].

Jaspers ya argumentó que el elemento más característico, así como misterioso, de la Era Axial lo constituía esa unidad común de valores que se observaba en todas las filosofías y religiones que se habían generado en esta época, aparentemente sin contacto mutuo (Jaspers, 2017). Y ya he mostrado que también Dumont considera que nuestro individualismo moderno encontró su primer fundamento no en el cristianismo, sino en el conjunto de lo que fue la Era Axial y ese movimiento de los primeros "individuos-fuera-del-mundo" (Dumont, 1983). Mi tesis en este punto parte de una extrapolación de las conclusiones alcanzadas por otros investigadores de la Era Axial, como los ya citados. Esa revolución en el plano de los valores que supuso la aparición de las filosofías y religiones axiales tuvo que ser también la base que permitió la consolidación de los primeros regímenes de laicidad, y el punto de partida desde el cual han ido transformándose nuestros imaginarios hasta dar lugar a nuestros modernos regímenes laicos. Uno de los sociólogos de la laicidad más reconocidos a nivel mundial como es Jean Baubérot ya planteó en su libro *Les laïcités dans le monde* (2020), un breve recorrido por la prehistoria de la laicidad

[21] Aunque, por supuesto, me hallo profundamente en deuda con la obra de Marcel Gauchet, en cuyas observaciones me he apoyado innumerables veces a lo largo de esta obra y cuya perspectiva me ha iluminado para trazar esta "arqueología" de los imaginarios de la laicidad.

[22] En los capítulos segundo y tercero analizo el recorrido de esos imaginarios de la laicidad en Occidente y trato de desentrañar esa hibridación de fuerzas y de movimientos que contribuyeron a generar las condiciones de posibilidad de la laicidad moderna.

Jaspers consideró la Era Axial como un breve paréntesis entre los largos dominios de grandes imperios. Su origen se inició con el derrumbamiento de los antiguos imperios arcaicos y su cristalización y detenimiento comenzaron con la consolidación de otros nuevos imperios, en los cuales la herencia intelectual y espiritual axial quedó convertida en doctrina oficial, pero se detuvo por completo ese movimiento de incesante debate religioso y filosófico que había alumbrado a las religiones históricas (Jaspers, 2017, pág. 22-23). Es precisamente en este punto de consolidación de nuevos imperios donde se aprecia el grado de infiltración que las nuevas teorías y doctrinas religiosas lograron ejercer entre las élites políticas y militares. Los nacientes imperios hicieron suyas esas nuevas exigencias éticas y las ideas de reforma se pusieron en marcha desde las cortes imperiales. Es así como, a menudo, se puede hablar de una "prehistoria de la laicidad" (Baubérot, 2020), en la China tradicional confuciana, en la India del emperador maurya Ashoka (269 a.C. – 232 a.C.), que se convirtió al budismo tras experimentar los horrores de la guerra, o del emperador mogol Akbar (1556 - 1605), en Al-Andalus bajo el Califato omeya (929 – 1031), con el sistema de la *dhimma,* o bien en el Imperio Otomano con el sistema de los *millet*, bajo los cuales se permitía la coexistencia con comunidades de otras religiones abrahámicas, pertenecientes a las "gentes del Libro"[23].

Todos ellos son regímenes en los que se ensayaron formas de convivencia interreligiosa inéditas hasta entonces. Algunos de ellos, como el reinado del emperador mogol Akbar (1556 - 1605), han sido objeto de numerosas investigaciones que lo sitúan como uno de los ejemplos de regímenes de tolerancia y multiculturalismo más avanzados de su época, y cuya herencia ha permanecido vigente durante la elaboración de la primera constitución de la India tras su independencia[24]. Sin embargo, afirmar que este tipo de regímenes puedan constituir una suerte de "prehistoria de la laicidad" también genera, inmediatamente, muchas críticas, por el supuesto ahistoricismo en que pueden incurrir tales afirmaciones. Pareciera que al afirmar esto se ignorase que, tanto la China

[23] La *dhimma* hace referencia a los *dhimmi*, las "gentes del Libro", y se trataba de un pacto que se realizaba en muchas de las regiones conquistadas por el islam según el cual se dejaba a cristianos, judíos, y en algunas zonas también a zoroastras, cohabitar junto con las comunidades musulmanas conservando su religión y sus normas jurídicas a cambio del pago de tributos e impuestos. Mientras que el término *millet*, que procede del árabe *millah* y que se puede traducir como nación, hace referencia a un sistema de convivencia muy similar, pero especifico del Imperio Otomano, que se aplicaba con las comunidades judías y cristiano ortodoxas.

[24] Acerca del reinado del emperador Akbar y su papel en las relaciones entre el hinduismo y el islam se puede consultar las obras de Javier Ruiz Calderón, *Breve historia del hinduismo* (2008), la de Martha Nussbaum, *India. Democracia y violencia religiosa* (2009b) y especialmente las de Amartya Sen, *Identidad y violencia* (2007) y *L'altra India* (2005).

confuciana, como la India de las dinastías maurya o mogol, así como el Califato omeya o el Imperio Otomano eran todos regímenes en los que no se conocía la distinción entre la Iglesia y el Estado o, en muchos de ellos, entre los términos inmanencia y trascendencia. Además, al describirlos como "regímenes de convivencia" o "tolerancia" podemos proyectar sobre ellos una imagen demasiado idílica, sin tener en cuenta la distancia que los separa de nuestras modernas democracias. Como he comentado anteriormente, no pretendo desarrollar en estas páginas una exposición acerca de estos regímenes no occidentales y de la consolidación en ellos de modernidades alternativas a la occidental, puesto que ya existen importantes trabajos que lo han hecho[25].

Aunque, en el fondo, que se puedan elaborar tales críticas nos revela lo mucho que la idea de laicidad y nuestro pensamiento acerca de ella le debe a la historia de la cristiandad y de Occidente. Ya lo subrayé al inicio del capítulo, tanto "*secularism"* como *"laicidad"* son conceptos que se han forjado según nociones extraídas de nuestra herencia cristiana pero, asimismo, la propia definición que se realiza a menudo de la laicidad responde también a aquellas características propias de los regímenes cuya historia se ha desarrollado dentro de los márgenes de la Europa cristiana: "distinción entre Iglesia y Estado, separación de Iglesia y Estado y, por último, marginación de la religión respecto del Estado y de la vida pública" (Taylor, 2015b, pág. 40).[26] Si nos mantenemos en esta definición estrecha, desde luego, no cabe pensar que las religiones axiales hayan proporcionado las raíces para los imaginarios de la laicidad, o que la laicidad sea algo que podamos encontrar más allá de Francia y, como mucho, Occidente.

Por lo tanto, y llegados a este punto, resulta inevitable preguntarse si es posible y deseable pensar en un nuevo concepto que designase de forma amplia todo lo que actualmente entendemos como laicidad pero que, al mismo tiempo, no fuese deudor de la herencia cristiana occidental. Semejante conceptualización nos permitiría despojarnos de esa

[25] Por citar solo algunos de los trabajos más conocidos: Talal Asad, en *Formations of the Secular* (2003), Saba Mahmood, con *Religious difference in a Secular Age* (2015), o *Is Critique secular? Blasphemy, injury and free speech* (2009), Tariq Modood, en *Essays on secularism and multiculturalism* (2019), o Bhikhu Parekh, en *Rethinking Multiculturalism* (2000), son algunos de los que han abordado estas cuestiones de forma brillante.

[26] En la India, donde se ha desarrollado con cierta intensidad este debate acerca las raíces de la laicidad y sus posibles redefiniciones, fue el teórico Ashis Nandy quien distinguió entre dos posibles definiciones de la laicidad que a menudo eran confundidas en los debates: una "científico-racional" que responde a estas características propias de los países de la Europa cristiana; y otra definición "ajustada" que respondería a la herencia local india y que localizaría sus orígenes en Ashoka y Akbar (Nandy, 2002, citado en Taylor, 2015b). Algunos de los grandes teóricos que han participado en este debate son Amartya Sen, Martha Nussbaum o Rajeev Bhargava con su ya clásica *Secularism and its critics* (1998).

pesada carga etnocéntrica que ha acompañado a la definición de la laicidad al menos desde los inicios del colonialismo europeo. Según Taylor, tal labor, aunque deseable, se trataría de "una idea probablemente utópica. El adjetivo "secular" o, si queremos "laico", está demasiado arraigado en todo tipo de discusión histórica y normativa como para poder desembarazarnos de él a placer" (Taylor, 2015b, pág. 43). Podría añadirse, además, que encontrar un nombre que lograse designar el conjunto de las diferentes tradiciones dentro de las que se ha desarrollado, a lo largo de la historia, alguna clase de régimen de laicidad no es tampoco fácil de hacer. Sin embargo, pese a ser una tarea aparentemente utópica, el miedo a no lograr trascender los actuales términos de laicidad, *laïcité* o *secularism*, tan difundidos, no debería ser óbice a la búsqueda de un nuevo concepto, que sin duda alguna debería formarse partiendo de aquello que es común a todas las tradiciones que alguna vez desarrollaron algún régimen de laicidad; de aquel movimiento disperso pero de nexos comunes que con sus nuevas y altas exigencias éticas posibilitó nuevas formas de vida en común: la Era Axial.

Mientras tanto, existen aún dos posibles vías más con las cuales seguir combatiendo esas definiciones estrechas y etnocéntricas de la laicidad. Una de ellas es la de la exploración histórica de las tradiciones no europeas de la laicidad, como las de la India, China o las que se han dado dentro del islam. La otra es la de la exploración de la propia tradición laica occidental con el fin de subrayar su especificidad, es decir, la tarea que, en otra parte, Taylor ha bautizado felizmente como "provincializar Europa" (Taylor, 2006). Esta última es la voy a desarrollar en los siguientes capítulos.

Capítulo 2

EL CRISTIANISMO EN LA GÉNESIS DE LA TRANSFORMACIÓN DE LOS IMAGINARIOS DE LA LAICIDAD

2.1 INTRODUCCIÓN

Si en el anterior capítulo inicié esa tarea de trazar una genealogía de los imaginarios sociales de la laicidad partiendo de un análisis de las religiones primitivas y de la ruptura que supuso la irrupción de una novedosa forma de religiosidad en la Era Axial, me propongo continuar aquí esa labor. Sin embargo, y como ya adelantaba en las páginas finales del primer capítulo, he decidido abordar esa genealogía en el marco del cristianismo con el objetivo de subrayar las especificidades de la construcción de la laicidad en Occidente. En este sentido abordaré primero el análisis de las diferentes teorías de la modernidad que han tratado de dar cuenta del origen de la laicidad, para posteriormente continuar trazando esa genealogía de los imaginarios de la laicidad en Occidente.

Desde el punto de vista de su relación con el cristianismo, podemos distinguir al menos dos grandes grupos de planteamientos acerca de la modernidad occidental que se hallan enfrentados: la primera es la que Taylor denomina como "historias de sustracción", y entronca con la herencia de la Ilustración (Taylor, 2014). Bajo esta etiqueta se agrupa un gran conjunto de teorías: desde la concepción de Tocqueville de la democracia como destino, el paso de las sociedades de solidaridad mecánica a solidaridad orgánica en Durkheim o la idea de la racionalización de Weber, entre otras. Todas ellas tienen en común su caracterización de la modernidad como un proceso de "pérdida", "desencantamiento", "sustitución de Dios como garante del orden social", etc. Simplemente se trató de un declive de los viejos horizontes religiosos que, poco a poco, fueron siendo sustituidos, o más bien "sustraídos", por el auge de los nuevos horizontes de la modernidad. Pero tras ese proceso de sustracción lo que queda es la "verdadera naturaleza" del ser humano, despojada ya de sus atávicos ropajes religiosos, y libre para desarrollar su plena potencialidad.

Por lo tanto, desde este paradigma, se considera la modernidad no como una invención histórica y cultural particular, sino como el reflejo de lo que constituye la naturaleza humana: atomista, individualizada, voluntarista, etc. Es asociada, de esta manera, al auge de diversas formas de racionalidad y explicada a menudo a partir del desarrollo de factores materiales y sociales. Por lo tanto, modernidad aquí se conjuga en singular y no lleva detrás ningún apellido que la califique. Se trata de un proceso destinado a transformar inevitablemente todo el mundo. Desde esta óptica "sustractiva", la religión es algo que estaba condenado a su desaparición. En el momento en el que las condiciones materiales y sociales sean propicias no hay ya barrera alguna para desechar las viejas supersticiones y desarrollar esas potencialidades humanas universales que serían el pensamiento científico, la racionalidad práctica y la progresiva secularización social (Taylor, 2001b)[27]. Aunque no todas estas "historias de sustracción" hacen una lectura positiva de la modernidad, muchas de ellas se lamentan con resignación por la irremediable retirada de unos valores y de un mundo que son ya irrecuperables, como hicieron Tocqueville o Weber, por ejemplo.

Algunas versiones más recientes de estas teorías, siguiendo a Durkheim, dan un vuelco a esta lectura clásica de la modernidad como desencantamiento y señalan, en cambio, la indeleble presencia de lo sagrado por todas partes. Los dioses mueren porque tienen fecha de caducidad pero, en el fondo, no podemos vivir sin ellos, porque son la expresión de la solidaridad que mantiene unida a toda comunidad. Son el pegamento que impediría que caigamos en la anomia. Así, pretendiendo enfrentarse a esa visión que postuló la desaparición total de lo religioso del mundo, se termina cayendo en el vicio contrario de ver un reencantamiento en cualquier fenómeno. Todo es susceptible de devenir una nueva religión secular. Caso paradigmático el del sociólogo Peter Berger que pasó de un extremo al otro. Gauchet se rebela enérgicamente contra estas teorías incapaces, según él, de percibir correctamente qué es lo que ha cambiado y se ha transformado desde nuestro paso de las religiones primitivas a la modernidad occidental. Y, del mismo modo, para Taylor el hecho de que hablemos de ciertas experiencias modernas como el amor

[27] Un buen ejemplo de este primer grupo de teorías nos lo encontramos en obras como las de Aquaviva (1979), Berger (1967), Luckmann (1973) o Wilson (1966). En realidad, hay que advertir que estas categorías de "historias de sustracción" o "teorías aculturales de la modernidad", y otras que emplearé más adelante, son tipos ideales con los que manejarse a un nivel analítico, pero por supuesto, todos los autores aquí englobados guardan muchas diferencias entre sí, de manera que no podemos hablar de una teoría de la modernización o de la secularización compartida, sino de múltiples y diferentes teorías. Un buen análisis y crítica de tres de las principales subtesis que comparten las teorías que se agrupan bajo este paradigma de la secularización se puede encontrar en Casanova (2012).

romántico, u otras experiencias inter-subjetivas, como una forma de reencantamiento no deja de ser, en el fondo, una prueba de lo profundamente inmersos que estamos en el desencantado imaginario social atomista de la modernidad occidental (Taylor, 2014, págs. 68-69)[28].

Posiblemente estas "historias de sustracción" sean uno de los grupos de teorías acerca de la modernidad más extendidas y, desde luego, la disciplina sociológica no ha sido ajena a ella. Esta es parte de la crítica que el filósofo y sociólogo Alasdair MacIntyre formula a la sociología de la burocracia de Max Weber y a la sociología de Ervin Goffman. Las brillantes observaciones acerca de la "racionalidad burocrática" y sobre la elección y el "politeísmo de los valores" en Weber, así como la idea de las "máscaras del actor social" en Goffman, son certeras descripciones de la vida moral de las sociedades de la modernidad occidental que, sin embargo, al quedar desgajadas de su conexión con otras disciplinas sociales como la historia, llegan a ser fácilmente ontologizadas y se convierten así en la descripción de la verdadera naturaleza y funcionamiento de lo social, o en la verdadera naturaleza del agente social (MacIntyre, 1984, págs. 40-55). De ahí que se tome al "yo separado de sus papeles sociales y que elige libremente entre diferentes valores" como la verdadera naturaleza humana, y por lo tanto como nuestra guía para interpretar el pasado, sin llegar a comprender que tal noción del yo es un invento bien reciente de la modernidad occidental. Por ello, la reivindicación de la interdisciplinariedad de las ciencias sociales y recuperar el quehacer de la sociología histórica no son, en absoluto, un mero capricho estilístico, sino más bien un intento por superar los errores de estas "historias de sustracción". Por supuesto, un autor con una obra tan vasta como la de Weber, cuenta también en su haber con algunos de los más importantes escritos de sociología histórica como es la ya clásica *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2019) de la que me ocuparé en breves.

Lo que tienen también en común estas "historias sustractivas", tanto si realizan una lectura positiva o negativa de la modernidad, es lo que Taylor ha denominado en otra parte como su carácter "acultural" (Taylor, 2001b); es decir, su tendencia a entender la modernidad como un proceso de desarrollo unidireccional y universal con el que toda cultura tradicional, más tarde o más temprano, se verá abocaba a enfrentarse, y que estaría

[28] Una interesante discusión entre Gauchet y un representante de estas teorías del reencantamiento tan brillante como Luc Ferry se puede encontrar en la obra *Lo religioso después de la religión* (2007).

caracterizado por un conjunto de transformaciones institucionales, materiales y sociales, "culturalmente neutrales" (como la industrialización o la urbanización, la mayor movilidad social, etc.). También comparten un mismo fundamento: lo que podríamos denominar "la diferencia epistemológica", que distingue entre los razonamientos basados en la "sola razón" y los razonamientos religiosos. Según dicha diferencia se considera que sólo los primeros serían universales y por lo tanto accesibles para todo el mundo, mientras que los segundos serían una forma deficitaria y particularista de razonamiento; de ahí que estén condenados a su desaparición o cuanto menos a la absoluta irrelevancia (Taylor, 2011, págs. 56-60)[29]. Estas aproximaciones aculturales de la modernidad habrían sido dominantes durante mucho tiempo, y puede que aún lo sigan siendo en muchos aspectos, en parte debido al enorme peso que han tenido en la consolidación de algunas disciplinas como la sociología o la historia. Aunque también se han venido realizando muchas críticas a sus límites, especialmente cuando se trata de analizar otras culturas no occidentales. Algunos sociólogos, por ejemplo, llevan tiempo hablando de *modernidades múltiples* para subrayar esa necesidad de conjugar en plural este proceso y atender a los diferentes contextos culturales (Einsenstadt, 2000)[30]. Pero también, en lo que respecta a la propia comprensión de Occidente, el paradigma clásico de la secularización se halla hace tiempo en entredicho, y algunos autores como José Casanova (2012) o Jürgen Habermas (2015) han desarrollado teorías alternativas de la secularización y han acuñado conceptos como el de post-*secular* para poder comprender mejor nuestro presente[31]. Sin embargo, también es de justicia señalar que, de forma temprana, ya hubo intentos por explicar las transformaciones de la modernidad occidental ligándolas al desarrollo del cristianismo, y concibiéndolas como un conjunto de transformaciones específicas de nuestras culturas precedentes, como hizo el propio Weber (2019) con *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* o Nietzsche respecto a la consolidación de la ciencia moderna (Taylor, 2001b).

[29] Taylor desarrolla una importante crítica a esta diferenciación epistemológica en su artículo "*Die Blosse Vernunft ("La mera razón")"* que se encuentra publicado en castellano en un reciente tomo en el que se agrupan sus artículos más importantes acerca de la religión, *El futuro del pasado religioso* (2021).

[30] Aquí también podrían citarse importantes obras de autores como Talal Asad y su *Formations of the secular* (2003), o Saba Mahmood y su *Religious difference in a Secular Age: a minority report* (2015), entre otros.

[31] Aunque algunos de estos autores, como Habermas, si bien han realizado una importante y sistemática tarea de crítica de muchas de esas "teorías aculturales de la modernidad", se resisten a deshacerse de todos sus fundamentos y conservan, por ejemplo, esa diferencia epistemológica entre los argumentos basados en la razón y aquellos que están apoyados en alguna clase de fe religiosa, reivindicando así la traducción secular de estos últimos en la esfera pública (Habermas, Taylor *et al.*, 2011, Habermas, 2006).

Precisamente el otro gran grupo de teorías del que quiero hablar se ha construido a partir de la herencia del pensamiento de Nietzsche y han postulado justo lo contrario de las "historias sustractivas". La modernidad estaría completamente en consonancia con el espíritu cristiano porque, de hecho, es la cristalización de esa "moral del esclavo" cristiana. El humanismo, del que tan orgullosamente se sienten herederas las principales corrientes de pensamiento que surgen de la Ilustración, no es más que un cristianismo secularizado. Las principales instituciones y valores que rigen nuestro mundo moderno, tomando como ejemplo paradigmático la declaración de los Derechos Humanos, vendrían a estar, desde esta óptica, en completa continuidad con los valores del Sermón de la Montaña. La secularidad y racionalidad de la que presume el mundo moderno no sería en el fondo tal, pues hemos levantado nuevos ídolos de barro con las ruinas de los viejos dioses. Así pues, desde este grupo de teorías, se dirige un ataque sin paliativos a los cimientos mismos de la modernidad, que es vista como la culminación de la pérdida de los heroicos valores predominantes en la antigua Grecia. Lo único que tienen en común, por lo tanto, con algunas historias sustractivas es su lectura negativa de la modernidad como un proceso de pérdida irremediable. Aunque, en ambos casos, lo que se pierde sea completamente distinto. Desde esta perspectiva, pues, todas las instituciones de la modernidad occidental no dejan de rezumar esa herencia cristiana por cada uno de sus poros. La laicidad aparece así como un nuevo culto secular a la soberanía del Estado. No hay aquí diferencia epistemológica que fundamente ya nada, puesto que la empresa de la epistemología pertenece a esa herencia cristiana e ilustrada que pretendía hallar una verdad detrás de las cosas. La tarea que se emprende desde esta corriente es la deconstrucción de nuestras instituciones y del propio cristianismo para poner de relieve la voluntad de poder que se oculta siempre bajo el velo de una aparente neutralidad[32].

Pero existe aún una tercera familia de teorías acerca de la modernidad que podemos denominar como "culturales" (Taylor, 2001b)[33]. Desde este último grupo, la modernidad occidental se entiende como el fruto de una serie de transformaciones culturales acaecidas

[32] Dentro de este grupo de teorías de corte nietzscheano podría citar algunos de los ejemplos más famosos como Derrida (2006), Nancy (2005) o Lyotard (1979), entre otros. De nuevo, no cabe sino entender estas categorías como tipos ideales que empleo a modo analítico para orientarme. No ignoro que estos autores también guardan notables diferencias entre sí.

[33] La definición que maneja Taylor de cultura es la definición corriente en la antropología: como un conjunto de prácticas asociadas a una constelación de concepciones compartidas, es decir, a un imaginario social. Tanto los conceptos de prácticas como el de imaginario, que se retroalimentan mutuamente, tienen un significado muy amplio, que abarca desde una simple charla informal con el vecino de enfrente, hasta la celebración de unas elecciones o una manifestación (Taylor, 2001b, pág. 1).

en el seno de la civilización de la Cristiandad latina[34]. Transformaciones en el plano de la moral y de los valores que, poco a poco, fueron modificando la comprensión que se tenía de la persona, del bien, de la sociedad, de la naturaleza… dando lugar a una nueva constelación de valores. Eso que llamamos modernidad es ante todo una nueva cultura, una nueva forma de autocomprensión moral inédita, no reducible simplemente a la negación de lo que la precedió. Es más, de hecho, en su surgimiento se ha constituido incorporando una importante herencia de las culturas que nos precedieron[35]. Por ello, desde este paradigma se considera que, si bien la modernidad es indudablemente fruto del cristianismo, también supone al mismo tiempo un conjunto de consecuencias no previstas ni queridas de la propia historia del desarrollo de la Cristiandad latina, o por expresarlo con los mismos términos que emplea Ivan Illich: representa también una "corrupción del espíritu cristiano" (Illich, 2016). Esta última será la óptica desde la que abordaré en las siguientes páginas el análisis de lo que la laicidad occidental le debe a la modernidad y, por ende, a la historia del cristianismo.

Creo que esta última teoría es la única que consigue escapar tanto de una idealización ingenua de la modernidad, como de su condena absoluta y sin remedio. A parte de ser la única capaz de captar que la modernidad, lejos de ser un proceso de pérdida, es el proceso de consolidación de un conjunto de nuevas culturas y nuevos imaginarios sociales. En este sentido, a lo largo de este capítulo trataré de dilucidar qué papel ha desempeñado el cristianismo en la configuración de la laicidad en Occidente. Para ello, parto de la hipótesis de que es necesario analizar la manera en la que Europa se ha secularizado, dado que ese proceso ha marcado el carácter de nuestras modernas batallas entre la fe y la ausencia de fe (Taylor, 2014) y, en consecuencia, también muchos de los principales rasgos de la laicidad[36]. Este es uno de los motivos por los que me resultan tan sugerentes estas "teorías culturales" de la modernidad.

[34] Al igual que es necesario distinguir entre el "islam" como religión, que se escribe siempre en minúscula y el "Islam" con mayúscula, que hace referencia a la civilización, escribo "Cristiandad" con la inicial en mayúscula para referirme siempre a la civilización cristiana, que debe distinguirse del "cristianismo" como religión.

[35] Eso que Taylor denomina nuestra Era secular, lejos de ser un proceso de desaparición, ha sido más bien un proceso de creación y transformación, que si comporta algún tipo de pérdida es la que nos impide seguir experimentando nuestra fe de "forma ingenua" tal y como era habitual entre quienes vivieron en 1500 por ejemplo; lo cual no implica la desaparición de la fe religiosa. Aunque nuestros modernos imaginarios se han construido sobre un "trasfondo reflexivo" que nos invita a cuestionarla en cada momento. Pero para Taylor, la Era secular ni es homogénea ni unitaria, y tiene importantes fronteras geográficas, sociales y temporales (Taylor, 2014).

[36] Si bien hoy en día resulta obvio en la mayoría de investigaciones que secularización y laicización son dos procesos diferentes (salvo las corrientes laicistas actuales de corte jacobino, hoy casi nadie niega que

Mi apuesta por ellas obedece también a la interesante reformulación que nos ofrecen sobre el proceso de secularización. Las tesis sobre la secularización que plantean autores como Gauchet, Taylor o Illich suponen una crítica a otros planteamientos sociológicos que la explican únicamente como fruto de un proceso de diferenciación y autonomización de esferas, o que la entienden de forma más general como un lento proceso en el que las instituciones y valores modernos, de forma autónoma, van sustituyendo y relegando progresivamente a las instituciones y valores religiosos. Lo que tienen en común estos autores es subrayar las tensiones y conflictos inherentes al desarrollo histórico del cristianismo como uno de los motores principales de la mayor parte de los cambios sociales y políticos acaecidos en Occidente. Por lo tanto, todos ellos se sitúan en franca oposición de aquellos enfoques que han privilegiado las estructuras sociales o las cuestiones materiales como el principal o único motor de la historia, relegando las "ideas" y las religiones al lugar en el que Marx las confinó, como meras "superestructuras". Aunque no se trata tanto de volver a reivindicar la bandera del idealismo frente al desnortado materialismo histórico, sino más bien de subrayar la imposibilidad de localizar una única causa explicativa válida de forma universal. Es evidente, a estas alturas, que cualquier explicación que no articule lo material con lo ideal quedará siempre coja, pero la crítica que esbozan estos autores va más allá:

> La única regla general en la historia es que no hay regla general para identificar un orden de motivación que sea siempre la fuerza principal. A lo largo de la historia las ideas vienen siempre ligadas a ciertas prácticas, aunque sólo sean prácticas discursivas. Pero las motivaciones que llevan a la adopción y difusión

un país pueda contar con un régimen laico y una población poco secularizada como los EE. UU o viceversa, como sería el caso de Inglaterra), sin embargo, también es cierto que en Occidente la historia de la secularización ha configurado los rasgos de la laicización. Autores que han abordado la laicización desde perspectivas sociológicas e históricas de forma brillante, como Jean Baubérot con su teoría de los tres umbrales de laicización, no obstante, comienzan sus explicaciones sobre el proceso de laicización en los albores de la modernidad. Baubérot sitúa el primer umbral de laicización en Francia con la Revolución Francesa y su Constitución Civil del clero de 1790, y con el posterior Concordato napoleónico de 1801 (Baubérot, 2013). Aunque este mismo autor también aborda en una pequeña obra la "prehistoria de la laicidad" en el marco de diferentes civilizaciones (Baubérot, 2020). Del mismo modo, Marcel Gauchet elabora toda una brillante teoría de la secularización (con la cual me hallo en deuda), que rastrea sus desarrollos desde las religiones primitivas hasta nuestros días; mientras que cuando le llega el turno a la laicidad comienza su obra desde el *Ancien Régime* (Gauchet, 2003). Pero ¿cómo se llegó a este punto? ¿Por qué la religión había devenido un problema a finales del *Ancien Régime* que debía ser gestionado por el Estado? ¿Las corrientes que postulaban la laicidad en la Revolución eran herederas de un pasado cristiano o por el contrario se trataba de una novedad radical en la historia? ¿cómo había llegado a ser la laicidad una forma inteligible de responder a los problemas de la época? Creo que para responder a estas cuestiones no podemos separar los procesos de secularización y de laicización, puesto que la segunda llegó a desarrollarse de una forma muy particular en Europa gracias también al particular recorrido que siguió la primera.

> de ciertas combinaciones pueden ser muy variadas: de hecho, no está claro siquiera que dispongamos de una tipología de tales motivaciones (económicas, políticas, ideales, etc.) que resulte válida para toda la historia de la humanidad. (Taylor, 2006, pág. 49).

Sin embargo, tanto Gauchet como Taylor, e Illich en menor medida, se hallan muy en deuda con una obra que no se puede soslayar, como es *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber (2019). Sobre todo, cuando lo que se pretende es analizar el papel que el cristianismo ha desempeñado en la configuración de los principales rasgos de la modernidad. Pero al mismo tiempo pretenden superar algunas limitaciones de esta gran obra y del pensamiento weberiano en general. Taylor es crítico con Weber en muchos aspectos: uno de ellos ya lo he citado, la teoría weberiana de la autonomización de las esferas ligada al desarrollo de la racionalidad instrumental. Tal y como Weber (2001) lo planteó en sus *Ensayos sobre Sociología de la religión*, nuestro actual mundo moderno y racional, separado en diferentes esferas, se construyó a partir de la primacía de la racionalidad instrumental (*Zweckrationalität*)[37]. Poco a poco, las diferentes esferas como la ciencia o la política fueron dotándose de sus propias reglas y legalidad, marginando cada vez más a la esfera religiosa hasta condenarla a la irrelevancia de la irracionalidad. Y este proceso de racionalización sería algo presente de forma universal en todas las civilizaciones. Taylor no sólo pretende complejizar bastante esta explicación, que encaja con eso que se ha denominado al principio como "historias de sustracción" y "teorías aculturales" de la modernidad, sino que también se enfrenta a este talante pesimista weberiano que se "lamenta por la victoria abrumadora de los modernos" (Santiago, 2015, pág. 20)[38] y que parece arrojarnos ineluctablemente tras los barrotes de una inamovible

[37] Para Taylor y, en general, para aquellos que defienden este "enfoque cultural" de la modernidad occidental, esta no fue exclusivamente como creyó Weber, el resultado de este auge de la racionalidad instrumental (*zweckrationalität*), sino que se trató también de un proceso en el que estuvo totalmente involucrada la racionalidad de los valores (*wertrationalität*). Esa forma de racionalidad, no se preocupa en absoluto por la adecuación entre medios y fines, y tampoco por los resultados, sino que está guiada por unos valores absolutos. En el origen del cambio que pergeñó nuestro mundo moderno se halla un gran movimiento religioso que, dilatado en el tiempo, logró imponer un gran disciplinamiento a todos los estratos sociales. Se trató, por lo tanto, de un movimiento que supuso una racionalización en los dos aspectos: en la *wertrationalität*, porque estaba guiado por valores absolutos que se transformaron en normas para toda la sociedad, y en la *zweckrationalität*, porque, como veremos más adelante y con más detalle, este disciplinamiento estaba estrechamente ligado al predominio de la racionalidad instrumental (Taylor, 2014, pág. 147).

[38] José Santiago (2015) realiza una interesante comparación que se encuentra en la primera parte de *Siete lecciones de sociología de la religión y del nacionalismo* acerca de la teoría de la modernización y la secularización en Weber y en Durkheim, así como de su relación con la modernidad, y los límites a los que se enfrentan ambas teorías a la hora de abordar algunos fenómenos actuales como el nacionalismo. Véanse especialmente los capítulos primero, segundo y tercero.

jaula de hierro. Si bien no cabe la menor duda de que algunos aspectos de la modernidad como la "aceleración del tiempo", tan bien analizada por Hartmut Rosa (2012), parecen ajustarse bastante a esta imagen (aunque la aceleración tampoco logra dar cuenta de todas las facetas presentes en nuestra moderna experiencia del tiempo); en cambio, resulta en general una metáfora demasiado simplificadora y unidireccional de lo que es la modernidad en su conjunto (Taylor, 2016b)[39]. Finalmente, tanto Gauchet como Taylor e Illich están de acuerdo en señalar que la dinámica que impulsó el cambio hacia la modernidad se hallaba mucho más atrás de la aparición de esa rama ascética y puritana del protestantismo, se originó en las tensiones específicas que se desarrollaron en el seno del cristianismo a lo largo de su historia:

> Desde el punto de vista de la extensión social, como desde el de la profundidad histórica, el «protestantismo ascético», tan estimado por Max Weber, no constituye más que una franja pionera y la fracción emergida de un inmenso movimiento subterráneo que, oculto, negado en medio de mil resistencias, impuso poco a poco en todas partes la optimización activa de la esfera terrestre en lugar de la vieja sumisión limitativa a lo intangible (Gauchet, 2005, pág. 115).

Para Gauchet e Illich la clave de la cual emergen todas las tensiones internas en el cristianismo reside en el dogma de la Encarnación, pero cada uno la analiza de forma diferente: para Gauchet este dogma conduce a aceptar la realidad plena tanto del mundo como de lo sobrenatural y a construir una "relación de rechazo activo del mundo". El cristiano debía volcarse en el mundo rechazándolo al mismo tiempo, debía trabajar en él haciéndolo todo por la gloria de Dios y absteniéndose de participar en sus placeres. Una particular forma de rechazo que nos encontramos a lo largo de la historia del cristianismo, desde la formación de la Orden de San Benito con su regla, *ora et labora*, hasta la aparición de las Iglesias reformadas y su ética religiosa intramundana (Gauchet, 2005). Illich analiza el contenido de dicho dogma desde otra perspectiva. Para él la Encarnación de Dios en Cristo generó una nueva dimensión del amor inédita hasta el momento: nos trajo una nueva libertad a la hora de amar, un nuevo amor universalista que trascendía las ideas de pueblo, familia, estatus, etc., que tan arraigadas estaban en el marco de las religiones preaxiales, como hemos tenido ocasión de ver en el anterior capítulo.

[39] En el capítulo noveno de *La ética de la autenticidad* (2016) titulado *"¿Jaula de hierro?",* Taylor realiza una crítica más detallada a esta metáfora weberiana.

Pero con ello también aparece una nueva forma de mal: la posibilidad de institucionalizar este nuevo amor, criminalizando su opuesto y corrompiendo así la libertad traída por Cristo. Esto sería lo que habría ocurrido en el seno de la Iglesia primero y que acabó secularizándose, dando forma a los principales rasgos de la modernidad. De ahí que Illich se refiera a la historia de la modernidad occidental como la historia de la corrupción de los valores cristianos (Illich, 2016)[40]. Para Taylor, en cambio, la tensión fundamental en el seno del cristianismo es la que se generó entre la "trascendencia" y la "bienaventuranza humana", que además supone el rasgo distintivo que define al cristianismo frente al resto de religiones axiales. Dicha tensión generó un "furor por el orden" que acabó redefiniendo todos los niveles de la sociedad, dando lugar a la sociedad disciplinada u ordenada y a la modernidad occidental (Taylor, 2014, 2016)[41]. Desarrollaré con mayor detenimiento estas cuestiones un poco más adelante, y también en el capítulo tercero.

El cometido que voy a abordar en las siguientes páginas es el de tratar de elaborar una genealogía sobre la laicidad que permita trazar qué conexión ha tenido con el proceso de secularización que ha vivido Occidente y por supuesto, que nos permita dilucidar qué papel ha desempeñado el cristianismo en todo este proceso y hasta qué punto la laicidad puede entenderse exclusivamente como un elemento cuyo origen se hallaría en esa lucha de las instituciones modernas para terminar de desembarazarse del todo del lastre de los viejos horizontes religiosos, o por el contrario como un elemento que ya venía fraguándose de forma pareja a la secularización, en el propio seno de la historia de la Cristiandad latina. Para llevar a cabo tal tarea me apoyaré principalmente, aunque no

[40] Con ello, creo que Illich se sitúa en una posición muy próxima a la del antropólogo francés René Girard, quien en su obra analiza cómo la modernidad occidental ha hecho de la preocupación por las víctimas uno de sus principales estandartes morales. Y en ello ve, con acierto, la clara herencia cristiana que ha configurado nuestra modernidad. Pero esta preocupación se habría ido transformando y tampoco está ya exenta de librarse del misterio del mal y de la violencia. De manera que la preocupación moderna por las víctimas aloja de nuevo en su seno la "violencia mimética de los procesos de chivo expiatorio" (Girard, 2002).

[41] Por supuesto, existen también notables diferencias entre Illich, Gauchet y Taylor que no puedo detenerme aquí a analizar con detalle. Por citar las más evidentes: Illich y Taylor escriben desde su compromiso explícito con sus creencias católicas (Illich es de hecho un teólogo), mientras que Gauchet no explicita sus creencias. Cada uno escribe desde un ángulo concreto: Gauchet traza una historia política, Taylor escribe desde una perspectiva que algunos analistas como Philippe de Lara han calificado como "antropología filosófica" (Taylor, 2005), y otros como "antropología ética" (Cloots *et al.,* 2015), mientras que Illich no pretende elaborar una teoría sistemática, sino más bien reflexionar a partir de su profundo conocimiento de los siglos XII y XIII del Occidente cristiano y su perspectiva es la propia de la historia de la teología. Las definiciones de la religión que maneja cada autor son ligeramente diferentes, y sus conclusiones sobre el lugar de la religión en la modernidad también. Sin embargo, coincido con Cloots, Latré y Vanheeswijck (Cloots et al., 2015), en subrayar que son mayores sus similitudes que sus diferencias. De hecho, Taylor, Illich y Gauchet, han mantenido en muchas ocasiones un fructífero diálogo acerca de las similitudes a la hora de comprender la historia de la modernidad y el papel que el cristianismo ha jugado en ella, y se han influido mutuamente.

exclusivamente, en esas teorías culturales de la modernidad que han desarrollado entre otros, Gauchet, Taylor e Illich, pero también en diferentes investigaciones de teología, sociología e historia en las que he encontrado elementos fundamentales para sostener ciertos planteamientos. Felizmente, para este propósito tampoco necesito desarrollar toda la historia del cristianismo en Occidente de manera sistemática, sino simplemente concentrarme en aquellos periodos a los que se remontan el origen de las tensiones que engendraron el impulso hacia el cambio que dio lugar a esos nuevos imaginarios sociales de la modernidad occidental.

2.2 EL ORIGEN DE LAS TENSIONES

Podríamos localizar el inicio de esas tensiones en el paso de la Antigüedad a la Edad Media, en ese periodo que muchos historiadores denominan como las "invasiones bárbaras". Desde que el emperador Constantino reconociese al cristianismo como la religión del Imperio (hacia el 312 d. C., aproximadamente), se había venido produciendo una auténtica fusión entre la estructura de la Iglesia y la estructura imperial: el Emperador era quien convocaba y dirigía los concilios y contaba en su corte con un obispo personal; las provincias del Imperio y las de la Iglesia (diócesis) se asimilaron, y la Iglesia devino uno de los principales apoyos para el Emperador. A partir de la muerte de Teodosio en el año 395, la Iglesia de Roma comenzó a luchar por sostener su supremacía frente al resto de Iglesias de Oriente, aunque sin demasiado éxito. Es entonces cuando se iniciaron las invasiones bárbaras, Roma fue saqueada por vez primera en el 410 y se produjo así un auténtico punto de inflexión en el seno del cristianismo de Occidente.

En este momento comenzaron a emerger algunos de los principales elementos que configuraron al cristianismo de la Edad Media y sus tensiones. Los obispos de Roma aprovecharon el vacío de poder que se generó para desligarse aún más de las Iglesias orientales e ir consolidando su propio poder independiente. Además, las sucesivas invasiones y saqueos supusieron un enorme retroceso de las conquistas que habían alcanzado el Imperio y la Iglesia, que vieron no sólo cómo iban perdiendo terreno y ciudades, sino también figuras de autoridad que siguiesen manteniendo unidos todos los confines imperiales. En tales circunstancias fue necesario volver a reorganizar las diócesis, y en muchos casos, ante el vacío de poder, los obispos de las ciudades llegaron a concentrar los cargos eclesiásticos y políticos (Küng, 2013). El Imperio acabó por

sucumbir, dividido en los diversos reinos germánicos que ocuparon sus provincias, y esto dejó a la Iglesia como la única institución que guardaba el legado de la Antigüedad. La Iglesia no se veía exclusivamente como la única guía moral para estos pueblos, sino también como lo único que había sobrevivido del Imperio romano y, por ende, se encargó de cristianizar, pero también de educar a los pueblos germanos, mediante la enseñanza del latín y la escritura. Las primeras ordenes cenobíticas que surgieron en esta época incorporaron a sus reglas de vida la estricta disciplina militar de la que hacía gala el ejército imperial romano. Y sus monasterios se convirtieron en la vanguardia intelectual y educadora de la época.

Es a lo largo de estos años cuando se va produciendo en palabras de Hans Küng "una cristianización de los pueblos germánicos, así como una germanización del cristianismo" (Küng, 2013, pág.74). La forma que tengo de entender esto no es tanto que con ello el cristianismo se paganizase, como parece sugerir Küng, pues habría que recordar que el cristianismo ya había ido incorporando muchas de las tradiciones paganas de la Roma y la Grecia precristianas sino, más bien que, en este punto de la historia, el cristianismo incorpora todo el mundo de espíritus y de tradiciones paganas de origen germánico. Así se originó uno de los principales rasgos del cristianismo medieval, como fue su división entre una élite clerical que luchaba por instruir en la ortodoxia a las masas iletradas, y un cristianismo popular marcado por la presencia de espíritus y las prácticas de magia. Como veremos, en esto el cristianismo no tiene nada de particular, pues en el seno de todas las religiones axiales se originó una división semejante. Como ya puso de manifiesto Weber en su sociología del budismo, en el cual se estableció una división entre los laicos (*upasakas*) que seguían "la ética de los débiles" y se dedicaban a alimentar a los monjes que se encontraban, y los propios monjes, que seguían el "óctuple sendero" de Buda para alcanzar la liberación definitiva de este mundo (Weber, 2001). También en el hinduismo nos encontramos la misma diferenciación entre la rígida organización social del sistema de castas y la posibilidad de la renuncia extrema, que generó que ciertas élites se apartaran y se consolidaran como una verdadera fuente de transformación de las doctrinas hinduistas, como bien lo señaló Louis Dumont en sus *Ensayos sobre el individualismo* (1983) y especialmente en *Homo hierarchicus: Essai sur le système des castes* (1966). Lo mismo podría decirse respecto al judaísmo, y la importante presencia que tuvieron en su historia los movimientos proféticos y mesiánicos que no dejaban de espolear a las masas, llamando constantemente a la reforma.

Sin embargo, el cristianismo se distinguió del resto de religiones axiales en la tensión que tal división generó en su seno. De hecho, podríamos comprender todo ese periodo histórico que fue la Edad Media bajo este prisma: como una dialéctica para resolver las tensiones que generaba la coexistencia entre el cristianismo popular y el cristianismo de las élites religiosas. La primera respuesta que se ofreció frente a este problema fue el de la complementariedad jerárquica, mediante la cual cada estrato social cumplía con una función en el orden social querido por Dios. Pero esta respuesta es posible que nunca terminara de convencer a aquellas élites religiosas que se habían entregado por completo a vivir una vida apartada en los monasterios bajo las enseñanzas de los Evangelios. Y es posible que tampoco terminase de encajar en la jerarquía eclesial romana, dispuesta a seguir instruyendo a los pueblos barbaros en la ortodoxia. Existía una profunda brecha social en las formas de observar la fe que distinguía claramente las prácticas del cristianismo popular de las prácticas del cristianismo de las élites. Es lo que Taylor ha denominado "un cristianismo a varias velocidades" (Taylor, 2014, pág. 110).

Es por ello por lo que, desde muy temprano, empezó a generarse ese movimiento que Taylor denomina Reforma (y que se debe distinguir de la Reforma protestante). El origen de dicho movimiento podría retrotraerse a las reformas emprendidas por el papa Gregorio VII en siglo XI y a las primeras herejías del año 1000, pero fue en 1450 cuando las tensiones derivadas del modelo de complementariedad jerárquica llegaron a un punto culminante y se genera todo ese movimiento de Reforma que comprendería desde las iniciativas de reforma de finales de la Edad Media, la Reforma protestante y la Contrarreforma católica. Hay que señalar una idea paradójica que recorre este gran movimiento de Reforma: pese a que todos los reformadores, católicos o protestantes, compartían un diagnóstico de corrupción y degradación moral de su tiempo, frente a las cuales era necesario retornar a la tradición y a los cánones originales (y esto es algo que se aprecia desde Gregorio VII hasta Lutero y sus reiteradas citas del Antiguo Testamento), sin embargo todos ellos tuvieron una profunda vocación transformadora, un deseo de modificar las prácticas predominantes en ese cristianismo popular para lograr una devoción más elevada que homogeneizase esas diferentes velocidades. Por ello muchos autores han señalado lo erróneo que es calificar este movimiento de conservador. Así, para Taylor, este movimiento es la "madre de las Revoluciones" (Taylor, 2014, pág. 110), y según Walzer la organización de los modernos partidos de vanguardia revolucionarios

encuentra su matriz originaria en las primeras organizaciones puritanas calvinistas, que no duda en calificar como una "revolución de los santos" (Walzer, 2008).

Los impulsores de todo este movimiento fueron principalmente las élites ligadas a la jerarquía eclesial y a la nobleza feudal, pero a medida que las nuevas élites burguesas ligadas al comercio fueron ganando notoriedad en la sociedad también se sumaron. Y con el paso del tiempo otras élites, no directamente ligadas a las estructuras de la Iglesia, como las élites intelectuales de los humanistas y las élites políticas que dirigieron los nacientes *États policés* (Estados civilizadores) igualmente se unieron a este movimiento. Asimismo, grandes sectores populares que protagonizaron importantes movimientos heréticos, desde los cátaros del año 1000 pasando por las rebeliones campesinas y hasta las conocidas guerras husitas, ya compartieron, mucho antes de la entrada de Lutero en escena, sus mismas ansias reformistas.

Todo este gran movimiento de Reforma estaba animado por un auténtico "furor por el orden" que fue, sin duda, la nota dominante en todos los desarrollos que se produjeron en el seno del cristianismo y que marcó toda la etapa de la Edad Media y del Renacimiento (Taylor, 2014). Ahora bien ¿por qué se desató semejante furor por el orden en el seno del cristianismo? Esta es una cuestión que Taylor deja sin responder, y que me temo que yo tampoco podré colmar, porque su abordaje me alejaría en exceso de los propósitos consagrados a este capítulo. Si bien es una cuestión absolutamente fundamental para comprender la especificidad del cristianismo frente al resto de religiones axiales y por ello merece unas consideraciones. Es posible, como se ha señalado antes, que las propias élites eclesiales nunca llegaran a acomodarse del todo al sistema de la complementariedad jerárquica, pero esto no resuelve ni mucho menos la cuestión. No responde a la pregunta central ¿por qué esto sucedió en el seno del cristianismo y en cambio no nos encontramos nada semejante entre las élites de otras religiones axiales?[42]

[42] Aquí hay que matizar que si bien en todas las religiones axiales podemos localizar posturas que apuestan por la complementariedad, es decir, por la coexistencia entre diversas formas de observar la fe que se benefician unas a otras (la relación entre *upasakas* y monjes budistas en la corriente Theravada; la sociedad de castas y los renunciantes en el hinduismo; la relación entre la *umma* y los *'awliyā'* en el islam, etc.), y posiciones que defienden la reforma, es decir, la condena de las formas menos comprometidas de observancia y su defensa de una transformación radical hacia una forma más elevada de observancia (como el *Arya Samaj* en el hinduismo, el *Jōdo Shinshū* en el budismo, y posiblemente el jariyismo en el islam y el jasidismo en el judaísmo), lo realmente especifico del cristianismo es que la postura de la reforma se hizo prácticamente dominante en todas sus corrientes (y no únicamente en las protestantes), mientras que en el resto de religiones axiales, si bien las corrientes reformistas han desempeñado en ocasiones un papel importante, no han dado lugar en cambio a una transformación semejante: esta es la cuestión principal. Un importante análisis del reformismo en el seno del budismo japonés y su comparación con la Reforma

Es posible que en este punto Gauchet tenga algo que decir al respecto. Para él la especificidad del mensaje cristiano radica en una ambivalencia ontológica que instaura el dogma de la Encarnación en Cristo, según la cual no hay escapatoria a la realidad en este mundo, pero al mismo tiempo hay obligación de sustraerse a él. Por un lado, hay obligación de sustraerse a lo pecaminoso de la carne y del mundo, pero el Verbo también ha habitado esa carne y ese mundo, de manera que no pueden resultar del todo pecaminosos. Esto conduce a una vía de transformación del mundo, a mantener un compromiso igualmente válido entre el cuidado del más allá, de la vida en el otro mundo, y de la actuación en este mundo. Y es esta tensión interna, que recorre toda la médula espinal cristiana, el motor que habría hecho del cristianismo según la fórmula que ha popularizado el autor: "la religión de la salida de la religión" (Gauchet, 2005). Es posible que Gauchet esté en lo cierto al subrayar esto, pero, aun así, todavía es necesaria una investigación histórica que ponga de relieve las contingencias mediante las cuales se materializó esta tensión vertebradora cristiana a lo largo del tiempo.[43]

Lo que quiero defender ahora es que, detrás de este enorme proceso de reordenación que se desató con este gran furor por el orden, se hallan entrelazadas las vicisitudes que dieron forma al particular recorrido de la secularización occidental y también a nuestros modernos modelos de laicidad. Pero para poder comprender dicho proceso y el furor que lo generó es necesario ofrecer una descripción de la sociedad medieval y de la primera

protestante se puede encontrar en las obras de Robert N. Bellah, *Beyond Belief* (1991) y *Tokugawa Religion* (1957).

[43] Gauchet se opone a la concepción de una historia meramente contingente y sostiene la idea de una historia trascendente. Realiza una importante crítica al uso (y posiblemente abuso) del término de lo contingente, ampliamente extendido en las ciencias sociales, porque, según él, puede acabar conduciéndonos a aceptar cierto oscurantismo al considerar que las distintas civilizaciones humanas serían incomparables entre sí, y llevándonos a descuidar la génesis histórica de nuestras instituciones. Pues si las cosas han terminado siendo lo que son y queremos dar cuenta de ellas no podemos contentarnos con acudir al simple azar, sino acudir a ese "círculo estrecho de posibilidades" en el que reside su origen. Hay que explicar la especificidad histórica que hizo que las cosas acabaran siendo de una determinada forma y no de otra. La historia sería entonces, si no en su totalidad al menos de forma parcial, de carácter trascendente porque nuestro pasado estaba ya preñado de las posibilidades que han terminado dando lugar a nuestro mundo tal y como es actualmente. Este particular enfoque es el que impregna de cierta sensación de necesidad a los textos de Gauchet, si bien él sostiene que no defiende en absoluto una necesidad histórica, sino que pretende dar cuenta de la especificidad de nuestro presente por medio de las posibilidades contenidas en nuestro pasado (Gauchet, 2005, págs. 24-25). Creo que este enfoque no es incompatible con la idea de la contingencia, puesto que, si bien no podemos negar que nuestro presente procede de nuestro pasado, en cada pasado existieron las suficientes posibilidades de desarrollo como para que no podamos afirmar con rotundidad que las cosas no podrían haber sido de otra forma. Es posible que ese "circulo estrecho de posibilidades" que Gauchet pretende hallar detrás de cada hecho histórico no fuese nunca demasiado estrecho.

respuesta que se ofreció a esa "cristianización de los pueblos germanos y germanización del cristianismo": la complementariedad jerárquica.

2.3 LAS TENSIONES DE LA COMPLEMENTARIEDAD MEDIEVAL

Comienza, a raíz de las invasiones bárbaras, a forjarse la piedad medieval cristiana, una devoción que Küng juzga muy críticamente por su "veneración de los santos y sus reliquias" y por estar lleno de "supersticiones germánicas y de creencias en espíritus" (Küng, 2013, pág. 75). Pero es necesario recordar que, como se ha señalado en el anterior capítulo, todas las religiones axiales se vieron forzadas a pactar o a fundirse con el marco de las religiones primitivas tras su aparición. Por ello, la primera respuesta que se generó, y no sólo en el seno del cristianismo, fue la de la complementariedad. Esto dio lugar a una serie de prácticas de devoción especificas cuyo sentido es necesario analizar. En el mundo encantado propio de la naciente Cristiandad medieval había agentes, cosas, lugares y sustancias encantadas que podían ser benignas o malignas y las fronteras entre ellas y los agentes humanos no estaban definidas. En general, las fronteras entre el mundo y los sujetos eran "porosas" (Taylor, 2014), por lo que, si una reliquia de un santo realizaba el milagro de la curación, el poder de la reliquia era indistinguible del poder del santo. Además, estas fuerzas mágicas eran completamente independientes de los agentes humanos, por lo que nos afectaban sin que existiera la posibilidad de distanciarse de ellas. Imponían sus significaciones sobre los humanos y las cosas de manera independiente (Taylor, 2014). Por ello, la vida en el mundo encantado era una vida que se vivía desde una vulnerabilidad extrema: uno podía verse afectado de manera irremediable por cualquier fuerza mágica en cualquier momento[44]. Aunque también a la inversa, uno podía

[44] Algo que creo que Taylor ha logrado captar bien con sus conceptos de "identidad porosa" para referirse a la identidad propia del mundo encantado, frente a la "identidad blindada" propia de la modernidad occidental. En realidad, puede leerse la teoría de la identidad de Taylor, que despliega a lo largo de muchas de sus obras, pero de forma especial en *Fuentes del yo* (2016), como la historia de una progresiva eliminación de la vulnerabilidad y de la construcción de la identidad moderna como un yo con la suficiente autoconfianza como para emprender una reordenación radical de todo su mundo. La autoconfianza y la libertad serían dos de los principales componentes de la autoconcepción moral de los modernos. Lo cual no quita por supuesto que el yo moderno deje de ser vulnerable. Los demonios que poblaban el mundo medieval se trasladan a lo más profundo de su mente. El yo moderno ha levantado claras fronteras que le separan del mundo, de manera que todas las significaciones o las generamos en nuestra mente o las recibimos de otras mentes, pero precisamente por ello somos capaces de distanciarnos de lo que nos afecta de una forma en la que antes no era posible. No vivimos ya bajo la vulnerabilidad que pudiera experimentar esa identidad porosa del mundo encantado susceptible de ser poseída y completamente dominada por fuerzas ajenas. Y este hecho es vivido por los modernos de forma ambivalente: por un lado, con el orgullo de saberse liberados de las "supersticiones" de antaño (de ahí la mirada condescendiente que arrojamos a

ser afectado de improvisto por fuerzas benignas. De ahí esa constante presencia tanto del miedo a las posesiones y los hechizos, así como la necesidad de hacer pactos con las fuerzas malignas para evitar su ira, y el importante papel de las peregrinaciones para recibir la gracia por medio de los santos y sus reliquias.

Las fuerzas mágicas del mundo encantado no tenían un papel secundario en la cosmovisión medieval, sino que llegaban a ejercer de agentes mediadores entre Dios y los seres humanos, como puso de manifiesto Febvre:

> Todos ellos son mediadores de Dios y los hombres. Porque Dios no se mezcla en persona con sus criaturas (…) (E)n un universo poblado de espíritus, de demonios, de criaturas semidivinas que son los agentes, los instrumentos de la causalidad y manejan con su propia mano (en un tiempo en que la máquina no ha nacido aún) las fuerzas naturales, produciendo y encadenando unos a otros los fenómenos (Febvre, 2012, págs. 308-311).

De ahí que el término de complementariedad jerárquica no deba ser entendido únicamente como la articulación entre las diferentes formas de observancia religiosa (la de las élites y la popular), sino más bien como la imbricación de las fuerzas mágicas con las fuerzas humanas en esa Gran cadena del Ser que es el cosmos medieval.

Otro de los aspectos clave de la complementariedad es que la distinción entre enfermedad y pecado no existía, de manera que quien acudía a las reliquias de algún santo para sanarse de alguna dolencia, lo hacía también para santificarse. Es un hecho conocido que uno de los aspectos que más fascinó a los pueblos germanos del cristianismo fue precisamente este poder curativo de los santos. Desde las élites eclesiásticas se hacía énfasis en la enseñanza de la ortodoxia y se recordaba que era necesaria la confesión antes de partir a peregrinar, pero en la práctica popular acabó arraigando el uso instrumental de las reliquias, y esto terminó convirtiéndose en una de las principales fuentes de tensiones que se originó en el modelo de la complementariedad jerárquica.

---

veces a épocas pasadas), pero también con una sensación de irremediable pérdida que ha alimentado al Romanticismo y su sed de reencantamiento del mundo. Además, podría añadirse incluso que la autocomprensión moral de los modernos se ha construido de espaldas a la vulnerabilidad, e incluso frecuentemente ésta ha sido señalada como una reminiscencia capaz de ser erradicada por completo de nuestras vidas: a eso aspiraban casi todos los proyectos utópicos desde el siglo XVIII al XX. Sólo muy recientemente se ha empezado a reivindicar la vulnerabilidad como un rasgo ineludible y hasta positivo de toda existencia. La literatura acerca de la vulnerabilidad es abundante, pero puede encontrarse un buen recorrido histórico del concepto, así como su aplicación práctica a la investigación sociológica en la reciente obra *Caras y soportes de la vulnerabilidad* (Santiago, 2021).

También estaba muy difusa la frontera entre el individuo y la comunidad por lo que, cuando un mal sobrevenía de repente a un miembro, era todo el pueblo el que se veía afectado. De la misma forma, toda calamidad natural, inundaciones, tormentas, sequías… eran comprendidas como un castigo divino por los pecados de todos. La única forma de combatir estos males pasaba por la participación íntegra de toda la comunidad en rituales para purificarla, como la batida de los límites o las procesiones. El locus del poder divino residía en el conjunto de la comunidad y la relación que esta mantenía con Dios estaba basada en la noción del honor. Por ello era tan importante vigilar las correctas creencias y prácticas de todos los miembros de la comunidad, porque si uno sólo de entre ellos mancillaba el honor de Dios, era toda la comunidad la que lo pagaba y la que debía restituir el honor divino. Dios estaba detrás de todos los vínculos sociales de la época, como su principal sostén: desde el Reino, en el cual el Rey era instituido por el poder divino y participaba de dos cuerpos: el mortal y el eterno; hasta la más ínfima parroquia, cuya vida se organizaba en torno a la iglesia y su campanario (Taylor, 2014).

Fue muy frecuente a lo largo de toda la Edad Media representar al conjunto de la sociedad a través de la metáfora del barco. Así, por ejemplo, el blasón de la villa de París es un barco sobre el Sena cuya divisa reza: *Fluctuat nec mergitur,* es golpeada por las olas, pero no se hunde; y cuya primera aparición data al menos del año 1200. Pero también nos encontramos con la obra de Sebastian Brant *La nave de los necios* (1494) que es una crítica a los diversos vicios y desordenes morales que amenazaban, según este humanista, con llevar el barco a pique, es decir, el conjunto de la sociedad a un caos total. Esta concepción reforzó durante mucho tiempo esa idea de que una sociedad para no caer en el caos y desaparecer debía ser homogénea y estar fundada sobre unas creencias comunes; una idea que sin embargo se perpetuó mucho más allá de la Edad Media, llegando a penetrar en los confines de la modernidad Occidental (Febvre, 2012).

Este fue el marco en el que se producía eso que Taylor denomina una "fe ingenua", es decir, una fe que se da en un contexto en el que todo el mundo es creyente y está profundamente involucrado en las prácticas de devoción, de manera que no hay posibilidad de cuestionarse el ser otra cosa (Taylor, 2014).

Otro de los aspectos fundamentales de la vida religiosa en este mundo encantado, y probablemente uno de los que más incomprensión suscita, es el de la complementariedad a nivel moral/espiritual, que se pone de manifiesto en determinadas prácticas, especialmente en las fiestas, en los ritos de paso y en las peregrinaciones. En todas ellas

nos encontramos con un fenómeno curioso, que es el de la aparente contradicción que implican. En los periodos marcados por la celebración de las fiestas, por ejemplo, se observa la paradójica puesta en escena de todo aquello prohibido, condenado y pecaminoso, durante el resto del año. Son momentos en los que el mundo es "puesto patas arriba", el pueblo se burla de lo más sagrado y los locos son elevados a título de reyes. Durante las fiestas la norma queda abolida, y el pueblo se arroja momentáneamente al exceso, desembocando de hecho muchas veces en violentos conflictos, como bien lo recoge Norbert Elias en *El proceso de civilización* (2016).

Del mismo modo, estas sociedades aún conservaban ciertos ritos de paso en los cuales, las personas que estaban en tránsito hacia la vida adulta se encontraban en un estado liminar, y por ello quedaban temporalmente suspendidas de seguir las normas, dado que aún no tenían un estatus plenamente definido como adultos. Estos eran los momentos ideales para instruir a estos iniciados en las verdades más profundas acerca del mundo y de la naturaleza humana. Pero también nos encontramos con este fenómeno en las peregrinaciones. El mundo medieval de la Cristiandad latina no fue nunca exclusivamente un cosmos de parroquias y comunidades relativamente cerradas e inmóviles, sino que por el contrario nos encontramos en esta época con esa religiosidad móvil y de carácter excepcional como era el peregrinaje. El peregrino no era necesariamente un clérigo, ni un anacoreta, sino que podía serlo cualquier persona que se viera llamada a emprender un viaje de transformación religiosa. Pero, al iniciarlo, tanto si se hacía en solitario como en grupo, la obediencia a las normas de la comunidad se veía temporalmente suspendida, y se entraba también en una suerte de estado liminar. Como bien señala Danièle Hervieu-Léger, el peregrinaje estuvo siempre en el ojo de la jerarquía eclesial porque era una práctica que podía fácilmente escapar a su control y, porque, como se ha dicho anteriormente, aunque se incidía en la necesidad de hacerla motivado por la transformación espiritual, que se traduciría al mismo tiempo en sanación física y del alma, en la práctica popular, la gente se movilizaba para satisfacer sus preocupaciones más terrenales (eso que Taylor denomina su "bienaventuranza"), fascinada por el poder curativo de las reliquias (Hervieu-Léger, 1999, pág. 89-98)[45].

[45] Precisamente, añade esta socióloga francesa, fue a partir del Concilio de Trento (1545-1563), cuando empieza a incrementarse el poder de la jerarquía católica sobre las parroquias y surge esa utopía de un cosmos parroquial, regido por el clero. Para entonces, el peregrinaje ya había devenido una práctica controvertida sobre la cual la Iglesia buscaba establecer cierto control a través de los nuevos cultos marianos (Hervieu-Léger, 1999, pág. 89-98).

Taylor analiza estas diversas formas de complementariedad a nivel moral/espiritual desde la teoría del antropólogo británico Victor Turner (1974), como la necesidad de estas sociedades de complementar la estructura y la antiestructura. Lo que este antropólogo entendía por la estructura era el conjunto de códigos de comportamiento, estatus, roles, obligaciones y derechos que rigen en una sociedad en un determinado momento, es decir, el orden social. Lo llamativo de estas sociedades de la complementariedad jerárquica es su necesidad de articular este orden con su contrario. Sin duda, una visible herencia del marco de las religiones primitivas que, como he comentado en el capítulo primero de la mano de Eliade, tenían un calendario cíclico orientado siempre a ese pasado mítico, a una edad dorada que salió de un caos originario. Para renovar la comunidad era necesario volver a ese caos originario. Para Turner, esta suspensión temporal del orden nacía del impulso de la *communitas*, el recuerdo de que todos somos humanos por encima de las diferencias establecidas por el orden social[46]. Precisamente por ello, en las fiestas eran los marginados los que eran nombrados reyes de forma temporal: los locos, los niños, las mujeres… Para Taylor, la complementariedad entre estructura y antiestructura obedece al hecho de que estas comunidades están inmersas en un cosmos sagrado, marcado por la eterna batalla entre las fuerzas del Bien y del Mal, pero esta explicación por sí sola no basta para captar el fenómeno.

La necesidad medieval de la antiestructura obedecía también a una sabiduría ancestral, según la cual es imprescindible regirse por un orden, pero ese orden no debe imperar sin excepción, pues de lo contrario acabaría desapareciendo, sino que debe abandonarse momentáneamente a las fuerzas del Mal para que resurja renacido. De esta forma las fiestas eran una escenificación de la batalla entre el Bien y el Mal, en la que el desorden demoníaco del carnaval venía a ser vencido cada año por las fuerzas celestiales que volvían a imponer el orden en la Cuaresma.[47] También eran los momentos en los que se

[46] Como recoge Taylor, para Turner este sentimiento de la *communitas* es posiblemente un universal antropológico que está presente en sociedades muy diferentes y que ha conseguido trascender las diversas estructuras y códigos en nombre de un sentido normativo de la naturaleza humana ligado a la idea de Bien. En una entrevista con el filósofo italiano Paolo Costa, Taylor se refería también a esta idea, señalando que ha pervivido hasta nuestros días en nuestro vocabulario cotidiano esta noción de una naturaleza humana bondadosa. En este sentido, el elemento del *ágape* cristiano, que tan importante resulta en el planteamiento tayloriano, y que es entendido no tanto como un mandato ético y racional, como es el imperativo categórico kantiano, sino más bien como un sentimiento o una disposición que "nace de las entrañas", está estrechamente relacionado con el concepto de la *communitas* de Turner (Costa, 2007).

[47] No todos los miembros de la Iglesia vieron al principio un problema en estas celebraciones. Es posible de hecho que parte del bajo clero participara activamente en ellas, como lo demuestra una cita que recoge Taylor de un clérigo francés que describe la necesidad de estas fiestas de manera similar a la necesidad de destapar de vez en cuando los odres de vino para evitar que estallen (Taylor, 2014, pág. 87). Con el advenimiento de la modernidad y la desaparición de un cosmos religioso que configure todos los aspectos

asumía que, por muy bueno que pudiera ser el orden en el que se viviera, era necesario salirse de él temporalmente y subrayar nuestra común humanidad si quería evitarse que "estallase el odre del vino". Las fiestas tenían una dimensión muy compleja de analizar que las conectaba, al mismo tiempo, con ese pasado mítico y el caos originario al que era necesario retornar, y con el futuro del Apocalipsis y la *parusía*, en el cual todos volveremos a ser iguales ante Dios a la hora del Juicio.

Si tales celebraciones eran posibles es porque nos encontramos aún con otra forma de complementariedad más, la temporal, que se da entre los tiempos profanos y superiores. Existían por lo menos tres tipos diferentes de tiempos superiores que organizaban y regían el calendario, haciendo de la vivencia del tiempo en la Edad Media algo más complejo que ese cíclico retorno que predominaba en las religiones primitivas y que como hemos visto, aparece reconfigurado en las fiestas medievales (Taylor, 2014). La concepción temporal propia de las religiones primitivas, que ya hemos analizado en el capítulo anterior, se solapaba también con la concepción temporal propiamente cristiana y la procedente del pensamiento greco-romano en una yuxtaposición tal difícil de ser aprehendida, especialmente desde nuestra temporalidad acelerada y secular propia de nuestra modernidad.

De manera que esa temprana civilización de la Cristiandad latina, que emerge tras las invasiones bárbaras, está atravesada por diversas formas de complementariedad: con las fuerzas mágicas, a nivel moral/espiritual, a nivel temporal, entre las diferentes formas de devoción, etc. Todas ellas se producían en un contexto en el que estaban ausentes muchas de las fronteras que hoy nos resultan evidentes. Todas se articulaban en esa imagen del cosmos medieval que es la Gran Cadena del Ser.

Sin embargo, este orden nunca estuvo exento de tensiones y conflictos internos, es posible que desde el primer momento de su aparición. A nivel político, aunque gracias a las invasiones germánicas la Iglesia pudo en un primer momento afianzar su poder secular, pues muchos obispos pasaron a gobernar ciudades independientes, y algunos papas como Gregorio I desempeñaron unas funciones que sobrepasaron lo espiritual y se adentraban en lo secular; sin embargo, la nobleza germánica pronto empezó a reservar cargos de obispos para sus miembros, que les serían fieles en caso de conflicto con Roma. Los dos

de la vida cotidiana, pública y privada, se producirá un eclipse de la antiestructura; y este hecho es de capital importancia para la configuración de los modernos modelos de laicidad y muchos de sus rasgos como explicaré más adelante.

poderes, las noblezas y la Iglesia, estaban en tensión, pero ninguno de ellos tenía la suficiente capacidad como para dominar completamente y prescindir del otro. La nobleza fue capaz de imponer en varias ocasiones el nombramiento de papas germánicos y, de igual forma, algunos papas como Gregorio VII tuvieron el suficiente poder como para lograr que el rey germano Enrique IV acudiera en el 1077 a Canossa a humillarse porque había sido excomulgado a causa de uno de los conflictos que mejor ejemplifican las tensiones políticas de esta época: la querella de las investiduras; un conflicto sostenido durante mucho tiempo entre la Iglesia y las noblezas germanas acerca de quien tenía la potestad para nombrar nuevos obispos. Unos cuantos años más tarde, Gregorio VII volvería a excomulgar a Enrique IV y este acabaría tomando Roma y colocando a un nuevo papa germánico (Küng, 2013).

También a nivel social y religioso, ese mundo que acabo de describir con prácticas como los carnavales, las peregrinaciones, los hechizos, las reliquias, etc., estaba lejos de ser un todo armonioso. La complementariedad jerárquica condujo a un sistema de devoción a "varias velocidades" (según la feliz expresión de Taylor), en el cual aquellos que se habían encomendado de lleno a una vida a ejemplo de la de Cristo miraban con recelo las prácticas populares y cuestionaban su verdadero fondo, como hizo Erasmo respecto a ciertos peregrinos. La sombra de la idolatría y el paganismo se cernían constantemente sobre estas prácticas populares, y la cuestión de cómo inculcar una verdadera devoción, más profunda e interior, que estuvo desde un primer momento en debate, se volvía cada vez más persistente. Frente a la complementariedad se abogaba por la necesaria reforma de las prácticas, para seguir instruyendo a las poblaciones medievales en la ortodoxia. El modelo de la complementariedad jerárquica crea tensión especialmente por abajo, por el lado de las devociones de los hombres ordinarios. El hecho de que sea un modelo jerárquico significa que, aunque se acepte la complementariedad, ésta se halla condicionada a un esquema en el cual se acepta que sólo una vía de devoción es la mejor de todas. Tanto campesinos como nobles deben imitar a los santos de la Iglesia para no ser condenados. De ahí que las tensiones políticas entre la nobleza y la Iglesia no puedan ser reducidas, como tantas veces se ha hecho, a una mera lucha por acceder a mayores cuotas de poder. Es la misma forma de vida de la nobleza germánica, así como la del campesinado, las que se hayan puestas en cuestión por la Iglesia.[48] Aunque, de la misma

[48] Precisamente por ello empiezan a proliferar los tratados y manuales sobre cómo debe ser el buen caballero cristiano, y también cómo debe ser el buen gobernante. Empieza a proliferar, de la mano de los hombres de la Iglesia y de los humanistas, toda una literatura civilizadora de esas pasiones medievales, de

forma, no fueron pocas las voces que se alzaron entonces para denunciar las corruptelas que empezaban también a germinar en el mismo entorno del papado.

Por recapitular, queda claro que el modelo de la complementariedad jerárquica estuvo desde un primer momento marcado por las tensiones internas. Es más, poco a poco esas tensiones fueron incrementándose en su seno, cada vez más voces pedían una reforma que retornara a la simplicidad de las primeras comunidades cristianas, y no solo entre la Iglesia. Con frecuencia, esas voces también se escuchaban entre la nobleza y el campesinado como ocurrió de forma temprana con la revuelta de los cátaros. Es posible como afirma Taylor que puedan condensarse el conjunto de conflictos que atraviesan esta época con esa oposición entre la trascendencia y la bienaventuranza o florecimiento humano. En el contexto de este conflicto fue creciendo progresivamente la tentación de solucionarlo imponiendo una universalidad hecha a imagen de aquellos que tenían una devoción más ejemplar. Si la pluralidad de prácticas y devociones había devenido un problema, parecía obvio que debía ser solucionado igualando las prácticas por arriba, transformando la devoción del conjunto de la sociedad a imagen de la de los santos, a imagen de las vocaciones célibes superiores (Taylor, 2014, 2021). Es así como se va forjando ese furor por el orden que marcará las etapas finales de la Edad Media y nuestra entrada en la modernidad.

2.4 EL FUROR POR EL ORDEN Y SUS CONSECUENCIAS

Es precisamente ese deseo de igualar las prácticas que cada vez se extendió más lo que Taylor ha denominado con acierto el "furor por el orden". Y es el origen de ese movimiento y vía religiosa que denomina Reforma. Como ya señalé antes, el inicio de este movimiento está prácticamente ligado al del modelo de la complementariedad, pero no fue hasta finales de la Edad Media cuando empieza a volverse una postura cada vez más dominante. Para Taylor dicho movimiento de largo alcance se halla en el centro de otras transformaciones posteriores como serían el humanismo del Renacimiento, la revolución científica, el surgimiento de los modernos *États policés* o la Reforma protestante. Todos ellos causas reconocidas del desencantamiento del mundo y del

la que Elias dio buena cuenta, y que tiene primero por objeto educar a las élites nobiliarias pero que, poco a poco, fue ampliando su público hasta abarcar el conjunto de la sociedad (Elias, 2016).

proceso de secularización en Occidente y, por ende, también del vaciamiento de Dios de los espacios públicos y de la construcción de nuestros modernos modelos de laicidad.

La postura de la Reforma empezó a incrementarse a causa de esos numerosos conflictos de los que he hablado antes, que iban tensionando lentamente la vida en el seno de esas comunidades de la complementariedad jerárquica. Especialmente el de la coexistencia de diversas velocidades o vías de devoción empezó a volverse cada vez más difícil de resolver. Aceptar que sólo una vía conducía a la salvación, la de las vocaciones célibes, pero al mismo tiempo pretender complementarla con la existencia de otras vías que podían cumplir otras funciones en el reino de Dios, no era una solución fácil de aceptar para la Iglesia, pues suponía admitir que sólo esa minoría devota se salvaría. Era necesario, pues, ir extendiendo progresivamente una verdadera devoción cristiana que alejara tanto a las noblezas como al campesinado de sus preocupaciones y distracciones mundanas, y que transformara sus prácticas hasta lograr que interiorizaran el mensaje de Cristo, pues sólo así se salvarían. Es así como la Iglesia lleva a cabo un profundo esfuerzo durante toda la Edad Media por seguir cristianizando a los pueblos y erradicar las reminiscencias paganas. A partir del año 1000 empieza a desarrollarse toda una teología centrada en el sufrimiento, la pasión y la crucifixión de Jesús, así como en la piedad de la Sagrada Familia. Esto se aprecia en la evolución de las reliquias y también en el desarrollo de posteriores movimientos que recorrerían toda Europa como los flagelantes y los franciscanos.

Pero es en el Concilio de Letrán del año 1215, convocado por el papa Inocencio III, donde se iniciaron cambios aún mayores y a muchos niveles. Se produjo entonces un proceso de centralización del poder según el cual la figura del papa deviene la máxima autoridad de un modelo político que empieza a consolidarse cada vez más como una monarquía espiritual absoluta. A nivel jurídico, y a diferencia de lo que ocurre en las Iglesias de Oriente, Roma crea todo un cuerpo legal propio y diferenciado del imperial. De hecho, desarrolla toda una ciencia de la ley eclesiástica y hace de todos sus obispos también unos magistrados. Este cuerpo jurídico, el *Decretum Gratiani*, será uno de los principales baluartes del poder papal (Küng, 2013).

Durante esta época, la figura clave de la teología sigue siendo San Agustín, y es en función de su pensamiento que queda reflejado en el *Decretum* su teoría de sometimiento del poder secular al poder espiritual de la Iglesia; lo que fue conocido en tiempos de Gelasio I como la “doctrina de las dos espadas”, queda ahora consolidada como la doctrina

política medieval dominante en el seno de la Iglesia (Dumont, 1983). Sin embargo, al mismo tiempo hay que añadir que con esta clara separación entre el derecho imperial y el derecho eclesiástico asistimos también a un primer proceso de secularización, de división de esferas. Pues, aunque en este primer momento los dos poderes, el imperial y el eclesiástico, lucharon por dominarse mutuamente, ninguno de los dos logró una victoria definitiva sobre el otro; y una vez operada esta primera separación inicial, fue, posteriormente, más fácil circunscribir y delimitar la esfera de acción de cada uno de ellos (Illich, 2016).

A nivel religioso se produjo en Letrán lo que Küng denomina como una "clericalización de la Iglesia" (Küng, 2013): quedó establecida la obligación de la confesión auricular una vez al año como mínimo y se creó la Regla Pastoral, un manual destinado al clero para que éste pudiera formar mejor la conciencia de los fieles. Se condenó el matrimonio de los sacerdotes y se persiguió tanto a sus mujeres como a sus hijos, sometiendo a todo el clero a un profundo disciplinamiento: debían hacer gala de una moral intachable y someterse, en todo momento, a las órdenes del papado. Además, se crearon las primeras órdenes mendicantes que desempeñaron un papel fundamental en este proceso de profundización de la fe, porque establecieron importantes canales de comunicación entre la base de la Iglesia y sus jerarquías. El clero mendicante, a menudo, poseía un nivel de formación mucho más elevado que el clero parroquial y, precisamente por ello, eran los mayores representantes de esa devoción profunda y sencilla, alejada de los aspavientos de las practicas populares que tanto disgustaban en Roma. Estas órdenes se convirtieron en el vehículo perfecto para extender esa uniformización de la devoción. A menudo entraron, a causa de ello, en conflicto con el clero bajo y parroquial porque, como señala Küng, la población local prefería confesarse ante este clero mendicante que ante el párroco local, al que conocían bien (Küng, 2013).

Todos estos cambios se produjeron al mismo tiempo que se fueron modificando ciertos conceptos clave en el pensamiento cristiano de la época, como el de la conciencia que, si antes era comprendido como una suerte de escritura interna, ahora pasa a ser comprendido como *forum internum*. Illich demuestra que ese proceso de legalización que se observa en Letrán va mucho más allá de la simple creación de un cuerpo jurídico propio y de la investidura de los obispos como magistrados: Toda la Iglesia queda ahora impregnada por la imagen y el leguaje jurídicos. El pecado va siendo cada vez más interiorizado. Es cada vez más al individuo al que se le hace responsable de sus faltas. Si antes de Letrán la

confesión de los pecados y su perdón se hacían en público, delante de toda la comunidad. Ahora se hacen en privado delante de un sacerdote. La Iglesia se define a sí misma en esta época como una *societas perfecta* que exige a sus miembros una obediencia por conciencia (Illich, 2016). Si con ello se sientan las bases para extender un miedo y una angustia sin precedentes ante la muerte y la condena eternas, como veremos a continuación, también se sientan las bases para la aparición de la ciudadanía moderna, pues será este modelo jurídico de compromiso por conciencia el que tomen como ejemplo de contrato social los futuros Estados modernos; y más aún, se sientan las bases para la consolidación de uno de los principios fundamentales de la laicidad en Occidente: su lucha por liberar este *forum internum* del dominio de cualquier poder heterónomo que no proceda del propio individuo, la lucha por la libertad de conciencia.

También hay que señalar un cambio más que empieza a producirse en esta época, el que Küng denomina como la "militarización de la Iglesia" (Küng, 2013). El Concilio de Letrán se produce en un contexto internacional marcado por la ruptura, cada vez más irreparable, entre Bizancio y Roma. La Iglesia católica romana no sólo envía misiones por todo Occidente para asegurar la ortodoxia en todo el territorio, sino que organiza cruzadas, tanto externas, para someter a la cismática Bizancio y recuperar Jerusalén para los cristianos; como internas, para doblegar y acallar las crecientes protestas y movimientos populares que se habían alzado formando comunidades que pedían un retorno a las raíces primitivas cristianas y que denunciaban la corrupción de la Iglesia y veían al Papa como al anticristo, como fueron los albigenses y valdenses (Küng, 2013).

Aquí se deja apreciar cómo ese movimiento que Taylor denomina la Reforma había empezado a calar muy pronto entre muy diversos sectores, espoleado por los numerosos conflictos internos y cambios sociales que estaban teniendo lugar en esta época. De hecho, las primeras órdenes mendicantes, los dominicos fundados por Santo Domingo de Guzmán y los franciscanos por San Francisco de Asís, comienzan siendo movimientos de predicación populares muy similares, pero que sin embargo corrieron otra suerte y fueron cooptados por la Iglesia para jurar obediencia al Papa y reconocer su autoridad. A cambio, siguieron predicando y se convirtieron, como he señalado anteriormente, en una de las principales vías de comunicación con los sectores populares, así como en una de las más eficaces fuerzas de evangelización. Taylor, de hecho, continuando la famosa tesis de Michael Walzer, considera estas órdenes mendicantes como el verdadero antecedente de la agitación propagandística revolucionaria moderna: dominicos, franciscanos y jesuitas

habrían sido en este sentido los antecesores directos de jacobinos y bolcheviques (Taylor, 2014).

Con su predicación, las órdenes mendicantes ahondan en esa teología del sufrimiento de la que he hablado antes y empiezan a introducir un cambio de actitud hacia la muerte. Surgen toda una serie de producciones culturales que tienen por objeto operar una transformación en esa concepción de la muerte pagana que mostraba cierta ambivalencia respecto a los muertos y que entendía el tránsito hacia el más allá como un proceso natural al que no era necesario temer; de ahí las fiestas que se celebraban para favorecer ese paso de los espíritus hacia el más allá. Con la aparición de representaciones como el *memento mori*, el *dict des trois morts et des trois vifs*, la *danse macabre*, empieza a señalarse la futilidad que supone el aferrarse a las preocupaciones mundanas (Taylor, 2014). Todas estas historias y representaciones tienen por protagonistas a papas, a nobles, a caballeros y a ricas damas, a quienes la muerte viene a buscar por igual que a campesinos y villanos. Se crea en esta época todo un *ars moriendi*, una serie de enseñanzas sobre cómo debe afrontar la muerte un buen cristiano, con la serenidad de saber que se ha llevado una vida en la que se ha cumplido la voluntad de Dios (Küng, 2013). Estas enseñanzas y producciones buscan una transformación interior en la devoción que, alejándose cada vez más del apego a lo terrenal, se aproxime lentamente a la devoción de las élites religiosas. Introducen un elemento escatológico según el cual, de nada sirve aferrarse a los placeres de esta vida porque estamos llamados a una vida mejor y eterna (Taylor, 2014).

Todas estas transformaciones no sólo inciden en una mayor interiorización de la fe, sino también en una mayor individuación del mensaje. La concepción del Apocalipsis se modifica y ya no es únicamente entendido como un proceso en el que habrá un juicio final colectivo, sino que también se producirá un juicio individual a cada uno de nosotros en función de su expediente vital, ahondando así en esa judicialización que se produce en el lenguaje y las formas de la Iglesia en esta época. Esta profunda individuación del mensaje cristiano, unido a la constante prédica de denuncia de la inmoralidad de muchas prácticas populares generó un creciente miedo hacia la muerte y la posible condena eterna que podría acarrear. La ansiedad hacia la muerte en una época en la que la esperanza de vida rondaba como mucho en torno a los treinta y cinco años entre las mujeres y cuarenta y cinco entre los hombres y que contaba con importantes tasas de mortalidad infantil, se convirtió en la principal espuela de la transformación interior. Aunque iniciada por las élites religiosas y su vanguardia de acción, las órdenes mendicantes, esta teología del

sufrimiento se extendió con rapidez por Europa produciendo numerosos movimientos populares como los flagelantes que dirigieron el grueso de sus invectivas contra las riquezas de las que disfrutaban la Iglesia y el papado.[49]

A nivel social se trataba de una época en la que se estaban produciendo muchos cambios. La Edad Media fue un periodo con una movilidad social y un dinamismo mayor del que habitualmente se ha tendido a considerar. Y estos procesos de cambio social empezaban a resquebrajar lentamente el marco tradicional de muchas comunidades. Por un lado, hubo una creciente movilidad geográfica no sólo gracias al fervor que suscitaban las peregrinaciones y a las numerosas migraciones del campo a las ciudades que se produjeron en parte debido a los estragos de la peste, sino también gracias a los continuos movimientos religiosos que llamaban a abandonarlo todo para emprender una nueva vía de transformación como los ya citados flagelantes, las órdenes mendicantes o las cruzadas populares. Por otro lado, se produjo también una cada vez mayor movilidad social que permitió acrecentar el poder y los privilegios de nuevos estamentos sociales como burgueses y comerciantes. Además, nuevos grupos sociales como los humanistas, a menudo empleados como administrativos, los mercenarios o condotieros, o los nuevos príncipes y gobernantes de las ciudades-Estado italianas fueron adquiriendo una importante fama (Taylor, 2014). Todos ellos se caracterizaban por haber roto, en mayor o menor medida, con los marcos tradicionales precristianos de las comunidades, y se convirtieron en las principales figuras protagonistas del Renacimiento. De hecho, muchos de ellos encarnaron, a posteriori, el tipo ideal de ese mítico "hombre del Renacimiento" que Johan Huizinga tanto se encargó de criticar (Huizinga, 2013).[50]

Con el auge de estos nuevos grupos se produjo también un cambio a nivel educativo. Ya no estamos en ese Occidente recién salido de las invasiones bárbaras que era preciso ilustrar, y los monasterios han dejado ya de ser los baluartes de enseñanza de la escritura,

[49] Sin embargo, también hay que señalar que este importante cambio en la predicación no logró tampoco que desaparecieran las antiguas prácticas precristianas respecto a los muertos; de hecho, han llegado transformadas hasta nuestros días, como la fiesta de Halloween que procede del antiguo rito celta de *Samhain*. Como sostiene Jean Delumeau, no ha sido hasta hace relativamente poco que la cristianización de Occidente ha llegado a su punto culminante: la mayor parte de la historia del cristianismo en Occidente ha sido la historia de la lucha contra estas reminiscencias paganas. Para Delumeau y también para Taylor, que recoge sus ideas en la Era secular, el nuevo miedo aterrador hacia la muerte, el creciente desprecio hacia el mundo y la preocupación por la salud personal son tres de los elementos fundamentales que ayudan a configurar nuestra Era Moderna (Delumeau, 2022).

[50] Realizo un análisis más detallado de las tensiones y movimientos propios del Renacimiento y de la propia crítica a los mitos que ha envuelto a menudo la historiografía de esta etapa histórica en el capítulo tercero.

los oficios y las artes. El nivel educativo se ha ampliado de forma general entre la población y una nueva institución ha venido a suplantar su lugar: la universidad. Con ella, también se consolida una nueva élite intelectual que ya no está directamente ligada a la Iglesia, los humanistas (Küng, 2013). La nueva enseñanza que proporcionaron los humanistas desempeñó un papel fundamental en la educación de estos nuevos grupos sociales y en su adquisición de habilidades para saber desenvolverse en esos grandes centros de poder que empezaron a crearse en torno a las cortes reales; por ende, fueron una pieza clave en la secularización de ese furor por el orden cristiano y su transmutación en el furor civilizatorio moderno.

Pero volviendo a estos nuevos grupos sociales: administradores, condotieros, príncipes e incluso burgueses y comerciantes no gozaban precisamente de buena fama en esta época. La riqueza de la que hacían gala con sus actividades y el hecho de haberse convertido en los símbolos vivientes del resquebrajamiento de esa sociedad tradicional feudal que hasta ahora había estado dominada bajo el poder de la nobleza y del clero les convertía en sospechosos y en el centro de la predicación de estos mensajes de transformación interior (Taylor, 2014). No en vano, muchos de ellos eran los protagonistas de esas representaciones propias de la teología del sufrimiento como la *danse macabre* o el *dict des trois morts et des trois vifs*.

Sin embargo, y a pesar del ingente esfuerzo de la Iglesia por cristianizar a los pueblos occidentales, se producen nuevas tensiones que acabarán por romper la propia Iglesia, como la de las indulgencias. Como hemos visto, a finales de la Edad Media las prácticas populares habían sido profundamente transformadas por toda esta labor incesante de la Iglesia y tenían ya pocas reminiscencias paganas, pero los humanistas las seguían percibiendo como problemáticas, pues a medida que los sectores más populares se iban aproximando lentamente a esa devoción más profunda, iban surgiendo nuevos focos de tensiones, y al mismo tiempo los sectores más educados de la sociedad iban alejándose cada vez más de las prácticas populares. El esfuerzo por reducir las velocidades por parte de la Iglesia mediante esta teología del sufrimiento no hizo sino repercutir en todo lo contrario de lo que se buscaba: ahondar más en la creciente distancia entre devociones.

Todos estos procesos de cambio, tanto a nivel religioso como a nivel social, contribuyeron a individualizar el mensaje y a acentuar más la carga de la responsabilidad personal y la culpa sobre el sujeto. De manera que fue tal el grado de angustia colectiva que se alcanzó, que también se hizo necesario crear nuevos lazos de solidaridad con los fallecidos. Es así

como se consolida en la Edad Media el Purgatorio, ese tiempo suspendido en la espera del Juicio Final, al que van a parar las almas de quienes no han sido ni lo suficientemente malos como para merecer la condena ni lo suficientemente buenos como como para merecer la salvación.

Como una forma de aliviar esa gran angustia colectiva que se había originado con esta teología del sufrimiento surgen las indulgencias: la oración a los santos y la Virgen la penitencia y también el pago de indulgencias a la Iglesia eran actos que podían servir de intercesión entre Dios y los seres humanos, para aliviar la condena y el sufrimiento de un familiar fallecido o bien para resarcirse personalmente de algún pecado cometido. Gracias a ello se alivia la tensión y surgen nuevas formas de vinculación comunitaria en torno a esta solidaridad con los fallecidos. El problema es que las indulgencias se transformaron en un importante negocio que acabó por irse de las manos, en parte gracias al miedo a la condena que dominaba ahora por entero a la población, y que nos ha acabado legando esa imagen renacentista de una Iglesia y un obispado opulentos y corruptos enriquecidos a costa de la angustia popular (Taylor, 2014).

Además, lejos de lograr una igualación de las devociones, la Iglesia veía incrementada la pluralidad y la distancia entre las élites y el resto de la población. Por el lado de esas élites, cada vez más ilustradas, surgieron nuevos movimientos de una espiritualidad de introspección, arrebatada y mística, que se volvieron tan sospechosos para la jerarquía eclesial como la más pagana de las prácticas populares. Movimientos como los de las beguinas y los begardos, los Hermanos de la Vida en común, o religiosos místicos que expresaban esta forma de espiritualidad en poemas o diversos escritos como Santa Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz, o el propio Erasmo…Muchos de ellos, pertenecían a esta nueva élite intelectual de los humanistas y fueron duramente perseguidos por la Iglesia. Pero también fueron los responsables de elaborar algunas de las críticas más aceradas contra las prácticas de la religiosidad popular, como hicieron Erasmo o Rabelais. Para Erasmo era el propio fin al que apuntaban las prácticas populares lo condenable, porque no se rezaba ni se hacía penitencia por la salvación o por el perfeccionamiento moral sino por el bienestar terrenal.

A medida que estas nuevas élites ilustradas se iban escindiendo cada vez más del mundo encantado y de las prácticas populares fue elaborándose otra crítica aún más profunda que apuntaba al poder mismo de intercesión de la Iglesia. Es lo que Illich denominó la doctrina de la contingencia que, creada en torno a los siglos XI y XII, ensalza el poder soberano

de Dios. Aunque ya nos la encontramos formulada en el libro de Job, es durante la Edad Media y de la mano de algunos franciscanos donde es llevada hasta el límite de la arbitrariedad. La voluntad divina deviene absolutamente incognoscible para la conciencia humana, sólo podemos decir que las cosas pasan porque pasan (Illich, 2016). En el marco de semejante pensamiento empieza a gestarse una crítica contra la prerrogativa de intercesión entre Dios y los seres humanos. Si la voluntad de Dios es totalmente soberana y nos es absolutamente incognoscible, entonces no puede haber formar alguna de "encauzar" su poder. Las pretensiones de la Iglesia de poder rebajar las condenas mediante las indulgencias o de que solamente sea válida la eucaristía recibida por manos de un sacerdote ordenado son puestas en cuestión. Y esta crítica radical no solamente es compartida por todas las herejías populares que empiezan a gestarse en esta época, como los husitas, los lolardos y los taboritas, sino también por muchos humanistas y por algunos franciscanos, como Duns Scoto o Guillermo de Ockham. Con ella, el grueso de las prácticas propias del mundo encantado había quedado en entredicho.

Pero ¿cómo pudo gestarse tal cambio? Según Taylor gracias principalmente a dos factores: uno social y otro que denomina la "inversión del campo del temor" (Taylor, 2014). El factor social se produce tras el abuso de poder que efectivamente cometen las jerarquías eclesiales en esta época, especialmente con las indulgencias, pero no sólo, y que termina por socavar la propia pretensión de la Iglesia de ser intermediaria entre Dios y los seres humanos. Tal prerrogativa aparece entonces como una excusa para seguir manteniendo su abuso de poder. El segundo factor obedece a una transformación que se produce en relación a las "prácticas mágicas" del mundo encantado. Ya hemos visto que el mundo encantado estaba atravesado por un conjunto de fuerzas sobrenaturales que podían ser benignas o malignas. Durante esta época ciertos sacramentos de la Iglesia y ciertas prácticas populares se inscriben en este marco como prácticas ligadas a la magia benigna, como podía ser el bendecir los cirios durante la Candelaria o la celebración de la eucaristía.

La Iglesia aparece entonces como la institución que concentra el conjunto de la magia benigna capaz de librarnos de los hechizos e influjos de los malos espíritus. El esquema dominante en este periodo es que la magia buena de la Iglesia y el poder de Dios triunfarán sobre toda la magia negra. Pero en el momento en el que la imagen de la Iglesia quedó socavada y las prácticas populares propias del mundo encantado fueron atacadas, se produjo un cambio en este esquema y se pasó a otro en el cual Dios triunfará sobre toda

la magia, benigna o maligna (Taylor, 2014). Estos dos esquemas ya se encuentran de forma temprana inscritos en el judaísmo, en el Antiguo Testamento, en el pasaje en el que el profeta Elías se enfrenta a los adoradores de Baal en el Monte Carmelo y se burla de ellos por adorar a un ídolo hecho por los hombres. Las lecturas que se pueden hacer de este pasaje son compatibles con los dos esquemas: 1) Dios triunfará sobre la magia negra, y 2) Dios triunfará sobre toda la magia (Habertal, Margalit, 2003).

Pero el paso de un esquema a otro no fue fácil, porque la vida en el mundo encantado estaba marcada por esa vulnerabilidad extrema de saber que uno podía ser afectado por cualquier fuerza externa. La liberación de tal temor que trajo el desencantamiento producía una exaltación y una liberación de energía. Lo único a lo que se debía temer ahora era a la cólera divina. De ahí que Lutero "tiemble" ante el poder Dios y lo represente a menudo como un "fuego devorador" (Otto, 2016, pág.197). Por eso Taylor habla de una inversión del campo del temor, porque el paso de un esquema a otro produjo una liberación que se tradujo en numerosos actos de profanación y violencia por parte de las primeras herejías protorreformadas. Con el paso de un esquema al otro y la condena de toda la magia, no sólo se produce un cuestionamiento radical de las prácticas de la devoción popular, sino que la propia Iglesia católica y su jerarquía son puestas en duda. Sin embargo, estas primeras herejías, aunque numerosas, no consiguen arrastrar tras de sí a las masas. Su crítica era profunda pero no había llegado al centro de las preocupaciones de la época.

Fue Lutero el que consiguió dar con esta clave. Si nos preguntamos por qué el movimiento de Lutero logró dividir la Iglesia en dos y no en cambio el resto de herejías precedentes que desde el año 1000 venían recorriendo Europa, uno de los principales factores reside para Taylor en el hecho de que Lutero supo introducir una innovación teológica que venía a poner fin al mismo origen de las angustias medievales: la salvación por la fe (Taylor, 2014). Dicha innovación no sólo atacaba el negocio de las indulgencias, que había sido la gota que había hecho rebasar el vaso del abuso de poder eclesial, sino que proponía una nueva doctrina que aliviaba el temor a la condena eterna y contribuía a igualar esas diferentes velocidades de la devoción que, recordemos, fue el origen de todos estos movimientos. Tanto Küng como Taylor comparten interesantes reflexiones acerca de si tal ruptura entre la Iglesia católica y la Reforma protestante era inevitable. Küng dedicó de hecho su tesis doctoral a demostrar que las famosas noventa y cinco tesis luteranas podrían haber sido integradas dentro de la doctrina de la Iglesia católica si desde Roma

no hubiese habido tanta preocupación por acrecentar su poder secular y se hubiese aceptado dialogar con ese “simple sacerdote agustino rebelde” (Küng, 2013).

Para Taylor era difícil que no se produjese la ruptura teniendo en cuenta que lo que había iniciado todo era el deseo de uniformizar las devociones y el furor por el orden. Las posturas extremistas de ambos bandos estaban “destinadas” a convertirse en las posturas dominantes. Y no tanto porque las doctrinas de ambos fuesen incompatibles (el paso del tiempo y el avance del ecumenismo han acabado por darle la razón a Hans Küng en este punto) sino más bien por el odio a la idolatría que había ido forjándose de la mano de ese “furor por el orden” y que llevó a los dos bandos a condenarse de manera irreversible como idólatras (Taylor, 2014).

En el fondo, tanto la crítica de la Iglesia católica como la de muchos humanistas a las prácticas populares se seguía manteniendo aún dentro del modelo de la complementariedad jerárquica. De hecho, el poder y la legitimidad de la Iglesia se sustentaban por entero en este modelo: las iglesias eran lugares sagrados, los sacerdotes personas sagradas, los sacramentos acciones sagradas... la entera legitimidad de la Iglesia reposaba en el hecho de que se trataba de una institución sagrada, (que contaba con la eficacia de esa magia buena para obrar la salvación) y precisamente por ello como la intermediaria entre Dios y los seres humanos. Pero la crítica que elabora Lutero es más radical y afecta al mismo corazón del modelo de la complementariedad con su idea de la salvación por la fe; porque todas estas prácticas mágicas pierden ya su eficacia y desaparecen. Lo único eficaz para salvarse es tener una profunda fe interior en la gracia divina. Se dibuja aquí una nueva vía de igualación de las devociones. Por eso Lutero elimina las vocaciones superiores: el camino de los monjes y los eremitas y su alejamiento de la vida ordinaria en pos de la vida buena era una vía profundamente elitista y una forma errónea de alabar a Dios por su supuesto desprecio de lo terrenal. Era necesario hacer de los cristianos un pueblo de sacerdotes, un pueblo de pastores que engrandeciese la obra de Dios con su labor cotidiana. Es por eso que, a partir de Lutero, se produce lo que Taylor denomina la "santificación de la vida ordinaria " (Taylor, 2014, 2021). El acento de la devoción se ha trasladado a la vida práctica y corriente y el modelo a seguir ya no son esos monjes y ascetas cuyas vidas de rigurosa mortificación sólo podían ser seguidas por una minoría. Ahora cada cual dedicándose a su oficio puede alabar y engrandecer la obra de Dios.

Sin embargo, con el paso del tiempo el luteranismo vino a reproducir muchos de los elementos que había criticado en el seno de la Iglesia católica. La brecha abierta entre el clero y los laicos no era fácil de suturar y ese sueño de Lutero de hacer de todos los cristianos un pueblo de pastores no pudo lograrse. Un nuevo dominio del nuevo clero luterano vino a ocupar el lugar del viejo dominio del clero católico. Además, los príncipes de los *länder*, cuyo apoyo resultó imprescindible para que el movimiento de Lutero no terminara del mismo modo que muchas de las herejías anteriores, terminó convirtiéndose en un acérrimo enemigo de esa nueva libertad que Lutero pretendía conquistar para todos los cristianos. La subyugación y el abuso de poder que antaño cometieran los obispos católicos sobre los territorios alemanes fue sustituido por el nuevo abuso de poder de los señores de los *länder*. Además, todavía permanecía en la memoria el recuerdo de las guerras campesinas, lo que alimentó otras rupturas en el seno del luteranismo que dieron lugar a las corrientes conocidas como las Iglesias libres: como los anabaptistas o la reforma de Zwinglio (Küng, 2013). Una de estas rupturas que se produjo en vida de Lutero tuvo una importancia fundamental en el proceso histórico que he venido relatando, porque contribuyó a secularizar ese furor por el orden y porque fue determinante en la aparición de la sociedad disciplinaria moderna: el calvinismo. Numerosos son los investigadores que consideran que con Calvino se produce una culminación de muchos elementos del pensamiento medieval que dan lugar al tránsito definitivo a la Era Moderna. Para Taylor representa la cúspide de ese proceso histórico de Reforma que se inicia en los albores del Medievo (Taylor, 2014); para Dumont representa el momento en el que se produce ese paso del "individuo-fuera-del-mundo" al "individuo-en-el-mundo" (Dumont,1983); para Weber resulta determinante para la aparición del capitalismo moderno, gracias a su "ascetismo intramundano" (Weber, 2019).

A diferencia de Lutero, cuyos escritos están totalmente impregnados de un profundo misticismo, Calvino tenía una importante formación en derecho y su pensamiento estuvo mucho más volcado a la vida práctica. Su mayor virtud fue la de ser un visionario y saber reformular de una forma más clara muchas de las ideas que habían elaborado otros reformadores. En él nos encontramos con una importante preocupación acerca de cómo debe ser gobernada una ciudad, y por ello también con una simplificación radical del mensaje cristiano que le lleva a purificarlo de muchas prácticas, incluso aunque estén orientadas hacia un fin moralmente bueno. Calvino lleva la doctrina de la contingencia y el lenguaje y las formas jurídicas, que eran rasgos que venían moldeando el pensamiento

cristiano desde el concilio de Letrán, hasta su punto más álgido con su teoría de la doble predestinación. Para ello partió del marco jurídico-penal de San Agustín y San Anselmo y lo simplificó: Para el Reformador de Ginebra la naturaleza humana es malvada y depravada desde el nacimiento, de manera que, a diferencia de Lutero, no podemos hacer nada por nuestra salvación. Continuando con ese marco de pensamiento jurídico medieval, nos hallamos desde que nacemos en deuda con Dios por nuestras faltas, por lo que es necesario restituir su honor. Sin embargo, el Señor es misericordioso y ha permitido expiar parte de nuestros pecados mediante Cristo. Lo que en el marco medieval heredado de San Agustín era el doble misterio del mal y de nuestra incapacidad se transforma en Calvino en la voluntad de Dios: todo es obra de su voluntad incognoscible, hasta la existencia del mal. De ahí que Calvino lleve la doctrina de la contingencia hasta sus últimas consecuencias. Para Taylor la arrogancia con la que se formuló esta doctrina condujo a las masas primero hacia el deísmo y posteriormente hacia la falta de fe y asentó las bases para el rechazo humanista de la religión y de los misterios.

Con Calvino se produce una salida completa del mundo encantado: toda práctica mágica es condenada por inútil, lo cual tiene un efecto liberador. En la teoría, no hay forma de distinguir a los salvados de los condenados. Para saber si uno se halla entre los salvados ese necesario no fallar en la fe, encontrar la presencia de Dios en todos y cada uno de los aspectos de la vida ordinaria y transformarse interiormente. Los sacramentales son para Calvino únicamente la palabra divina de Dios, pero no tendrán ninguna eficacia sobre nosotros a menos que nuestra fe sea verdadera. No hay ya intercesión posible entre nuestra fe y Dios. El mundo de espíritus y fuerzas malignas del que antaño era necesario protegerse deviene ahora una mera superstición que hay que erradicar. Aunque esto no impedirá que entre las primeras comunidades calvinistas se desate, debido a esa inversión del campo del temor de la que habla Taylor, una locura persecutoria de caza de brujas y de todo remanente de ese viejo mundo medieval encantado. Pero una vez superada esta primera etapa, toda esa energía liberada será reconducida entre los calvinistas a un reordenamiento radical del conjunto de la sociedad. El activismo de los calvinistas era heredero de toda esa tradición de Reforma medieval, pero a diferencia de todas las corrientes anteriores de reforma, los calvinistas no se conformaban únicamente con transformar las devociones, era necesario transformar el conjunto de la sociedad en todos sus aspectos. Como bien señala Dumont, aunque el pensamiento de Calvino se halla aún dentro de los moldes del marco medieval, pues mantiene una concepción holista de lo

social y de la Iglesia, y sostiene que el poder político y secular debe ser sometido al poder rector de la Iglesia para no sucumbir; sin embargo, de facto, se ha producido una transformación inédita. Pues la Iglesia de Calvino, desprovista de todo poder de intercesión, y de todo resto de sacralidad, no es más que una suma de individuos que deciden libremente asociarse para practicar su fe.

Sin embargo, al igual que el modelo de la complementariedad jerárquica tenía una bestia negra a la que combatir que era cómo lograr infundir una mayor devoción a los hombres ordinarios, el calvinismo tiene otra bestia negra bien distinta: el grado de exigencia que se impone a todos los creyentes es tal que resulta insoportable para la mayoría[51]. Además, el hecho de haber liberado a los cristianos de tener que hacer ningún tipo de obra para su salvación con frecuencia podía inducir a una excesiva relajación y confianza en que ya formaban parte de los salvados. Era necesario forjar un disciplinamiento interno a nivel individual muy preciso, no sólo para los predicadores sino para el conjunto de la población. El contexto en el que se produce este auge del calvinismo es el de una creciente preocupación acerca del desorden social, una agudización de ese furor por el orden que había ido extendiéndose cada vez más entre distintos sectores sociales, y que se había ido haciendo cada vez más popular en las diversas representaciones artísticas, como en las pinturas del Bosco y de Peter Brueghel el Viejo, en los escritos de numerosos humanistas, etc.

La combinación entre esta creciente preocupación social y el marco de pensamiento aún medieval de Calvino, que le lleva a seguir pensando en la sociedad como en un barco presto a hundirse a causa de esa enfermedad que afecta a la tripulación y que es el desorden y el pecado, le conducen a formular no solo una reforma a nivel espiritual y personal, sino también a nivel social. Los vicios y pecados de unos pocos son como una enfermedad que puede extenderse a toda la nave, por lo que es necesario erradicarlos. Es en este momento cuando empiezan también a modificarse la concepción de los pobres, de los locos, de las prostitutas, es decir de los sectores marginales de la sociedad. Si antes tenían un aura de santidad y eran coronados como reyes durante el carnaval, ahora son

[51] En este combate entre la complementariedad jerárquica y la reforma que ha marcado la historia del cristianismo, Taylor apunta que hay una vía que nunca llega a explorarse, salvo de forma muy minoritaria por las experiencias de los jesuitas en Paraguay, con la fundación de la breve Republica Guaraní, y en China de la mano de Matteo Ricci, cuya misión dio origen a la controversia de los ritos chinos, y que es la de una complementariedad igualitaria, no jerárquica. Taylor realiza una defensa de esta vía como la única que puede reclamarse propiamente católica, es decir universal; abogando por un universalismo que no pretenda laminar los particularismos, un universalismo plural a imagen y semejanza del misterio cristiano de la trinidad de Dios; véase "*¿Una modernidad católica?"* en *El futuro del pasado religioso* (2021).

objeto de reforma. Con la experiencia de diversas enfermedades como la peste negra que asolaron Europa, surgen nuevos métodos como la vigilancia y el confinamiento que empiezan a ser aplicados también a estos grupos marginales. Es en este contexto en el que la predicación calvinista acaba reproduciendo también un discurso atemorizante, señalando por un lado lo profundamente pecadores e incapaces que somos ante la voluntad de Dios y por otra parte señalando que Dios es misericordioso y nos ha escogido para ser salvados. Era necesario construir una correcta actitud interna entre los predicadores y entre la población. Pero este nuevo temor protestante condujo de hecho en la práctica a construir una nueva autoconfianza inédita en que ya formamos parte de los salvados.

Es gracias a este grado cada vez mayor de autoconfianza en nosotros mismos que encontramos en esta combinación de elementos presentes en la predicación calvinista, que pudo prepararse el terreno para un humanismo exclusivo para las masas. Al final, y pese a todos los esfuerzos evangelizadores de este nuevo giro hacia una predicación del temor, esa bestia negra del calvinismo que era caer fácilmente en la excesiva confianza en la salvación terminó por conquistar hasta a los más devotos. Con Calvino, Dios deviene, cada vez más, una figura de la que se puede prescindir, que ya no está por todas partes rigiendo cada aspecto de la realidad como ocurría en el mundo encantado, sino que se ha convertido en una figura lejana que rige el mundo sin mezclarse con los asuntos humanos. El deísmo acentuará posteriormente aún más esta concepción de Dios como el rector intangible de un universo perfecto, cuyas leyes pueden ser descubiertas por la ciencia. Con el deísmo el papel de Dios en la vida cotidiana del ser humano se vuelve totalmente anecdótico.

Por su parte, la Iglesia católica con el posterior movimiento de la Contrarreforma conoce un semejante nivel de disciplinamiento. No es casualidad que Ignacio de Loyola, Calvino y Erasmo de Rotterdam estudiaran en los mismos centros en París. En los tres nos encontramos con diversas formulaciones que abordan un mismo problema: esa concepción del desorden social y religioso que azotaba a Europa. Ignacio de Loyola será el fundador de la Compañía de Jesús que se convertirá durante la Contrarreforma, a partir del Concilio de Trento, en la principal fuerza evangelizadora de esta época para la Iglesia católica. Sus *Ejercicios espirituales* están escritos desde la rigurosa disciplina militar que le era propia, y a pesar de que en ellos muestra una obediencia absoluta al Papa y busca combatir la Reforma protestante, sin embargo le aproximan en muchos aspectos a la

racionalización e interiorización que se produce en el seno de muchas corrientes protestantes. Aunque la postura que adoptan los jesuitas respecto a las poblaciones locales en las que se asientan en muchas de sus misiones fuera de Europa les hacen rápidamente ser objeto de una dura persecución por parte de los Estados y del papado, que acabará con su expulsión de muchos países.

El espíritu de la Contrarreforma estaba animado por el deseo de retornar a las formas propias del Medievo, de devolver a todos los cristianos al marco de la complementariedad jerárquica que seguía sosteniendo a la Iglesia y al papado como las dos principales instituciones sagradas y mediadoras entre Dios y los seres humanos. Un nuevo periodo de cruzadas se abrió a partir de Trento, esta vez con el objetivo de erradicar a los herejes protestantes. Se inició con ello un largo periodo en toda Europa de lo que más tarde se denominó guerras de religión: el intento de España por someter a Flandes, las sangrientas guerras civiles contra los hugonotes franceses, la guerra de los Treinta años en Alemania…Este periodo sólo alcanzaría su fin tras el tratado de paz de Westfalia de 1648 que terminó de encumbrar el principio de *cuius regio eius religio*. Para entonces, el papado ya no tiene ninguna posibilidad de hacer valer su dominio frente a los emperadores seculares. Los nacientes Estados había ganado la batalla y la religión dejaba de ser una *casus belli* legítima. Sin embargo, para entonces Europa estaba ya totalmente devastada y una profunda crisis de fe empieza a sacudir a todas las poblaciones. La religión deja de ser percibida entonces como una fuerza válida para seguir cohesionando la sociedad. Es aquí donde empieza a gestarse esa profunda crisis de conciencia sobre la que escribió Paul Hazard y que sentó las bases para la aparición de la Ilustración en diversos puntos de Europa y por lo tanto en palabras de Taylor para esa entrada de las masas por primera vez en la historia en un humanismo exclusivo. Sin embargo, la modernidad va a heredar ese furor por el orden religioso de una forma secularizada, transmutado ahora en un furor civilizatorio.

Hay varios elementos que es necesario retener en toda esta historia y que son fundamentales para la configuración de la laicidad. El primero es todo este proceso de individualización e interiorización de las creencias que se va produciendo a lo largo de ese gran periodo de Reforma, desde la temprana teología del sufrimiento hasta las etapas finales de la Reforma protestante con el calvinismo y de la Contrarreforma católica. Gracias a ello, el cristiano va conquistando una libertad interior cada vez más mayor que paradójicamente se vuelve contra la pretensión de la Iglesia católica de ser la única

mediadora legítima entre Dios y los seres humanos. Precisamente a raíz de esa predicación de la teología del sufrimiento nos encontramos entre las élites con figuras místicas que han establecido una relación personal y profunda con Dios. Cuya devoción deviene para la Iglesia, por motivos evidentes, igual de sospechosa que la del campesino que permanece aferrado al mundo material y reza por su cosecha y el bienestar de su familia contra los espíritus malignos. Pero, además, unido a este proceso de individualización de la creencia que le permite ganar esta libertad interior al cristiano, nos encontramos con un lento proceso de legalización de las formas y el lenguaje de la Iglesia que ya se pone en marcha de forma temprana desde el concilio de Letrán y que transforma el imaginario existente hasta la fecha de la conciencia, que de escritura interna pasa a ser entendida desde la metáfora del fuero interno (*forum internum*). La definición de la Iglesia en esta época como *societas perfecta* adquiere para nosotros una doble importancia en esta historia: primero, porque establece la total escisión del derecho canónico respecto al derecho al imperial, y aunque la Iglesia desde el marco de la complementariedad jerárquica establece una jerarquía de derecho según la cual el derecho canónico prevalecerá por encima de cualquier otro derecho secular, lo cierto es que como hemos visto, a medida que el Papa va cediendo en esa lucha de poder que sostiene con los emperadores seculares y ya no es capaz de repetir una segunda humillación de Canossa como pretende Bonifacio VIII contra Enrique IV, el naciente Estado tomará esta división de poderes entre lo político y lo religioso como modelo. Surge con ello uno de los principales medios para establecer los modelos de laicidad en Occidente: la separación. Pero también es interesante en relación con el nacimiento del *forum internum* porque establece el modelo de obediencia por conciencia, que será reclamado primero de forma exclusiva por el Papa y la Iglesia, pero que posteriormente los Estados copiarán estableciendo la base para nuestros modernos modelos de ciudadanía y para uno de los principales principios presentes en los modelos de laicidad: la libertad de conciencia.

Otro elemento que es necesario retener es la forma en la que se produce el proceso de desencantamiento del mundo. El furor por el orden que domina a cada vez más sectores y su combate contra las prácticas populares medievales no sólo establece las formas en la que hemos alcanzado la secularización en Europa, sino que marca también la forma en la que se ha producido una laicización de nuestros espacios públicos. El mundo encantado de la complementariedad jerárquica estaba atravesado por la presencia de Dios en todos los aspectos de la vida, pero también por la presencia de las fuerzas malignas. El hecho

de habitar este cosmos encantado marcado por la batalla entre las fuerzas del bien y del mal, determinaba la centralidad que ciertas prácticas como la fiesta del carnaval adquirían en la Edad Media. En ellas como hemos visto se hacía un reconocimiento a nivel público y colectivo de la antiestructura: todo aquello que quedaba en los márgenes de lo establecido en el orden moral era festejado y celebrado por un periodo de tiempo limitado. Pero tras este breve dejarse caer en la antiestructura, la estructura, es decir el orden moral volvía a renovarse y a imponer su dominio durante el resto del año. Este fue uno de los aspectos que más disgustaban a todos aquellos que participaron de ese gran movimiento de reforma: desde las jerarquías de la Iglesia católica, que no dudaron en condenar prácticas como el carnaval, que más tarde llegarían a ser prohibidas, así como por las Iglesias protestantes, que veían en ellas un remanente pagano y el principal foco de la corrupción moral de los pueblos. En la reformada ciudad calvinista de Ginebra no había ya lugar para este tipo de celebraciones. Es por ello que, como señala Taylor, la modernidad surge de la mano de esta tentación por imponer un código único y perfecto, un orden moral que no dé lugar a una antiestructura (Taylor, 2014). Lo que para la sabiduría medieval era el principal defecto en el que podía caer una comunidad, puesto que todo orden que no diera lugar a la antiestructura, (a ese momentáneo destapar los odres de vino) acabaría sumiéndose en el caos o sus gentes en la ceguera moral, para las primeras corrientes de pensamiento de la modernidad occidental surge como una utopía. Una utopía que sólo tras muchos años de furor por el orden religioso y de imposición de una estricta uniformización de las creencias, los revolucionarios ilustrados pudieron hacer suya. Para Illich es ésta precisamente la causa de esa corrupción del cristianismo: el haber tratado de institucionar el mensaje de Cristo. Con la institucionalización del cristianismo con Constantino comienza su corrupción. Si en las comunidades primitivas cristianas la caridad con los más necesitados era una práctica fundamental, con el imperio empiezan a crearse instituciones de caridad que dejaban estas acciones en manos del clero únicamente. Para Illich la libertad de Cristo es una locura y pretender institucionalizar una locura es estar ante una forma brutal de seriedad (Illich, 2016).

El nacimiento de la modernidad occidental está ligado a este proceso de desencantamiento y secularización que he venido relatando. Pero además está también ligado a este proceso de imposición de un código único y de eclipse de la antiestructura. El primer modelo de laicidad moderno que se establezca en Europa, la Constitución civil del clero de la Francia revolucionaria, será totalmente heredero de esta tentación, por eso Gauchet dice de esta

primera constitución que todavía tiene un espíritu absolutista (Gauchet, 2003). En la Francia revolucionaria se recuperan las fiestas populares, pero éstas ya no están al servicio de la antiestructura, sino al servicio de la exaltación del nuevo orden revolucionario, del mismo modo que la Constitución civil del clero somete por entero a la Iglesia. En los albores de la modernidad occidental y de los primeros modelos de laicidad modernos se halla también la semilla de lo que será la posterior tentación totalitaria. Pues según Arendt el totalitarismo no es no es una innovación ideológica sino más bien la tentación de tomarse mortalmente en serio las ideologías en las que se inspiran, el código perfecto que pretenden imponer a la sociedad. Es la combinación de "todo es posible" con "todo es necesario" (Arendt, 2006). Pero además hay que retener el proceso que Taylor denomina la doble inversión del temor: la que ocurre primero durante las primeras herejías protorreformadas y la que ocurre después durante el calvinismo, porque esa liberación de energía y la violencia que acarrea va a conformar las primeras corrientes de pensamiento laico. Una liberación similar de energía debido a la inversión del campo del temor que supone haber salido del marco religioso se va a desatar del mismo modo durante la Revolución francesa. La modernidad occidental nos va a legar también esos procesos de chivo expiatorio y caza de brujas que cíclicamente se repiten y acechan nuestras sociedades.

Capítulo 3

EL NACIMIENTO DE LA SOCIEDAD ORDENADA Y LOS FUNDAMENTOS DE UNA PRIMITIVA LAICIDAD

3.1 INTRODUCCIÓN

Si en el anterior capítulo analicé el papel que había desempeñado el cristianismo en la configuración del furor por el orden y los elementos que en este proceso habían contribuido a dar forma a ciertos aspectos de la Edad Moderna, continúo ahora trazando esta trayectoria histórica de largo alcance y analizando las consecuencias que tuvieron todos estos cambios para la formación de la laicidad. La pregunta central que articula este capítulo es: ¿Cómo fue posible que en el siglo XVII pudiesen surgir las primeras formulaciones, aún primitivas, de los primeros modelos de laicidad? Charles Taylor en *La Era secular, Tomo I* (2014) y *Tomo II* (2015) realiza un brillante recorrido histórico, muy pormenorizado, en el cual pone de relieve muchos de los fenómenos que considero fundamentales para comprender, no sólo el porqué y el cómo de la secularización, sino también de la laicidad. Pero como el objeto y la pregunta central de esta obra gira en torno a la transformación de la fe y al advenimiento de la secularización en Occidente, Taylor deja sin atar los cabos que nos conducen también al porqué y al cómo de la laicidad. Y cuando, en artículos y en otros escritos menores, el filósofo quebequés se ha dedicado al análisis propiamente de la laicidad, no ha establecido esa conexión necesaria entre su análisis histórico de la configuración de un fenómeno y del otro[52]. Es Marcel Gauchet, en su obra *La religión en la democracia* (2003), el que plantea de forma correcta, a mi juicio, los primeros antecedentes de los orígenes de nuestros modelos de laicidad modernos en lo que denomina la "fase absolutista", que iría desde el final de las guerras de religión en 1598 hasta la proclamación de la Constitución Civil del clero en 1790, en plena

[52] De esta forma, en *Laicidad y libertad de conciencia* (2011), escrito junto a Jocelyn Maclure, el origen histórico de la laicidad se aborda de forma un tanto somera y dejando sin resolver la cuestión que aquí me planteo, mientras que en su artículo "*Necesitamos una redefinición radical del secularismo"* (Habermas *et al.*, 2011), Taylor parece interesarse más por el fenómeno de la sacralización de la laicidad y el principio de separación en las constituciones de Francia y Estados Unidos que por desarrollar una narrativa sobre la historia y génesis de la laicidad en Occidente. Algo que, por otra parte, podría ser comprensible teniendo en cuenta que se trata de un artículo corto. Por eso, su recorrido histórico en este último trabajo parte de finales del siglo XIX y principios del XX.

Revolución Francesa. Sin embargo, debido en parte a que se trata de una obra no muy extensa, Gauchet condensa su explicación del fenómeno reduciéndolo a la pugna del Estado por afianzar un nuevo orden que pusiera fin a las guerras religiosas y, sobre todo, en el marco de las sociedades mayoritariamente católicas, a la lucha del Estado por desembarazarse de la preeminencia de la Iglesia católica. Este planteamiento me parece correcto, pero está tan excesivamente reducido que podría alimentar una narrativa muy corriente de la laicidad según la cual ésta habría surgido como un mecanismo netamente moderno y secular en el seno de los Estados para poner fin al caos desatado por las guerras de religión y las aspiraciones absolutistas de la Iglesia católica. De esta forma habría bastado con que el fanatismo y el exacerbado fervor religioso desencadenase un infierno sobre la tierra para que las autoridades políticas seculares a finales del siglo XVII implantasen un nuevo modelo de gobierno basado en la libertad, la tolerancia y la convivencia que conocemos ahora bajo el nombre de laicidad. Pero de ser así, ¿Cómo es posible entonces que autores como Baubérot (2020) o Nussbaum (2009) sitúen la prehistoria de nuestra moderna idea de laicidad en la puritana Rhode Island de Roger Williams? Considero que para aclarar esta cuestión es necesario volver a la pregunta que he planteado antes.

Sostendré en este capítulo que la historia de la laicidad corre pareja a la historia de la secularización, o de eso que Taylor llama la aparición del "humanismo exclusivo". Todo un conjunto de importantes transformaciones a nivel sociológico, político y teológico contribuyeron a una lenta transformación de los imaginarios sociales medievales y de la cosmovisión medieval dando lugar a un proceso de construcción de una sociedad ordenada o disciplinada. Este proceso comenzó como un cambio de autopercepción en el seno de las élites medievales que, coaligado con el furor por el orden que engendró el cristianismo en sus diversas corrientes, protestantes y católicas, terminó extendiéndose hasta el siglo XIX ampliando cada vez más sus objetivos de reforma y abarcando cada vez más sectores de la población. Este proceso no procede en exclusiva de las transformaciones teológicas en el seno del cristianismo, sino que intervino en su génesis una compleja trama causal, que además fue modificándose con el tiempo. Sin embargo, fue en la corriente filosófica del neoestoicismo cristiano del siglo XVII y en los desarrollos en el seno de una rama extrema del calvinismo, el puritanismo de las comunidades inglesas y de las colonias americanas, donde cristalizaron muchos de estos cambios con mayor rapidez contribuyendo a que ambas corrientes proporcionaran una

respuesta novedosa ante los problemas políticos y religiosos de su época. Una respuesta que, si bien quedó subsumida en su momento bajo el exitoso auge de los absolutismos de distinta índole, contenía el primitivo germen de lo que más tarde, y con la lenta implantación de los regímenes liberales, hemos denominado laicidad.

Pero, además, este capítulo está atravesado por otra importante pregunta, ¿Cómo llegó la laicidad a convertirse en un principio relevante en el marco de sociedades mayoritariamente católicas? Considero que en buena medida esta pregunta ha quedado en parte olvidada en la mayoría de narrativas acerca de la modernidad, o bien su respuesta se ha limitado a señalar el arduo conflicto del Estado con la Iglesia católica como única causa explicativa. En este sentido, las sociedades mayoritariamente católicas habrían ido a la zaga de las protestantes tanto en la configuración de los principales aspectos del mundo moderno como, por supuesto, de la laicidad. Considero que esta teoría ampliamente expandida es excesivamente reduccionista e incorrecta en algunos aspectos. Y si bien no dispongo en estas páginas ni del espacio ni tengo tampoco el propósito de desarrollar una teoría de la modernidad en las sociedades católicas, sí analizo cómo la laicidad pudo devenir importante en España, Francia y Quebec, y cuáles fueron los recorridos históricos particulares que contribuyeron a la construcción de los regímenes de laicidad en estos casos concretos.

3.2 LA ÉTICA DE LA CIVILIDAD Y LA SOCIEDAD ORDENADA

Para lograr responder de manera satisfactoria a la pregunta que me he planteado al inicio de este capítulo, y entender así la radical novedad que supone esa respuesta política y religiosa que ciertas corrientes proporcionan ante los principales problemas del siglo XVII, es necesario realizar una pequeña digresión por el pasado. Además, hay que aclarar también la relación entre el proceso que he explicado en el capítulo segundo y el que voy a analizar ahora: ¿de qué forma influyó ese furor por el orden que se desarrolló en el seno del cristianismo en el proceso de configuración de la civilidad?

Eso que llamo, siguiendo a Taylor y Elias, *civilidad* se trata en realidad de un largo y complejo proceso de cambio social que abarca un amplio marco temporal y que contiene numerosas aristas. O, por decirlo de otra forma, que puede ser estudiado y aprehendido desde diversas perspectivas. Foucault dedicó, de hecho, la mayor parte de su obra a esclarecer el origen y las consecuencias de todo ese conjunto de nuevas técnicas de

disciplinamiento y políticas de confinamiento que dan forma a lo que él denominó como "sociedad disciplinaria", y que terminó de consolidarse plenamente en el siglo XIX. Y lo hizo desde un análisis del ejercicio del poder desde la perspectiva de la transformación de las prisiones y los correctivos a los reos en *Vigilar y castigar* (2018); desde la evolución de nuestro trato a la locura y el surgimiento de las instituciones totales de internamiento psiquiátrico en su brillante tesis doctoral: *Historia de la locura en la época clásica, tomo I* (2020) y *tomo II* (2021); o también desde la metamorfosis de la moral en su inconclusa *Historia de la sexualidad tomo I* (1976), y *tomos II y III* (1984). Asimismo, Norbert Elias exploró los cambios en la configuración emocional de los sujetos y la expresión de las emociones en público, así como la modificación de los hábitos y reglas de conducta a través del análisis de los manuales de cortesía en *El proceso de la civilización* (2016), y también analizó ese paso de la sociedad guerrera a la sociedad cortesana y el papel de vanguardia que desempeñaron las élites, especialmente en los siglos XVII y XVIII, para este proceso civilizatorio, en *La sociedad cortesana* (1996). Finalmente, Taylor ha abordado este proceso desde el estudio de la secularización y la mutación de las condiciones de la fe en *La Era Secular, tomo I* (2014) y *tomo II* (2015); desde la consolidación de los nuevos imaginarios propios de la modernidad occidental en *Imaginarios sociales modernos* (2006); o desde la configuración de la identidad moderna en *Fuentes del yo* (2016). Mi objetivo en estas páginas es abordar este proceso desde la perspectiva de la laicidad.

Si hay algo en lo que coinciden todas estas investigaciones, es en presentar este gran proceso de cambio social como la construcción de una sociedad ordenada. En el siglo XIX ese proceso había alcanzado ya su culmen y los individuos mostraban un grado de contención y de autodisciplina asombroso si lo comparamos con las recomendaciones de los primeros manuales de cortesía del siglo XVI (Elias, 2016). Asimismo, las principales instituciones modernas del siglo XIX eran capaces de conducir el orden social y se caracterizaban por compartir una serie de reglas, normas y hasta una arquitectura similar. Por expresarlo en términos *foucaultianos*, toda una serie de dispositivos de "ortopedia social y moral" se habían ido configurando y extendiendo como una estrategia de poder con el objetivo de imponer la disciplina. Estos nuevos dispositivos habrían ido configurando las nuevas estrategias del ejercicio de poder también fuera del marco de las

instituciones totales (Foucault, 2018)[53]. Pero ¿de dónde procedía el impulso de este proceso de civilidad?

No creo que se pueda localizar una única causa como motor de todo el proceso. Creo que se trató más bien de una interrelación de cambios, a nivel teológico y espiritual pero también a nivel material y social, llevados a cabo por una diversa red de actores (órdenes mendicantes, religiosos reformados, humanistas, funcionarios, gobernadores etc.) que compartía un mismo propósito por diferentes motivaciones. Es aquí donde el furor por el orden que se consolidó en el seno del cristianismo y el ideal de civilidad que se desarrolla entre las élites cortesanas, humanistas y gobernantes confluyen en ese proyecto de una sociedad ordenada. Si bien es cierto que las élites desempeñaron un papel fundamental en la realización de estos cambios, se trató de un proceso con un importante grado de transversalidad. Todo este conjunto de cambios fue propiciando la configuración de unos nuevos imaginarios sociales, transformando nuestra relación con las cosas y con el mundo, nuestra mirada sobre la naturaleza, nuestras relaciones sociales y nuestra autopercepción, pero, sobre todo, nuestra forma de entender la ética y la política. Es en el seno de todo este vasto conjunto de transformaciones y de este impulso hacia el orden donde sitúo la matriz de esa respuesta ético-política novedosa que fue la laicidad.

Una de las claves para entender el origen de todo este gran proceso de cambio según algunas investigaciones reside en un creciente interés por la naturaleza que estaría interrelacionado con otros procesos de cambio como la "domesticación de la nobleza" o el furor por el orden del cristianismo y que, al igual que estos, se retrotrae por lo menos hasta el siglo XII (Taylor, 2014, 2006). Este interés por la naturaleza, de hecho, podría considerarse como un *leitmotiv* que ha espoleado las diferentes manifestaciones sociales y culturales de la Edad Media y del Renacimiento: como el Renacimiento del siglo XII, el retorno al marco aristotélico de los siglos XIII y XIV y la renovación de las artes con el nuevo "realismo" de Giotto o Cimabue, el desarrollo de la filosofía nominalista del siglo XV, la literatura humanista del XVI y el giro galileano-copernicano en la ciencia del XVII. Para Taylor este interés por la naturaleza tuvo importantes repercusiones en la

[53] Para Foucault esa "ortopedia moral y social" que se ensaya por primera vez en las instituciones totales se va extendiendo a más ámbitos, configurando cada vez más las estrategias del ejercicio de poder que se orientan progresivamente hacia la *biopolítica* de la población: la regulación de todos los aspectos de la vida y del cuerpo humano. Creo que, en buena medida, autores como Elias y Taylor también comparten perspectivas muy cercanas a la *foucaultiana*, al plantear ese proceso de civilización como un cambio progresivo que va afectando cada vez a más sectores, si bien la mirada de cada autor nos ofrece una cara distinta de este proceso de cambio, lo cual revela la profunda complejidad y envergadura del mismo.

transformación de la ciencia y del arte, consolidando cada vez más la imagen del ser humano como creador. Estos cambios no solo propiciaron una transformación en nuestra manera de entender el mundo, la ciencia y el arte, sino que se hallan detrás de la consolidación en el siglo XVI de una nueva concepción de la ética como creación y del agente como creador. Esta nueva noción de la ética desempeñó un papel fundamental para la configuración del ideal de civilidad. Pero, frente a quienes han sostenido que hay una correlación entre interés por la naturaleza y abandono del marco de la religión, y que el Renacimiento y sus manifestaciones culturales deben ser leídas como una brecha radical con la cultura religiosa de la Edad Media, Taylor sostiene que este interés por la naturaleza halla su raíz precisamente en un deseo de renovación que se situaba profundamente anclado en el pensamiento cristiano (Taylor, 2014).

No es el primero en defender esta tesis. En 1920 el historiador holandés Johan Huizinga publicó en la revista *De Gids* un interesante artículo titulado *El problema del Renacimiento* (2013)[54]. En él, Huizinga rebate ese supuesto abismo que diferenciaría una Edad Media sumida en las tinieblas premodernas de la irracionalidad religiosa, de un Renacimiento resplandeciente visto como la puerta de entrada a la Edad Moderna. Para el historiador holandés el Renacimiento fue mucho más medieval de lo que plantea este mito propio de la historiografía ilustrada y racionalista. De hecho, sitúa las esperanzas de salvación y de renovación espiritual como el motor en común tanto de la Reforma y la Contrarreforma como del Renacimiento. Aunque detrás de cada uno de estos movimientos haya una compleja trama de fenómenos religiosos, culturales, sociales, económicos y políticos, todos ellos estaban impulsados por una misma idea. En este sentido, Huizinga sitúa al místico del siglo XII Joaquín de Fiore como uno de los precursores intelectuales del Renacimiento. La predicación escatológica de este místico acerca de la venida de una tercera edad del hombre, que sería la de la salvación, fue recuperada por algunos discípulos de Francisco de Asís, los llamados espirituales, que hablaban de una *renovatio vitae* en el doble sentido, escatológico y de transformación espiritual personal. Como bien señala Huizinga, con la publicación de la Vulgata a finales del siglo IV toda una serie de conceptos fundamentales de los Salmos, los Profetas y el Nuevo Testamento aparecían traducidos al latín como *renasci, regeneratio, nova vita, renovari, reformari…* (Huizinga, 2013, pág. 55). Muchos de estos conceptos no eran

[54] El titulo original es *"Het probleem der Renaissance"* y fue publicado en la revista *De Gids*, núm. LXXXIV, Ámsterdam, 1920.

exclusivos del marco cristiano, sino que eran compartidos con el marco propio de la cultura clásica de la Antigüedad que penetró profundamente en la Edad Media y el Renacimiento a través del platonismo de Agustín de Hipona, del aristotelismo de Tomás de Aquino y del estoicismo de Erasmo y los humanistas del XVI. Como bien señala Arendt en su indagación sobre el significado del moderno concepto de revolución, la civilización cristiana introdujo las concepciones griegas de la *metabolai* platónica, la *anaciclósis* de Polibio o la *mutatio rerum* romana readaptándolas al marco escatológico cristiano. De tal manera que el cristiano debía contemplar con cierta indiferencia la constante mutación de las cosas del mundo, y la constante entronización y desmoronamiento de los imperios, a la espera de que irrumpiera el final de los tiempos con la *parusía*. Únicamente este acontecimiento apocalíptico era visto como la ruptura definitiva del curso de la historia humana (Arendt, 2013, págs. 29-30)[55].

Pero, como ha señalado Illich, el concepto de *reformatio* sí era específicamente cristiano (Illich, 2016), y toda esa predicación escatológica que llamaba a los creyentes a transformar sus vidas ante la aproximación de la segunda venida de Cristo implicaba una novedad, un elemento de disrupción que introducía una fuente constante de dinamismo en el seno de las concepciones del mundo propias de la Antigüedad clásica[56]. Algo similar

[55] Esto es precisamente lo que hace que Arendt rechace la teoría de que nuestro moderno concepto de revolución sea una herencia directa del cristianismo o de la Antigüedad. Para ella, la idea moderna de revolución queda definida por la divisa estadounidense de *novus ordo saeclorum*, que supone la irrupción de un nuevo orden, de una nueva *fundación*, en el curso de la historia humana. De manera que, lo que puede decirse acerca del cristianismo es que "fue precisa la modernidad para liberar los gérmenes revolucionarios contenidos en la fe cristiana (…)" (Arendt, 2013, pág. 39). Es cierto que, como señala Huizinga, fue Virgilio el primero en hablar en su Cuarta égloga de un *saeculorum nascitur ordo*, una noción que fue retomada tempranamente por los teólogos cristianos como una profecía del nacimiento de Cristo, y posteriormente ampliada por los humanistas del XIII como Dante en un sentido político y cultural (Huizinga, 2013, pág. 57). Pero ni para los humanistas, ni para los primeros teólogos cristianos, y mucho menos aún para Virgilio, estas palabras podían tener el mismo significado que tuvieron para los revolucionarios americanos o franceses del XVIII: la revolución en la Edad Moderna ya no era el retorno a la Edad Dorada propio del marco de la Antigüedad y del cristianismo. También un coetáneo de Arendt como fue Eric Voegelin planteó que las ideologías modernas revolucionarias y el fenómeno totalitario fueron una recuperación secularizada de los milenarismos escatológicos medievales como el de Fiore (Voegelin, 2006, 2014). Este planteamiento le sirvió para acuñar el concepto de las modernas religiones políticas (Voegelin, 2014). Tanto el concepto como la teoría fueron ampliamente discutidos y puestos en duda por Arendt. Estas reflexiones nos conducen al viejo debate sobre los orígenes y los inicios de la modernidad. Frente a quienes plantean teorías de la transferencia religiosa, como Ernst Kantorowicz o Carl Schmitt, para las cuales la modernidad no implica una novedad en sí misma, sino una secularización de los elementos propios del marco religioso medieval, otra serie de investigaciones, entre las que se situaría las de Arendt, Blumenberg o Taylor, entre otros, (aunque también existen importantes diferencias entre ellos), sin descuidar su debida conexión histórica con los elementos del pasado, plantean que la Edad Moderna supone una novedad y no una simple transferencia de los elementos propios de la cosmovisión cristiana medieval. Abordaré este debate en las reflexiones finales de este capítulo, desde la perspectiva de la laicidad.

[56] Illich sostiene que esa idea de transformación radical de la sociedad y las relaciones sociales se halla en el centro del pensamiento cristiano desde sus inicios. Siguiendo su interpretación de la parábola del Buen Samaritano, Jesús se interroga en ella sobre quién debe ser nuestro prójimo y su respuesta supone una

es lo que ha sostenido Gauchet mediante su idea de que la trascendencia cristiana es la única que desarrolla un verdadero "dualismo ontológico" y la importancia que esto tuvo para salir de lo que él ha denominado "el marco del Uno" (Gauchet, 2005, págs. 205-215).

En cualquier caso, una de las ideas más relevantes que pone de manifiesto Huizinga es que estas nociones de *reformatio* y *renovatio* estaban profundamente extendidas entre místicos y predicadores, pero también entre artistas y humanistas. Dante, en el siglo XIII, fue uno de los primeros en aplicar esos conceptos no sólo a una renovación espiritual sino también política y cultural, "el que estaba por llegar traería también paz y libertad a Italia" (Huizinga, 2013, pág. 56). A principios del XVI, para Zwinglio y Lutero el renacer de las artes y las letras ya se veía como una anticipación de un inminente renacer religioso y espiritual, y esta noción era compartida con artistas como Da Vinci y Durero. En este sentido, "la idea de restauración de las *bonnes lettres* que encontramos en Rabelais no fue más que la aplicación a un ámbito específico de una esperanza de renacer mucho más amplia que venían alimentando las mentes desde siglos" (Huizinga, 2013, pág. 54).

De esta forma, la *rinascita* se entendía en el siglo XVI como el retorno a las fuentes originales del conocimiento y de la belleza propias de la Antigüedad y del cristianismo. Y este retorno a los clásicos se asimilaba a la imitación de la naturaleza. No es por ello causalidad que Vasari y Boccaccio señalasen a Giotto y sus murales de la Iglesia de Asís como el primer renovador del arte. Taylor conecta estas nuevas tendencias "realistas" de la pintura con una profunda transformación en el seno de la fe que en el siglo XII hizo aparecer nuevos movimientos como los de los franciscanos, los valdenses o los dominicos, que compartían el propósito de acercar a Cristo y el modo de vida apostólico a los laicos. Esta nueva forma de devoción estaba ligada a un renovado interés por la naturaleza. Esto se aprecia particularmente en Francisco de Asís cuyo mensaje llamaba a entrar en fraternidad con todas las criaturas vivientes de la tierra, "debía establecerse una nueva relación con la creación, tal y como se expresaba en el *Cántico al sol*: una nueva relación con los animales, las plantas y los fenómenos inanimados de la naturaleza; todas las criaturas vivientes eran hermanos y hermanas" (Küng, 2013, pág. 106). El paso de las alegóricas representaciones de Cristo como Pantocrátor a las representaciones de un

ruptura con la ética del judaísmo y con las éticas de la filosofía griega, puesto que para Jesús nuestro prójimo depende de nuestra libre elección. En el centro del pensamiento cristiano para Illich se halla la idea de la instauración de una nueva forma de amor y de libertad, de una nueva forma de relación social que rompió con los lazos tradicionales del clan, de la familia, de la etnia etc. (Illich, 2016, págs. 5-17).

Cristo sufriente que se empiezan a popularizar a partir del siglo XII estaban en concordancia con esta transformación de la fe[57].

Pero sería demasiado simplista creer que este nuevo interés por la naturaleza estuvo exclusivamente impulsado por cambios teológicos. Como señala Gauchet, no se pueden desligar todas estas transformaciones en el seno de la fe cristiana de un conjunto de procesos de cambios sociales, económicos y demográficos que el historiador Pierre Chaunu denominó como el giro hacia el sistema del mundo pleno (*tournant du monde plein*) (Chaunu, 1975). Hay, de hecho, una significativa adecuación entre el desarrollo de esta revolución feudal y los cambios teológicos del cristianismo (Gauchet, 2005, págs. 127-128). Según señaló este historiador, precisamente en el siglo XII tuvo lugar una auténtica revolución agraria, con la extensión de nuevas técnicas como el arado conducido por bueyes o la rotación trienal de los campos, que permitieron mejorar considerablemente las condiciones de vida favoreciendo una ocupación del territorio inédita que dio lugar, hacia finales del siglo XIII, a ese mundo pleno, saturado de población como no lo había estado antes. Para Chaunu estos cambios producen toda una reconfiguración del sistema civilizacional de la cristiandad medieval, modificando las estructuras familiares, que se ven reducidas en tamaño, retrasando la edad de los matrimonios de la pubertad a la veintena, generando que un importante número de personas se pudiera consagrar a las formas de devoción más elevadas (las de los monjes y monjas, que implica la castidad sexual), y produciendo importantes crecimientos demográficos que se tradujeron en migraciones del ámbito rural al urbano. De hecho, para Chaunu el éxito de esta revolución agrícola fue tal, que el aumento demográfico que produjo asentó el terreno para las hambrunas, las epidemias y las masas de pobres que inundaron los caminos y los aledaños de las ciudades y que tanto atemorizaron a los siglos posteriores. No hay que perder de vista que todos estos factores de inseguridad generaron un profundo miedo que se halla entre las principales fuentes de motivación para construir esa sociedad ordenada (Delumeau, 2022).

Gauchet y Taylor, por su parte, subrayan la capacidad de estos cambios sociales y materiales para iniciar lentos resquebrajamientos de la urdimbre social y política medieval. Gauchet señala que la consolidación con el giro del mundo pleno de una densa red celular de campanarios y campos de trabajo permitió a los campesinos una nueva

[57] He analizado ya muchas de estas transformaciones y, particularmente, la del surgimiento de esta teología del sufrimiento en el capítulo segundo.

libertad de organización del trabajo, al tiempo que un progresivo incremento de beneficios fiscales que contribuyó a un notable aumento de poder de las monarquías europeas frente a la Iglesia (Gauchet, 2005). Esta nueva libertad de organización del trabajo se halla también detrás de la consolidación de nuevos espacios urbanos y de la creación de nuevas organizaciones de autogobierno, como las hermandades y las cofradías (Taylor, 2014). Pero quizás lo más importante para la historia que quiero desarrollar en estas páginas es que, gracias a esta enorme transformación del mundo pleno, se crean las condiciones de posibilidad que permiten esa consolidación de una nueva concepción del agente como creador.

Pero, para llegar a configurar esa nueva noción de agencia, fue fundamental también otra transformación intelectual del siglo XV: el nominalismo. El marco dominante de pensamiento en el cristianismo hasta entonces había sido el aristotélico-tomista, que entendía la creación divina como un cosmos ordenado. En el mismo momento de la creación, Dios había inscrito en cada criatura su *telos*, de manera que toda criatura, incluido el ser humano, era en potencia su bien, su máxima realización. Sólo era necesario desplegar esa naturaleza para alcanzar la perfección. De ahí que bajo este marco de pensamiento se produjese cierta autonomización de la naturaleza y del cosmos, pues estos funcionaban cumpliendo los patrones normativos que Dios había inscrito en ellos. Por eso la ciencia se entendía aquí como la contemplación de la sabiduría inscrita en el cosmos y en la naturaleza, y la agencia humana dependía de la capacidad para discernir las esencias de las cosas para poder actuar correctamente. El nominalismo fue, en parte, una rebelión contra este sistema de pensamiento que parecía restarle capacidad a la soberanía absoluta de Dios. No es casualidad que sea especialmente en el seno de los franciscanos donde a lo largo de los siglos XIII y XIV se van configurando muchos de los elementos que articulan la respuesta nominalista al marco aristotélico-tomista. Illich señala que es entre los franciscanos donde la distinción tomista entre la contingencia del mundo y la necesidad de Dios se lleva a tal extremo que solo se puede decir que todo lo que acontece, lo hace porque Dios así lo quiere (Illich, 2016). La otra idea fundamental que subraya Illich es la creación del concepto de herramienta por Hugo de San Víctor en el siglo XII. Al cuádruple esquema aristotélico de las causas (*efficiens*, *materialis*, *formalis* y *finalis*) se le añadió una nueva causa como subcategoría de la causa *efficiens*: la causa *instrumentalis*. Según Illich este concepto apareció en un marco en el que las herramientas

no eran aún entendidas como creaciones humanas, sino como dones divinos para aliviar el sufrimiento humano (Illich, 2016).

Sin embargo, estos dos conceptos de contingencia y herramienta se transformaron profundamente en el nominalismo del siglo XV. Frente al marco aristotélico-tomista, los nominalistas pensaban en Dios como un superagente que se relacionaba con la creación de forma instrumental, como algo de lo que podía disponer libremente según su voluntad y sus fines. Ya no se entendía el cosmos como un todo ordenado en el cual las cosas y los seres se rigen por patrones normativos divinos, sino que surge la noción de un mundo mecanizado. En este nuevo marco nominalista se transforma la noción de agencia humana: el ser humano debe actuar, a imagen y semejanza de Dios, de forma instrumental hacia las cosas. Fue dentro de esta nueva corriente de pensamiento que se produjo una transformación a la hora de entender la ciencia y el arte, que se aprecia en los postulados de Nicolás de Cusa y Leonardo Da Vinci acerca de la ciencia y del arte como creaciones humanas que tienen por meta ya no únicamente la imitación, sino la competición con la obra celestial. Aunque fue probablemente Francis Bacon quien mejor definió este cambio: la ciencia para él deja de consistir en ese ideal aristotélico de la contemplación y pasa a ser vista como la experimentación y comprobación empírica de hipótesis con el objetivo de dominar la naturaleza. El desarrollo de este pensamiento nominalista implicaba un desencantamiento del mundo análogo y coaligado al desarrollo de otros movimientos y corrientes del cristianismo. En el fondo, se trató de uno de los muchos desarrollos internos del cristianismo que contribuyó a poner fin a la cosmovisión y ética propias de la Antigüedad[58]. Pero, sobre todo, suponen, especialmente para Taylor, uno de los más importantes pilares intelectuales sobre los que se pudo edificar esa ética de la civilidad y ese impulso hacia el orden (Taylor, 2014). Aquí ya estaban presentes los elementos para desarrollar una nueva noción de la agencialidad y la ética como creación y transformación de sí mismo[59].

[58] Por supuesto, todo este desarrollo intelectual fue fundamental para el pensamiento del autor que en el siglo XVII instauró definitivamente una forma moderna de filosofía, de autopercepción, de relación con el mundo y de definición de la ciencia: René Descartes, con su consagración de la duda metódica a los altares del raciocinio, produjo una irreparable escisión entre el ser y la apariencia que supuso el punto y final que marca la ruptura definitiva con el marco de pensamiento propio de la Antigüedad (Arendt, 2021, págs. 301-306).

[59] Aquí aprecio una de las grandes diferencias entre el planteamiento de la obra de Blumenberg y el planteamiento de Taylor. Para Blumenberg la respuesta nominalista a los problemas teológicos del marco aristotélico-tomista, con su nueva concepción mecánica del mundo y con la elevación de la soberanía absoluta de Dios a su máximo grado condujo, mediante la eliminación de toda garantía divina, a la autoafirmación humana. Es decir, que para Blumenberg es a finales de la Edad Media y con el nacimiento

El concepto de civilidad en el Renacimiento del siglo XVI tomaba parte de sus raíces evidentemente de ese retorno al pensamiento de la Antigüedad clásica, pero bajo un nuevo imaginario marcado por esas reflexiones del nominalismo que le proporcionaba un trasfondo más amplio. El ideal de civilidad en el XVI tenía varias dimensiones: a nivel individual, se contemplaba como un esfuerzo constante de autocontención racional y moral por amoldarse a los imperativos de la cortesía y los buenos modales (Elias, 2016), mientras que a nivel colectivo hacía referencia al objetivo de lograr un gobierno que asegurase la paz interna, es decir, que detentase no sólo el monopolio de la violencia legitima sino que tuviera también los medios para modelar a la sociedad, para extender esa civilidad a sectores cada vez más amplios de la población. Si en la Antigüedad el objeto de la ética había sido siempre la *praxis*, a partir del XVI se comprende cada vez más como un ejercicio de *poiesis* (Taylor, 2006, 2014). En el centro de este nuevo ideal ya estaba operando esa nueva noción del agente y de la ética como autotransformación cuyos antecedentes he ido rastreando hasta ahora en los principales procesos de cambio espirituales, sociales y materiales que atraviesa la Europa de la Edad Media.

En el siglo XVI las condiciones de vida habían empeorado de forma general en toda Europa, en parte como una consecuencia de las transformaciones materiales que se habían producido en ese giro hacia el mundo pleno (Chaunu, 1975). Las condiciones económicas habían empeorado porque el crecimiento demográfico en esos siglos había sido tan grande, especialmente en algunos ámbitos urbanos, que los sistemas de producción y distribución de la época no habían sido capaces de responder de forma eficaz ante la demanda. Los equilibrios de poder en las guerras entre monarquías, la creciente amenaza turca sobre Europa y las guerras de religión que comenzaron a desatarse habían contribuido también a una gran desestabilización, los episodios de escasez y hambrunas eran frecuentes y se convertían en una de las principales fuentes de revueltas e insurrecciones populares. Además, ese crecimiento demográfico unido a su concentración en las ciudades, y la gran movilidad social existente, bien fuera por motivos económicos, como las migraciones del ámbito rural al urbano, o bien por motivos religiosos, como las importantes peregrinaciones, había preparado un terreno ideal para la difusión de enfermedades como la peste negra que había asolado Europa y Asia en el siglo XIV. No solamente el recuerdo de esta epidemia quedaría presente en la población durante siglos

de esta nueva visión de la ética como autotransformación el momento en que nace la modernidad (Blumenberg, 2008). Pero para Taylor es en el siglo XIX donde esa posibilidad del humanismo exclusivo se abre a las masas en eso que ha denominado el "efecto nova" (Taylor, 2015).

por los relatos y las obras de arte, sino que numerosas epidemias de peste y otras enfermedades fueron salpicando distintas ciudades desde entonces con frecuencia. Ese empeoramiento económico unido a las continuas movilizaciones militares contribuyó además a la aparición de un gran número de pobres (muchos de ellos, mercenarios o soldados que volvían a sus casas empobrecidos y lisiados) que poblaban los caminos y las ciudades y que se convirtieron en un gran temor, especialmente para las autoridades, porque por entonces "se desconfía del *común*, cuyas *emociones* son *imprevisibles y peligrosas*" (Delumeau, 2022). Todo este panorama contribuyó a hacer de los siglos XVI y XVII la época del miedo por excelencia.

Como subrayó el historiador Jean Delumeau en su ya clásica *El miedo en Occidente* (2022), esta profunda emoción que agitaba las conciencias de todos los estratos sociales de diversas formas en estos siglos actuó como una de las motivaciones principales para la adopción de toda una serie de reformas que condujeron a extender ese ideal de civilidad.

Especialmente entre los humanistas, los funcionarios y los gobernantes, la introducción de toda una serie de nuevas políticas de confinamiento y disciplina, concretamente de aquellos sectores de la población que habían devenido más problemáticos, como los locos y los pobres, era una forma de asegurar ese ansiado orden (Foucault, 2018, 2020)[60]. Taylor subraya que el arte del buen gobierno se había visto redefinido como el arte de este disciplinamiento social. Un Estado con una sociedad disciplinada podía organizar mejor

[60] Este proceso fue gradual y vino acompañado de un cambio a la hora de entender la locura o la pobreza, como se han encargado de señalar Foucault (2020, 2021) y Taylor (2014) en sus respetivos trabajos. Ambos autores, de hecho, ponen de relieve que en el marco de la cultura clásica de la Edad Media tanto la pobreza como la locura tenían una cierta aura de santidad. Locos y pobres cumplían una función social: generalmente la de los pobres era la de proporcionar una ocasión a los nobles y caballeros para santificarse y lograr oraciones por sus almas, mientras que los locos a menudo eran percibidos como personas con mayor proximidad al reino de Dios, por no hablar del papel fundamental que desempeñaban en los carnavales y fiestas del desgobierno en las que eran temporalmente entronizados (Foucault, 2020). Bajo el nuevo paradigma de la sociedad ordenada, pobres y locos se percibían, en cambio, como potenciales amenazas de desestabilización, por lo que pasaron a ser confinados y, en el caso de los pobres, instruidos para hacer de ellos personas trabajadoras y con una vocación. En este sentido, Taylor subraya que las leyes contra los pobres fueron uno de los principales pilares en los que se sustentó el conjunto de reformas que condujeron hacia la sociedad ordenada (Taylor, 2014). Si bien es cierto que esta nueva concepción de la pobreza estaba mucho más desarrollada en las corrientes protestantes (puritanos y calvinistas eran, de hecho, los que menos tolerancia tenían a la presencia de pobres y vagabundos por las ciudades, mientras que en países católicos como España esas reformas contra los pobres nunca llegaron a ponerse en marcha) se trataba de una nueva idea de la pobreza muy extendida. Y si bien es cierto que ninguna de estas corrientes cristianas tenía aún el sueño de erradicar la pobreza, puesto que, aunque se confinasen, se seguía entendiendo la presencia de los pobres como algo inherente a este "valle de lágrimas", no debe desdeñarse en absoluto la influencia que esta nueva concepción de la pobreza pudo tener en los siglos posteriores con el nacimiento de lo que Arendt denominó como la "cuestión social" y su desmesurado peso entre los revolucionarios franceses del XVIII (Arendt, 2013).

la distribución evitando las hambrunas, podría mejorar la productividad económica y fiscal y ello se traduciría además en un mayor poder militar (Taylor, 2014). Para Elias fue precisamente el incremento demográfico que se produce durante estos siglos el que trae consigo una intensificación de las relaciones sociales, primero en el seno de las cortes reales y también progresivamente en los ámbitos urbanos, lo que produce esa monopolización de la violencia legitima por parte de los nacientes Estados y la consecuente pacificación social. Esta evolución de las estructuras sociales se hallaría detrás de los lentos cambios psico-sociales que modificaron nuestra sensación de vergüenza e indujeron a una autocontención cada vez mayor de la expresión de los sentimientos, y a la modificación de ciertos hábitos (Elias, 2016). La proliferación de esa abundante literatura, primero de la cortesía y posteriormente de la civilidad, nos muestra ese progresivo incremento de la autocontención personal. Estos, desde luego, se pueden citar como algunos de los principales cambios de las condiciones materiales y sociales, así como algunas de las principales motivaciones de las élites seculares para impulsar la construcción de esta sociedad ordenada.

Sin embargo, los siglos XVI y XVII siguen siendo épocas profundamente religiosas. Si bien cada uno de estos cambios contribuye a consolidar los rasgos de ese nuevo humanismo excluyente, Taylor no se cansa de repetir que todas estas transformaciones acaecen en el seno de la fe y de sociedades que siguen siendo globalmente religiosas. De manera que, aunque a nivel teórico se pueda distinguir entre las motivaciones de las élites y poderes seculares (como humanistas, funcionarios y gobernantes), de las motivaciones religiosas de los reformados y católicos, en realidad ambas iban de la mano y actuaban de manera conjunta[61].

[61] A menudo se ha erigido a los humanistas como a los representantes *par excellence* de ese mítico "hombre del Renacimiento", el supuesto arquetipo de lo que sería la personalidad propia del siglo XVI. Un hombre hecho a sí mismo, liberado ya de las ataduras sociales y tradicionales y en abierta rebelión contra la Iglesia y la creencia. Así, por ejemplo, se toma la ironía y la burla rabelesiana como una muestra representativa del supuesto cinismo y el escepticismo irreligioso propio de los humanistas. Sin embargo, Huizinga ya se encargó de derribar este mito al señalar que precisamente el humor en la Edad Media es uno de los aspectos que más nos cuesta entender como modernos. En realidad, las burlas hacia los hombres de la Iglesia y la ironía, cuando no el abierto sarcasmo, hacia ciertos dogmas, estaba presente en la cultura medieval desde el Escolasticismo del siglo XIII (Huizinga, 2013). Por no hablar del fenómeno popular de los carnavales que tanto fascinaron a Victor Turner y en los que las comunidades se burlaban momentáneamente de todo lo que veneraban para representar un retorno simbólico al caos originario precedido de una vuelta al orden (Turner, 1974, 1988). Lucien Febvre se encargó también de desmontar el mito en torno a un Rabelais supuestamente ateo, para presentarnos una imagen, mucho más acorde a la de su tiempo, de un cristiano influenciado por Erasmo y cuya burla se dirige, en un tono más amable que el erasmiano, contra la superstición popular (Febvre, 2012). Lo cual nos acerca a la imagen de los humanistas como un componente más de ese complejo proceso hacia la sociedad ordenada que, desde el seno de la fe, se fue volviendo cada vez más intolerante hacia cualquier forma de desorden social y moral. Evidentemente,

Basta recordar las reflexiones de Huizinga, citadas anteriormente, acerca del papel desempeñado por las ideas de *renovatio* y *reformatio* en las distintas corrientes cristianas para percatarse de la ineludible dimensión religiosa que implicaba todo este movimiento hacia la sociedad ordenada. Convertirse en una persona disciplinada, ordenada y con una vocación, era sinónimo de ser también un buen creyente. En este sentido, personalidades religiosas tan influyentes como Lutero, Calvino o Ignacio de Loyola, si bien pertenecientes a diferentes corrientes cristianas, compartían un mismo espíritu de época y un mismo deseo de reformar la vida de los creyentes de forma integral hacia un mayor orden social y personal.

Sin embargo, no son pocas las investigaciones que, desde la clásica obra de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2019) han situado entre las corrientes protestantes las tendencias más poderosas hacia la sociedad ordenada. Para Weber fue precisamente ese ascetismo intramundano, esa ética puritana de la vocación y del trabajo unido a la austeridad, la que permitió desarrollar las primeras formas de acumulación capitalista. La obra de Michael Walzer *La revolución de los santos* (2008) puso de relieve cómo esa nueva ética calvinista modificó también otros aspectos de la vida, aparte de la economía, como la política o la guerra. Walzer estudió la aparición de un nuevo "ser político" y de una novedosa forma de organización política en el seno de algunas de las ramas surgidas del calvinismo, como los hugonotes franceses y los puritanos ingleses. Ese nuevo hombre político era la figura del santo, que:

> (E)ra un revolucionario: un hombre privado en el antiguo orden y según las antiguas convenciones, que reclamaba un estatus público sobre la base de una nueva ley. No se opondría al rey, sino que lo derrocaría; no asesinaría al rey, lo llevaría a juicio. Su actividad era sistemática y organizada; de algún modo, ya obedecía a la disciplina del nuevo orden que vislumbraba (Walzer, 2008, págs. 124-125).

Si Weber relataba la aparición de las primitivas formas de acumulación capitalista, con Walzer estamos ante la emergencia de las modernas formas de organización política

esto no quita que existiesen notables diferencias entre humanistas y religiosos reformados o entre humanistas y funcionarios o gobernantes. Sin ir más lejos, la risa y la ironía sarcástica de Rabelais no se encuentra en los escritos de un Lutero, un Calvino o un Ignacio de Loyola, siendo el carácter de estos últimos profundamente serio. Sin embargo, por muy dispares que pudiesen ser sus caracteres y sus formas de actuar en el mundo, la risa de Rabelais iba dirigida contra las mismas supercherías populares que Lutero o Calvino atacaban con una furibunda seriedad en sus escritos.

partidista. Pero también ante una nueva forma de ejército y de guerra modernas: otra de las grandes innovaciones puritanas fue el Nuevo Ejército Modelo (*New Model Army*) de Oliver Cromwell. Una de las primeras unidades de soldados profesionales de la época, cuya disciplina, entrenamiento y estricta educación moral (existía un rígido catecismo militar al que se sometían los soldados) contrastaba con los habituales ejércitos de mercenarios del XVI y del XVII dedicados al saqueo, la rapiña y las violaciones. El virtuosismo moral y el celo puritano de los soldados de Cromwell se convirtió en un ejemplo para la profesionalización de otros cuerpos militares europeos.

Taylor explica al menos tres motivos por los que estos cambios y este impulso hacia el orden pudieron ser más intensos entre las corrientes calvinistas. Por un lado, la Reforma protestante había ofrecido una solución ante el problema que acuciaba cada vez más a los teólogos cristianos medievales de la complementariedad jerárquica[62]: frente a la multiplicidad de formas de devoción que coexistían en la Edad Media cumpliendo cada una con una determinada función social, todas las corrientes protestantes imponen una supresión de esta jerarquía de vocaciones. La comunidad por entero está llamada a convertirse en un pueblo de sacerdotes, en un pueblo de pastores. Por otro lado, esto vino acompañado de un abandono de las viejas imágenes jerárquicas de la sociedad como la Gran Cadena del Ser y por un auge de la nueva imagen de la sociedad como una nave (Taylor, 2014). Walzer, de hecho, analiza cómo esta metáfora se volvió cada vez más popular en los discursos políticos de los puritanos ingleses. Según esta nueva imagen, "los santos" debían hacerse con el control de esa nave del Estado y controlar los vicios y los pecados de aquellos tripulantes que fuesen menos virtuosos, puesto que los pecados de unos pocos terminarían por hundir la nave en la que iban todos (Walzer, 2008, págs. 185-198). Esta metáfora sirvió para modificar ligeramente el marco hiperagustinista en el que se movían los calvinistas: ya no bastaba con que la ciudad de Dios cohabitase junto a la ciudad del hombre, limitándose a guiar espiritualmente a la comunidad; la ciudad de Dios debía hacerse ahora con las riendas de la ciudad del hombre para conducir a la comunidad a la salvación. En este marco religioso, las reformas sociales hacia una sociedad ordenada encajaban como una herramienta política y religiosa necesaria para evitar el naufragio de esa nave asediada por el vicio y el desorden que los puritanos veían en las sociedades de su época. El horizonte de la sociedad ordenada debía alcanzarse por

[62] He explorado con más detalle el papel que juega este conflicto en torno a la multiplicidad de formas de devoción en el cristianismo medieval en el capítulo anterior.

el bien y la salvación de todos. Taylor plantea de hecho, que, de forma análoga a cómo las corrientes puritanas y calvinistas extendieron ese ascetismo intramundano y esa ética de la vocación entre las masas populares, el neoestoicismo cristiano de Erasmo, Lipsio y Grocio hizo lo mismo entre las élites de los humanistas, los funcionarios y los gobernantes (Taylor, 2014 págs. 185-211).

Con este recorrido histórico que acabo de plantear se comprende mejor aquello que Baubérot y Nussbaum ponían de relieve al situar uno de los primeros modelos de laicidad en la puritana Rhode Island de Roger Williams. La tesis que quiero defender en este punto es que, de forma análoga a como esta novedosa ética puritana fue capaz de modificar la economía, la política o la guerra, también proporcionó la matriz originaria de lo que más tarde hemos denominado laicidad. La laicidad encuentra así su primitivo origen, en el marco de la civilización cristiana, en ese impulso de reforma hacia una sociedad ordenada que se hallaba de forma global extendido entre muy diversas corrientes políticas, religiosas y seculares, pero que halló una cristalización especial entre algunas de las comunidades puritanas que huyeron de Inglaterra por la persecución religiosa.

3.3 LAS RESPUESTAS ANTE LAS GUERRAS DE RELIGIÓN: DOS MODELOS PRIMITIVOS DE LAICIDAD

Sin embargo, esta tesis que acabo de exponer debe ser inmediatamente puesta en cuestión. Puesto que, si se trataba de una nueva visión de la ética y la política fuertemente extendida y compartida entre diversas corrientes religiosas y seculares, ¿cómo es posible que los puritanos de Rhode Island fueran la única comunidad pionera en llevar a cabo este nuevo modelo político? ¿Por qué los puritanos del Viejo Continente no llegaron a una idéntica formulación? Además, he introducido de manera subrepticia un nuevo añadido a este recorrido histórico: la filosofía neoestoica cristiana. Para Taylor el papel que desempeñó esta influyente corriente de pensamiento fue similar al que Weber o Walzer les imputan a las corrientes extremas del calvinismo: la consolidación de un nuevo ascetismo intramundano, de una nueva forma de actuar en el mundo guiada por las nociones clave de vocación y voluntad. Salvo que este neoestoicismo fue mucho más influyente entre las élites políticas y humanistas que llevaron a cabo muchas de las reformas sociales que condujeron a esa sociedad ordenada en Europa. Pero, de ser cierta esta tesis de Taylor, la duda que se arroja entonces sobre mi planteamiento es aún mucho mayor. ¿Cómo fue

posible que esta novedosa respuesta ético-política que fue la laicidad pudiese ensayarse mucho antes en América que en Europa?

Para responder esta serie de cuestiones debo recorrer brevemente el escenario de conflictos que sacudían el siglo XVII. Ante este panorama se generaron diversas respuestas políticas y religiosas y se ensayaron diversas fórmulas: no sólo los puritanos fueron innovadores en este sentido, sino que los jesuitas a menudo desempeñaron un papel similar en el lado católico. El nuevo continente americano se convirtió, por sus condiciones especiales, en un territorio ideal para poner en marcha muchos de estos nuevos proyectos político-religiosos. Sin embargo, las fórmulas que allí se ensayaron o bien fueron extremadamente minoritarias o bien quedaron aplastadas bajo la hegemonía de otros poderes. La influencia que algunas de estas experiencias pioneras tuvieron para los principales teóricos del liberalismo político fue fundamental para consolidar el marco de pensamiento que alumbraría, casi tres siglos más tarde, eso que he denominado nuestros modernos modelos de laicidad.

Si bien, como he ido comentando hasta ahora, durante la Edad Media y especialmente a partir del Renacimiento del XVI, los impulsos hacia esa sociedad ordenada iban ganando cada vez más fuerza, sin embargo, desde que Lutero publicase sus noventa y cinco tesis en la puerta de la Iglesia de Wittemberg en 1517, un profundo cisma se abrió en la Cristiandad Latina y a partir de 1523 comenzaron a estallar una serie de guerras que marcaron prácticamente por entero los siglos XVI y especialmente el XVII. Todos los países de Europa, así como las colonias británicas y francesas de América, se vieron afectados por estos conflictos. Por ello no debe sorprender que este tema y la forma de poner fin a estas guerras de religión se convirtiesen en cuestiones cada vez más acuciantes entre los distintos teóricos políticos y filósofos de la época, pero también entre las élites políticas y las propias comunidades religiosas.

Diversas respuestas alternativas se fueron consolidando como las principales soluciones ante los problemas de la época. Lo que compartían todas ellas (contractualistas, absolutistas, calvinistas y jesuitas) era un profundo optimismo en la maleabilidad del ser humano que los sacaba de ese marco medieval de retorno a una Edad Dorada. En ese camino hacia el humanismo exclusivo del que habla Taylor, el desencantamiento, la razón instrumental y la sociedad ordenada iban de la mano de una creciente confianza en la maleabilidad humana. La tolerancia con las ambivalencias y complementariedades del pasado era cada vez menor y la creencia en que el ser humano podía llevar un modo de

existencia en el que hubiese erradicado por completo todo atisbo de maldad, violencia y desorden era cada vez mayor.

Analizaré primero la solución, extremadamente minoritaria en un principio, que proporcionó Roger Williams en una remota colonia británica del Nuevo Mundo y la influencia que esa experiencia y los escritos de su autor ejercieron en el contractualismo y el iusnaturalismo británicos, y particularmente en el liberalismo de John Locke. Ese liberalismo que se alimentó del influjo de la experiencia americana es también el que mayor peso ha ejercido en la configuración de nuestras modernas laicidades.

La mayoría de colonos que arribaron en las costas de Massachusetts en el siglo XVII lo hicieron huyendo del horror de las guerras de religión del Viejo Continente y de las persecuciones religiosas. El Nuevo Mundo les ofrecía la posibilidad de fundar una Nueva Jerusalén que no cometiera los pecados y los vicios que habían corroído la convivencia en Inglaterra y Holanda. Sin embargo, pronto se impuso la ortodoxia religiosa, y las cazas de brujas y las persecuciones de herejes no tardaron en hacer su aparición también entre las recién fundadas colonias. La tentación de llevar a cabo esa ansiada sociedad ordenada en este territorio "virgen" que supuestamente era América era demasiado poderosa y estaba lo suficientemente arraigada en la conciencia puritana como para permitir que algún leve disenso o el modo de vida un tanto peculiar de algún vecino, o sobre todo vecina, echara a perder la virtud de la nueva Tierra Prometida. Y, sin embargo, casi a mediados del siglo XVII, uno de esos colonos puritanos empezó a predicar y a escribir a favor de una solución completamente diferente y publicó en 1644 un libro bajo el sugerente título de *El sangriento dogma de la persecución*. Ese colono fue Roger Williams y lo novedoso de su caso no fue únicamente la originalidad de su planteamiento en una época en la que prácticamente todos sus coetáneos apostaban por la persecución de los disidentes religiosos y de aquellos que no compartían las mismas creencias, sino que también tuvo la oportunidad de poner en práctica esas nuevas ideas, ofreciendo un modelo de convivencia y de paz diferente con su fundación de la colonia de Rhode Island.

Según Nussbaum, es la experiencia de la vulnerabilidad extrema que padecen los colonos en el Nuevo Mundo, en el cual tienen que aprender a moverse entre una fauna y una flora que desconocen por completo, una de las principales fuentes que se hallan presentes en los escritos de Williams para defender la idea de una necesaria convivencia y paz entre quienes piensan y creen de forma diferente para asegurar la mutua supervivencia de todos. La otra fuente es la primacía y el valor de la conciencia humana para Williams:

> La experiencia de la soledad y del espacio que el agreste mundo transmitía a sus nuevos habitantes trajo consigo una imagen de la vida humana como una exploración arriesgada y solitaria. La idea de que todos somos viajeros solitarios buscando la luz en un páramo oscuro llevó a pensar que tal búsqueda, tal afán de la conciencia, es lo más valioso del periplo que es la vida humana (…) Imponer una ortodoxia a la conciencia equivale a lo que Williams, en una imagen memorable citada a menudo, denominó una «violación del alma» (Nussbaum, 2009, pág. 47).

Sin embargo, esta respuesta no fue en absoluto la mayoritarita en su época. Allí donde esa vulnerabilidad extrema empujó a muchos colonos a volcarse en la búsqueda de la homogeneidad y la ortodoxia, empezando por echar a los indios de lo que consideraban que eran unas tierras que les pertenecían por derecho, Williams, en cambio, se volcó primeramente hacia el aprendizaje de la forma de vida de los indios. Lingüista apasionado, pasó con los Narragansett largas temporadas hasta lograr dominar por completo su lengua. Intercedió por ellos en numerosos conflictos y no hay constancia de que tratara de convertirles. Nussbaum considera que esta experiencia con los pueblos nativos americanos fue fundamental para moldear sus ideas de libertad de conciencia. De hecho, una de las primeras disposiciones que introdujo en la fundación de la colonia de Rhode Island fue el respeto a las tierras y costumbres de los indios.

Desde su defensa a ultranza de la conciencia individual estableció un modo de gobierno en el que ni el Estado ni las iglesias pudieran llevar a cabo esa "violación del alma" que tan grave le parecía. En sus escritos acuñó una expresión que se hizo célebre primero en los Estados Unidos y que posteriormente influyó también al otro lado del Atlántico: "el muro de separación". Sin embargo, Nussbaum la considera anecdótica y no muy representativa del espíritu de su obra, guiada por las virtudes cristianas de "la mansedumbre, la clemencia, la docilidad y la civilidad", que le llevaron a defender y respetar la convivencia con los demás, incluso si estos tenían una "fe equivocada" (Nussbaum, 2009, págs. 48-53).

No obstante, Nussbaum considera que los argumentos de Williams para instaurar un primitivo régimen de separación y laicidad no reposan sobre sus convicciones religiosas. A pesar de que Williams no cita a los autores clásicos estoicos, como era frecuente entre la mayoría de los pensadores protestantes de su época, había recibido la misma educación clásica que todos ellos y sostenía los argumentos de iusnaturalismo. Aunque como hemos

visto el argumento decisivo que hace bascular su pensamiento hacia una defensa de la igualdad y la convivencia entre diferentes comunidades de creyentes en un marco político ajeno a los imperativos de la ortodoxia religiosa es esa primacía de la conciencia individual.

Ahora bien, que no haga depender sus argumentos a favor de la libertad de conciencia directamente de sus creencias religiosas, como dice Nussbaum, es una cosa y otra bien distinta es que su pensamiento y su defensa de ese nuevo orden ético-político no estuviesen influenciados por su particular concepción puritana. Williams pensaba que ese régimen de convivencia era la mejor forma de obedecer los designios de Dios, de la misma forma que tras sus largas temporadas habitando y ganándose la amistad de los Narragansett, afirma que "aunque los hombres no lo saben, ni les importa saberlo, ha sido visto por el Ojo que todo lo ve, y su todopoderosa mano me ha auxiliado" (Roger Williams citado en Nussbaum, 2009, pág. 57). ¿Significa esto que se hallaba en la doctrina puritana la semilla que condujo hacia la laicidad? Creo haber dejado bastante claro que no, al subrayar que el pensamiento de Williams fue inicialmente minoritario entre los colonos de Nueva Inglaterra. Como he comentado, a pesar de que huían de la persecución religiosa y que ansiaban una sociedad ordenada, la mayoría de los colonos no tardaron en reproducir las mismas persecuciones y condenas de herejes de las que venían huyendo. La convivencia entre diferentes cultos bajo un mismo gobierno no era entonces un ideal que se preciase de contar con muchos seguidores. De hecho, al empezar a publicar sus escritos contra la apropiación de las tierras de los nativos y contra las exigencias de un juramento de lealtad para todos los nuevos colonos, las autoridades puritanas de Massachusetts intentaron encarcelar a Williams por sedicioso, de manera que este tuvo que huir y refugiarse primero con sus amigos, los indios Narragansett, para fundar posteriormente, y bajo la protección de Carlos II, que había accedido al trono de Inglaterra tras la Restauración de 1660, el asentamiento de Providence y la colonia de Rhode Island. La protección de Carlos II y su arriesgada decisión política de dejar que se ensayara una novedosa forma de gobierno civil en aquellas lejanas colonias de Nueva Inglaterra fue fundamental para que las ideas minoritarias de Williams fueran siendo replicadas poco a poco por el resto de colonias.

Creo que en el pensamiento de Williams latían prácticamente las mismas ideas y sentimientos que entre sus congéneres: su educación en el puritanismo y el neoestoicismo era similar, así como su defensa del iusnaturalismo o su deseo de acabar con los conflictos

y de instaurar una sociedad ordenada (en este sentido la laicidad es tan hija de ese gran movimiento hacia la sociedad ordenada como lo es también nuestro moderno Estado de Bienestar, nuestras prisiones, o nuestro asco o sensación de vergüenza ante ciertos comportamientos); sin embargo, hay algo que lo diferenció del resto de sus compatriotas colonos, algo que determinó que Williams no se inclinara por la persecución y la condena de herejes: el tiempo que pasó entre los indios y la profunda fascinación que rápidamente lo embargó por sus costumbres, su lengua y su forma de vida. Nussbaum considera esta experiencia vital como un elemento fundamental para la configuración de su pensamiento acerca de la primacía de la conciencia y, por lo tanto, para la instauración de ese primitivo régimen de laicidad. Williams llegó a pensar que los nativos americanos eran parte de las tribus perdidas de Israel y como señala Nussbaum: "La conducta de los indios, para Williams, expresaba el espíritu cristiano de amor más auténticamente que las severidades de Massachusetts" (Nussbaum, 2009, pág. 57).

La recién fundada colonia de Rhode Island fue el primer territorio de Nueva Inglaterra en abolir la esclavitud y aprobar la libertad religiosa con normativas que protegían tanto la libertad de expresión y creencias como la libertad de practicar un culto. Las comunidades que eran perseguidas en otras colonias, como los cuáqueros, los baptistas o los judíos, fueron de las primeras en instalarse. Es curioso cómo Williams sigue pensando en la sociedad desde las mismas imágenes y metáforas, tan populares entre los puritanos, de la nave o el barco, pero esta vez imagina una nave compuesta por gentes con diferentes creencias y regidas por un capitán que:

> (T)iene autoridad para hacer todo lo necesario para la supervivencia y seguridad de la nave. Puede exigir que los pasajeros paguen su viaje (impuestos), puede pedirles que obedezcan todas las órdenes «concernientes a su paz y preservación comunes» (…) Lo importante es que, al afirmar claramente que el capitán ha de permitir libertad de conciencia hasta el punto en que la paz y la seguridad del barco se vean amenazadas, Williams establece la base de una larga tradición que, en la época de la fundación de Estados Unidos, ejemplificaban la mayoría de las constituciones estatales (Nussbaum, 2009, págs. 60-61).

Creo que Williams no fue el único en llegar a estas conclusiones tras una experiencia de convivencia con los "salvajes". De igual forma, los jesuitas y los dominicos españoles y portugueses llegaron tempranamente a conclusiones muy parecidas a las suyas en América Latina y en China, desde otro marco de pensamiento que difería en algunos

aspectos del puritanismo y del neoestoicismo imperante entre los países protestantes. Sin embargo, el caprichoso destino de la historia o, mejor dicho, el poderoso brazo armado de los absolutismos logró asfixiar estas últimas experiencias, mientras que Williams no sólo contó con el favor de la corona británica para poner en práctica sus ideas, sino que estas influyeron poderosamente al padre del liberalismo: John Locke, que publicó, poco después de la muerte de Williams, su *Carta sobre la tolerancia* (1689). Las ideas de Locke llegarían a ser determinantes para las corrientes liberales del XVIII y del XIX.

Pero antes de proseguir, tengo que decir algo acerca de esa corriente filosófica tan extendida entre los países protestantes que influyó por igual en Williams y en Locke: el neoestoicismo. Si bien, ni Williams ni Locke citan a los clásicos grecolatinos en sus textos, como era habitual entre los autores de su época, ambos habían sido educados en la cultura clásica y no cabe duda de que el iusnaturalismo y el contractualismo del último no pueden explicarse sin hacer referencia a esta importante corriente. Taylor otorga, de hecho, un lugar preeminente en su historia de la aparición del humanismo exclusivo a los dos pensadores por excelencia del neoestoicismo de los siglos XVI y XVII: Justo Lipsio y Hugo Grocio.

El pensador que impulsó con fuerza este resurgir del estoicismo, especialmente en el seno de los países protestantes fue Lipsio. Aunque su teoría suponía, en el fondo, un giro que rompía con la cosmovisión clásica, tanto del estoicismo como del cristianismo. Si bien su marco de virtudes centrales sigue siendo el de las virtudes propiamente estoicas de la constancia, la paciencia y la firmeza, Lipsio las liga a las concepciones de voluntad y libre albedrio. De manera que esas virtudes ya no son un medio para alcanzar ese ideal contemplativo de sabiduría que era la *apatheia* en el estoicismo clásico, sino que se transforman en un medio al servicio de un ideal activo de intervención y transformación del mundo, puesto que el libre albedrío cargaba sobre las espaldas de la humanidad la responsabilidad de combatir el mal.[63] Mientras que su concepción del cristianismo partía

[63] En este sentido Lipsio, fascinado por el Imperio romano, también destacó por ser un pensador que otorgó un importante peso a las cuestiones militares y las reformas para hacer de los ejércitos mercenarios de la época, verdaderos ejércitos profesionales que siguieran las virtudes y la disciplina de las legiones romanas. Su *De militia romana* (1595) se convirtió en este sentido en una obra relevante, y de hecho según Taylor las ideas de Lipsio fueron influyentes para los ejércitos de las Provincias Unidas que se rebelaron contra la monarquía de la Casa de Austria, y quizás también pudieron ser influyentes para las ideas militares de Cromwell (Taylor, 2014). Todos los escritos de Lipsio están plagados de metáforas y referencias militares, lo cual ilustra esa ruptura con el marco clásico del estoicismo. Mientras que Séneca o Marco Aurelio comprenden las limitaciones del poder político para llegar a transformar la vida de los seres humanos y aceptan que el Imperio tocará a su fin algún día, para Lipsio la autodisciplina y la contención se ponen al servicio de ese nuevo ideal de transformación humana y social por medio del Príncipe y del Estado.

de la noción central de la Providencia divina y de su soberanía, pero eliminaba el papel de la gracia. Obedecer la razón y tener una voluntad inamovible guiada por la constancia para lograr la excelencia era la mejor forma de cumplir con los designios de la Providencia. De hecho, el culto a Dios no aparece como un elemento central en su obra, algo que Lipsio también corroboró en vida con sus diversas conversiones de fe. Fue inicialmente educado por los jesuitas en la fe católica en Brabante, en los Países Bajos españoles, pero también pasó por el entorno luterano de Jena, en Alemania, y posteriormente por el de la calvinista Leiden, en la Holanda rebelde a la Casa de Austria. Finalmente se reconcilió de nuevo con la fe católica y retornó a Bélgica (Carrasco Martínez, 2021). Pero esta sinuosa biografía y el hecho de que el culto concreto que se hiciese a Dios pareciese carecer de importancia en sus escritos permitió, tras su muerte, una agria polémica en el seno de las guerras religiosas en la cual, sin embargo, luteranos, calvinistas y católicos reivindicaron su obra, adscribiendo a Lipsio cada uno a su fe concreta. Su estoicismo de corte erasmiano y su propuesta política de una monarquía dirigida por un príncipe virtuoso que se guiase por la razón fue apreciada entre buena parte de las élites políticas, gubernamentales y religiosas como una posible solución ante los conflictos de su tiempo. Aunque por supuesto, debido a estas importantes polémicas en una época marcada por las guerras de religión, también contó con notables detractores que nunca terminaron de creerse la veracidad de sus conversiones (Carrasco Martínez, 2021).

En cualquier caso, la obra de Lipsio fue muy influyente para Hugo Grocio. Con Grocio aparece la definición del ser humano como un agente racional que se guía por las normas de la Ley Natural. La manera de recuperar la paz para las sociedades de la época es siguiendo estas normas, instaurando las leyes del Derecho de Gentes, que son autónomas e independientes de Dios porque emanan de la razón y, por lo tanto, existirían aunque la Providencia no existiese. Este planteamiento es cuanto menos novedoso para su época porque asienta las bases para el derecho internacional. Además, al plantear que las normas de ese Derecho de Gentes son autónomas o independientes de Dios, esto le permite formular el marco de relaciones entre Estados cristianos y no cristianos, así como una base para poder llegar a una paz en el marco de los conflictos de las guerras de religión[64].

[64] Taylor otorga mucho peso al estoicismo en Lipsio y Grocio, pero habría que valorar hasta qué punto también fueron influenciados por el tomismo de la Escuela de Salamanca, teniendo en cuenta que ambos son pensadores que crecieron y fueron educados bajo la herencia cultural de los Países Bajos españoles. Si bien es cierto que Grocio nació cuando el conflicto de Flandes ya había estallado, sin embargo, la herencia

Los planteamientos de Lipsio y Grocio fueron fundamentales para el iusnaturalismo de pensadores como Williams y, posteriormente, para el contractualismo de Locke. Fue este último el que llevó a la teoría de la Ley Natural a su máxima expresión. También encumbró esa idea de la maleabilidad humana, ligada a la construcción de un orden sin ambivalencias en el que ya no se tolera ninguno de los desórdenes medievales, mediante su concepción de la mente humana como una tabula rasa. Si bien es cierto que, como señala Nussbaum, no hay constancia de que Williams leyera a Grocio y además no cita a los clásicos, mientras que Locke tampoco lo hace; sin embargo, no cabe duda de que ambos habían sido educados en un ambiente protestante muy influido por este neoestoicismo. Lo que compartían todas estas teorías influenciadas de alguna manera por ese neoestoicismo cristiano era la noción de un orden natural en el cual la misión de los seres humanos era obedecer los mandatos de la Providencia divina para lograr que las cosas funcionasen correctamente; y también proclamaban la igualdad de todos los seres humanos debido a su capacidad de elección y de guiar nuestras vidas racionalmente (mediante el *hegemonikón*, la parte racional del alma). Esta capacidad de raciocinio se hallaba en todos los seres humanos, por lo que nos hacía iguales, independientemente de nuestras creencias. He ahí las semillas de esa posterior primacía de la conciencia y de ese iusnaturalismo que terminarían germinando por completo en el contacto de Williams con los Narragansett. Más tarde, y bajo el tamiz de Locke, este grupo de teorías lograron ofrecer:

> (U)n sustento firme para acordar un orden público (…) una base para un acuerdo racional respecto a los fundamentos de la vida política, más allá y a pesar de las diferencias confesionales (…) El objetivo de la teoría de la Ley Natural era proveer un *terrain d'entente* que no solo reemplazara las teorías unilaterales de los extremistas religiosos, sino que más tarde, en su variante lockeana, también rechazara otras reacciones, peligrosamente defectuosas, a los antagonismos

de los planteamientos de Francisco de Vitoria en su teoría del derecho internacional es innegable, mientras que Lipsio fue directamente educado por los jesuitas. Como explicaré a continuación en el seno de la Escuela de Salamanca ya se habían desarrollado argumentos muy parecidos, también bajo el influjo de las experiencias en el Nuevo Mundo y el contacto con los pueblos indígenas americanos. No dispongo de la suficiente información histórica como para poder demostrar que la Escuela de Salamanca pensó antes muchos de estos conceptos iusnaturalistas, pero al menos cabe tomar la tesis de Taylor acerca de la supuesta primacía del neoestoicismo en la configuración de este nuevo marco de pensamiento con cierta cautela.

> religiosos, tales como las teorías de la soberanía que no admitían limitación de ley alguna (Taylor, 2014, pág. 207).

Hasta ahora he analizado una de las respuestas que se ofrecen en pleno siglo XVII a esa situación de conflicto, marcada por las guerras de religión desde el seno del puritanismo influido por el marco de la filosofía neoestoica. Como he tratado de exponer, esa respuesta es la que mayor peso ha acabado teniendo en la configuración de nuestros modernos regímenes de laicidad. Pero en ningún caso se trató de un "desarrollo natural" en el seno del puritanismo, sino de una azarosa conjunción de factores políticos, sociales y religiosos: la influencia general de los conceptos y la filosofía neoestoica; el hecho de que Williams fuera un apasionado lingüista y su encuentro con los indios Narragansett; la influencia que esta experiencia vital ejerció en la transformación de su pensamiento y su posterior destierro de las colonias de Massachusetts; la protección del monarca Carlos II de su decisión de ensayar una nueva forma de gobierno civil basada en la libertad de conciencia; y finalmente, la recepción de esta experiencia de gobierno y del pensamiento del propio Williams en John Locke, y el gran peso que la teoría *lockeana* ejerció en la configuración de las principales corrientes del liberalismo del XVIII y del XIX.

Quisiera argumentar ahora que el protestantismo no fue el único polo en el que se pudo innovar en cuanto a formas de gobierno y de pensamiento. Habitualmente se ha tendido a desarrollar una cierta imagen de la génesis de la modernidad en Occidente como si esta únicamente se hubiese gestado en el seno de los países y las comunidades protestantes. Parecería pues que desde que Lutero publicó sus noventa y cinco tesis en Wittemberg, el seno del catolicismo se habría encerrado en una reacción contra todo lo protestante y, por ende, contra la misma modernidad. Esta no habría llegado a los países católicos sino a rebufo y tras sangrientas luchas contra una Iglesia aferrada sin remedio a las caducas doctrinas medievales. Si bien parte de esta narrativa es cierta y está aceptada generalmente, considero que esto no se debió tanto a una incapacidad en el seno del catolicismo para llegar a las conclusiones parecidas a las que llegaron Williams o Locke, sino que simplemente ese azar histórico, esa conjunción de factores que fue determinante para el éxito de ese nuevo modelo en el lado protestante, fue decisivo en el lado católico para sepultar y olvidar esas inéditas experiencias.

Encuentro muchas similitudes entre la vida y los escritos de Roger Williams y los del dominico español Bartolomé de Las Casas, aunque también notables diferencias. En cualquier caso, no cabe duda de que se trata de uno de los pensadores católicos más

radicales y que más lejos llevó los postulados del iusnaturalismo en su defensa de los nativos americanos en pleno siglo XVI.

Inicialmente Bartolomé de Las Casas, hijo de un acomodado comerciante, participó en la expedición de Nicolás de Ovando a la isla de La Española. Allí recibió varias encomiendas de indios[65], la primera, antes de ordenarse sacerdote, era una explotación agrícola; mientras que la segunda, recibida una vez que ya había sido ordenado como miembro de la Orden de los Predicadores en 1513, era una explotación minera aurífera que se hallaba en la isla de Cuba (Ávila Martínez, 2012). Fue en su experiencia al cargo de esta segunda encomienda cuando Bartolomé de Las Casas sufrió una profunda transformación, quizás similar a la que Roger Williams pudo experimentar en su convivencia con los Narragansett. Hacia 1515 Las Casas había renunciado a sus encomiendas. Sin embargo, a diferencia de Williams, Las Casas nunca llegó a convivir entre los indios, tampoco aprendió su lengua, y nunca se cuestionó que los españoles tuvieran el deber de convertirles al catolicismo. Además, cuando ya había cobrado conciencia de la terrible "hecatombe de indios" que estaban llevando a cabo los españoles, sostuvo inicialmente la necesidad de esclavizar a los negros debido a su "fortaleza física"[66], una postura de la que, sin embargo, terminó arrepintiéndose posteriormente (Fernández Buey, 2021). Por estos y otros motivos, muchas investigaciones han puesto en duda su figura, su relevancia y la supuesta novedad de sus planteamientos en la historia del pensamiento y del iusnaturalismo.[67]

Sin embargo, considero que otras investigaciones han demostrado con suficiente solvencia la radical novedad que supusieron sus planteamientos, oponiéndose por igual no sólo a los intereses económicos de los encomenderos, sino también al absolutismo de

[65] La encomienda fue el tipo de estructura feudal y de vasallaje que se instauró en la conquista española de América, según la cual los indios pasaban a convertirse en vasallos de los encomenderos a los que tenían que pagar tributos con su trabajo.

[66] España, a diferencia de Portugal y otras potencias coloniales de la época no practicaba la trata de esclavos negros. Nos encontramos con el arrepentimiento de Las Casas sobre su postura acerca de la esclavitud de los negros en un libro publicado en sus últimos años de vida, el tercer tomo de su *Historia de las Indias* (1527-1547) donde afirma: "Este aviso de que se diese licencia para traer negros esclavos a estas tierras dio primero el clérigo Las Casas no advirtiendo la injusticia con que los portugueses les toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera [el aviso] por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es dellos que de los indios" (Bartolomé de Las Casas citado en Fernández Buey, 2021, pág. 166)

[67] Así, por ejemplo, es conocida la obra del historiador del derecho Bartolomé Clavero, *Genocidio y justicia. La destrucción de las Indias ayer y hoy* (2002) con el que Francisco Fernández Buey ha debatido. Para Clavero, Las Casas fue en realidad parte del expolio y de la conquista de América, nunca se habría cuestionado que esos territorios no perteneciesen a la Corona de Castilla y, en consecuencia, la Corona le habría protegido por ello, nunca habría logrado escapar al racismo de su época y sus escritos deberían ser considerados más bien como un acto de moderación carente de audacia.

la Corona y de la Santa Sede. Si el neoestoicismo cristiano fue el marco de pensamiento en el que se movieron los filósofos y las corrientes protestantes, el pensamiento aristotélico-tomista de la influyente Escuela de Salamanca fue la corriente filosófica y teológica dominante en los países y comunidades católicas. En su seno, un grupo de reputados filósofos, principalmente dominicos y jesuitas, trataron de desarrollar los postulados del iusnaturalismo y de las nuevas doctrinas económicas, jurídicas, morales y metafísicas desde este marco de pensamiento. Nombres como los de Francisco de Vitoria, Francisco Suárez o Domingo de Soto se cuentan entre algunos de los más ilustres miembros de la Escuela de Salamanca, y si bien Bartolomé de Las Casas no perteneció a esta escuela, no cabe duda de que su pensamiento se hallaba influenciado por esta corriente dominante el siglo XVI y que se mantenía en dialogo con muchos de esos académicos. Es en este marco en el que debemos comprender su iusnaturalismo según el cual:

> (T)odas las naciones del mundo son hombres (…) todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores se mueven por los objetos de ellos; todos huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre y todos desechan y aborrecen el mal (Bartolomé de Las Casas citado en Fernández Buey, 2021, pág. 167).

En este sentido, aunque Las Casas se situaba dentro del marco aristotélico-tomista, sin embargo, rechazó con vehemencia la idea que según una justificación aristotélica sostenía que "los indios eran esclavos por naturaleza". Además, Las Casas también estaba imbuido de ese ideal de la civilidad que se había vuelto muy popular en el siglo XVI y que se entendía como autodominio de uno mismo. Como afirma Taylor, una de las principales diferencias entre este ideal de civilidad del siglo XVI y nuestra moderna idea de civilización es que nosotros, en Occidente, damos por supuesto que habitamos en países civilizados, mientras que en el siglo XVI quienes defendían el ideal de civilidad como Las Casas eran conscientes de que se trataba de un "credo combativo" que era necesario extender hasta los confines de la sociedad (Taylor, 2014). Precisamente esta idea es la que desarrolla el dominico en sus escritos, poniendo en duda la civilidad de muchos españoles al afirmar que también hay "barbarie entre los nuestros" y defendiendo su presencia entre los indios al sostener que "es imposible que, en cualquier parte del mundo, se pueda encontrar toda una raza, nación, región o provincia (…) que, como regla general, carezca

de la suficiente ciencia o habilidad natural para regirse o gobernarse a sí misma" (Bartolomé de Las Casas citado en Fernández Buey, 2021, pág. 168).

Al igual que Roger Williams, Las Casas contó también con el favor de la Corona, y sus planteamientos junto con los de Francisco de Vitoria fueron muy bien recibidos en la corte de Carlos V[68]. Si bien es verdad que la evolución de su pensamiento y de sus escritos muestra su radicalización y progresivo alejamiento de los intereses tanto de la Corona como de los encomenderos, y su posicionamiento a favor de los indios. Al final de su vida y bajo el reinado del rey Felipe II que había entregado a los indios de Perú a una "encomienda perpetua", llegó a proponer la defensa de un pacto o contrato voluntario entre las partes. Especialmente, esta última idea, muy novedosa y que se adelantó a las teorías contractualistas de finales del XVII y del XVIII fue defendida en el *De Thesauris* (1566), donde los títulos de la Corona y las bulas papales que habían permitido la cesión de las Indias a Castilla fueron puestas en cuestión en nombre del derecho de este contrato voluntario:

> (M)ientras los pueblos de aquel mundo de las Indias, con sus reyes, no consientan libremente en la citada donación papal, hecha en favor de nuestros Reyes, la ratifiquen y les entreguen la posesión, sólo tienen un título (…) pero no tienen derecho sobre ellos […] Luego si nuestros Reyes tienen la concesión papal y carecen del consentimiento y aceptación voluntaria de tal donación por parte de aquellos pueblos, les falta el derecho más principal (Bartolomé de las Casas citado en Fernández Buey, 2021, pág. 172).

Otra de las similitudes entre Las Casas y Williams es que, debido a su buena relación con la Corona, y gracias a la intercesión del Cardenal Cisneros, se nombró a Las Casas como *protector de los indios*, y posteriormente se le asignaron los territorios de Cunamá, en Venezuela, para que llevara a cabo allí sus ideas. Sin embargo, sus constantes conflictos con los encomenderos y con las autoridades del Consejo de Indias, así como el hecho de que, en su ausencia, los indios de su territorio se rebelasen matando a varios colonos, puso fin a esta primera experiencia. Sin embargo, en 1536 regresa al Nuevo Mundo, esta vez a

[68] Sorprende descubrir que las obras de Las Casas no sufrieron la censura, mientras que sí se censuró la obra del humanista Ginés de Sepúlveda que sostuvo abiertamente la defensa de la colonización y debatió sobre ello en una celebre polémica con Las Casas. Este es precisamente uno de los motivos que ha suscitado que se cuestione la verdadera radicalidad de los planteamientos de Las Casas. Sin embargo, creo que Fernández Buey ha logrado poner de manifiesto la progresiva evolución del pensamiento de Las Casas, y su cada vez mayor aislamiento y radicalización. Si el dominico gozó de prestigio en la corte de Carlos V, no ocurrió lo mismo en el ocaso de sus días, bajo el reinado de Felipe II (Fernández Buey, 2021).

Guatemala, donde inicia un nuevo experimento de conquista pacifica que denominó como *Vera Paz*. Su éxito en esta ocasión fue tal que, tras su regreso a España y la exposición de sus resultados ante la corte de Carlos V, se pusieron en marcha en 1542 las Leyes Nuevas que liberaron a los indios de las encomiendas, poniéndolos bajo la protección de la Corona. Se le asignó, finalmente, una tercera misión a Las Casas en Chiapas, México. Para entonces, Felipe II había sucedido a Carlos V y el espíritu de las Leyes Nuevas había quedado sepultado por las "encomiendas perpetuas" a las que se entregaba a los indios de Perú. Además, los encomenderos de México no le perdonaron al dominico que hubiese sido el impulsor de las Leyes Nuevas. De manera que sus continuos conflictos con los encomenderos y los eclesiásticos de la zona hicieron que se expulsase a Las Casas de México (Ávila Martínez, 2012). Bartolomé de Las Casas murió finalmente en Madrid, atacando más duramente que nunca a los clérigos, la Corona y los encomenderos por las atrocidades cometidas, y pidiendo al Papa Pío V que no se ocultase la verdad de lo ocurrido y que se hiciese justicia con todos aquellos responsables de aquella "hecatombe".

Junto al pensamiento y las experiencias de Bartolomé de Las Casas deben situarse también las experiencias de los jesuitas en China, India y en Paraguay en los siglos XVII y XVIII. Creo que no se pueden entender la controversia de los ritos chinos iniciada por Mateo Ricci y las repúblicas indias guaraníes si no las situamos bajo el contexto de la influencia y el desarrollo que habían tenido los planteamientos de los académicos de la Escuela de Salamanca y de Las Casas. En el caso de las misiones jesuíticas en China, Mateo Ricci y sus seguidores abogaron por la compatibilidad de los ritos confucianos y el cristianismo. Tras una larga controversia, las autoridades de la Santa Sede resolvieron prohibir los ritos chinos en 1704 y no sería hasta el Concilio Vaticano II que se aceptasen la compatibilidad del catolicismo con las tradiciones no occidentales. De igual forma, las Coronas de España y Portugal pusieron fin en 1768 a las experiencias de las repúblicas guaraníes dirigidas por los jesuitas, en las cuales se había puesto en marcha una experiencia de gobierno autónomo para los indios guaraníes y en la que los jesuitas habían hecho, de nuevo, gala de su aceptación de la diversidad, aprendiendo la lengua guaraní y aceptando sus ritos propios. Un año antes, en 1767, los jesuitas habían sido expulsados de España y sus tierras desamortizadas[69]. Previamente habían sido expulsados de Portugal

[69] Las rebeliones en las repúblicas guaraníes podrían haber desempeñado un motivo importante para su prohibición, aunque por supuesto también había otros conflictos en escena. Por otra parte, España no era el primer país en tomar tal decisión. Eran sospechosos en buena parte de Europa de haber iniciado rebeliones contra las monarquías, de hecho, uno de los motivos que se adujeron en su fulminante expulsión de España por el rey Carlos III fue el de haber iniciado las revueltas del motín de Esquilache un año antes, en 1766.

y Francia, y acabarían siendo disueltos por el papa Clemente XIV en 1773. Charles Taylor en una conferencia titulada *"¿Una modernidad católica?",* que ha aparecido publicada recientemente en español en el libro *El futuro del pasado religioso* (2021), puso de manifiesto que las experiencias de los jesuitas en el siglo XVII deben ser leídas como un intento por dar una respuesta alternativa tanto a la vía reformada de la eliminación de la jerarquía de vocaciones, que Taylor denomina en esta conferencia como una vía "purista" (que es la que se puso en marcha en los países protestantes), y a la complementariedad jerárquica propia del mundo medieval, que terminó transformándose en la vía absolutista o "barroca": la nueva postura que pusieron en marcha los jesuitas es a veces denominada por Taylor como la vía de la "complementariedad igualitaria" y a veces como la vía del "*ágape*/*karuna*" (Taylor, 2014, 2021).[70]

Sin embargo, lo que me interesa subrayar en este punto es que esta vía alternativa, que a mi juicio no sólo ejemplifica Mateo Ricci, sino también las repúblicas guaraníes de los jesuitas en el Paraguay, así como los experimentos de Bartolomé de Las Casas en diversos puntos de América, constituyó durante un tiempo una posible vía para una modernización alternativa de los países y comunidades católicas que, sin embargo, fue abortada tanto por los intereses de una Santa Sede demasiado obsesionada con lograr de nuevo la unidad de Europa como para poder ser receptiva ante las innovadoras experiencias que vivían algunos misioneros allende los mares; por los intereses de las potencias absolutistas en juego, como España y Portugal, que necesitaban explotar el Nuevo Mundo para afianzar su autoridad y saldar las enormes deudas contraídas en las guerras de religión; así como por los intereses económicos de comerciantes y encomenderos, que se oponían a toda clase de autonomía que pudiera concederse a su mano de obra esclava. Creo que estos fueron algunos de los principales factores que sepultaron estas experiencias en el lado católico y que imposibilitaron que de ellas pudiera emerger una alternativa a los cambios que se venían produciendo en los países mayoritariamente protestantes. Y si bien algunos pensadores europeos del XVIII se interesaron por estas experiencias de los jesuitas, como Guillaume-Thomas Raynal, cuya figura gozó de un amplio prestigio entre los

[70] Taylor sostiene una defensa abierta de este modelo como el único que sería "verdaderamente católico", es decir, universal, puesto que conjugaría la universalidad con la totalidad: "Esta unidad a través de la diferencia, en oposición a la unidad a través de la identidad, parece la única posible para nosotros (…) porque la misma vida de Dios, entendida de forma trinitaria es ya una unidad de este tipo. La diversidad humana es parte del modo en el que estamos hechos a imagen y semejanza de Dios. (…) (N)o sería un principio católico extender la fe sin permitir incrementar la variedad de devociones, espiritualidades, formas litúrgicas y respuestas a la Encarnación" (Taylor, 2021, págs. 34-35).

revolucionarios franceses, sin embargo, el deísmo predominante entre muchos de ellos y la herencia de la demonización hacia los jesuitas que habían iniciado las monarquías absolutistas con su expulsión de su territorio, fue también heredada por gran parte de los intelectuales del XVIII y por los liberales del XIX que veían en ellos una amenaza para la modernización. Cuando llegó la hora de instaurar la laicidad y la separación fue, sobre todo, la influencia anglosajona de Locke, de Escocia y de los Estados Unidos las que los liberales tomaron como referencia (Baubérot, 2020, 2021).

Finalmente, la vía que se acabó imponiendo frente a las guerras de religión en la mayoría de países de Europa, y especialmente en los territorios católicos, fue la vía absolutista. El pensamiento de Bodin, Bossuet y Hobbes, entre otros, triunfó como la mejor solución posible ante las guerras de religión. La sacralización del poder real, el nacimiento de ese monstruo bíblico del Leviatán, que encarnaba una autoridad lo suficientemente poderosa como para poner fin a esa "guerra de todos contra todos", parecía la única salida razonable al *impasse* en el que se hallaban las monarquías europeas. Además, con el fin de estas guerras el Viejo Continente se había sumido, como afirmó Paul Hazard, en una profunda crisis de conciencia (Hazard, 1935). Esta crisis fue determinante para que se fuese consolidando una progresiva autonomización de lo político frente a lo religioso. Además, esto ya se venía observando en el pensamiento de buena parte de los autores del XVII. Por un lado, tanto las nacientes corrientes liberales como la importante corriente de pensamiento absolutista compartían raíces comunes en su mutua referencia a Lipsio y Grocio, por ejemplo. Por otro lado, también en los escritos de los destacados teóricos del absolutismo, como los del jurista Jean Bodin, la ciudadanía quedaba escindida de la pertenencia religiosa. Desde mi punto de vista, el triunfo de la vía absolutista frente al escenario de las guerras de religión fue, en parte, una consecuencia de ese profundo movimiento hacia la sociedad ordenada que he venido describiendo a lo largo de estas páginas y cuyo impulso procede de lo más profundo de nuestra historia.

3.4 LA RAZÓN DE ESTADO Y EL ABSOLUTISMO RELIGIOSO: LAS RAÍCES HISTÓRICAS DE LA LAICIDAD EN FRANCIA, ESPAÑA Y QUEBEC

Quisiera ahora centrar mi análisis y mi recorrido histórico en las evoluciones de tres casos concretos: Francia, España y Quebec. Esto responde a una de las preguntas que me formulé al inicio del capítulo: ¿Cómo llegó la laicidad a convertirse en un principio

importante en el marco de sociedades mayoritariamente católicas? Y si bien, como afirmé entonces, no es mi propósito plantear una teoría de la modernidad en las sociedades católicas (puesto que tal objetivo excedería con creces los límites de este capítulo), sin embargo, pretendo mostrar los caminos en los que la laicidad ha llegado a ser importante en estos tres casos concretos. Esto conecta, además, con los objetivos y las preguntas que me planteo en la segunda parte de este trabajo: establecer un análisis comparativo entre las evoluciones de los diferentes modelos de laicidad en estos casos seleccionados. Creo que para lograr comprender acertadamente las evoluciones y las problemáticas actuales a las que se enfrentan estos regímenes era necesario trazar antes su historia, pues el pasado nos proporciona la clave muchas tendencias actuales y de ciertos "retornos". Aunque el análisis histórico que aquí desarrollo será sucinto, y, al comienzo de cada capítulo sobre Francia, Quebec y España, dedicaré un apartado a analizar de manera mucho más pormenorizada la evolución histórica de cada uno de estos casos de estudio.

He de retomar, pues, la historia, tal y donde la dejé en el apartado anterior, en ese triunfo de la vía absolutista para hacer frente al caos desatado por las guerras de religión. En España y en Francia, desde luego, es la vía absolutista la que se impone como solución, de manera que, desde el siglo XVII en adelante, el Estado experimenta un progresivo incremento de poder reivindicando su autonomía frente a Roma y al resto de iglesias y comunidades religiosas. Es por ello que, en ambos casos, sería válida esa observación de Gauchet que vincula la historia del laicismo y de la "retirada de la religión" al Estado como "operador protagónico" de ambos procesos. Gauchet ha propuesto, en el caso de Francia una periodización de la aparición de la laicidad que ilumina en algunos aspectos, pero es muy discutible en otros. Propone una periodización en tres etapas: una primera etapa absolutista, que arrancaría desde el final de las guerras de religión en 1598 e iría hasta la Constitución Civil del clero de 1790; una segunda etapa liberal-republicana, que comenzaría con el Concordato de 1801, alcanzaría su máxima expresión con la ley de 1905 y se extendería aproximadamente hasta 1975; y una tercera etapa, la de la "era de las identidades", que se iniciaría en la crisis económica y la mutación axiológica que se empieza a producir desde mediados de la década de los setenta del siglo XX y que continuaría su curso en nuestros días (Gauchet, 2003).

Aquí no me interesa tanto esa tercera etapa de la que habla Gauchet, pero sí retendré el análisis de sus dos primeros periodos. No deja de llamar la atención que para Gauchet la etapa absolutista en Francia abarque hasta la revolucionaria Constitución Civil del Clero.

Tal periodización obedece a su teoría de que con la Revolución Francesa no hubo realmente una ruptura con el espíritu del absolutismo, sino más bien al contrario; al situar la soberanía en el pueblo en vez de en ese rey de origen divino, los postulados absolutistas y el poder del Estado se llevaron a su máxima expresión, dando así lugar a un "absolutismo revolucionario". Una tesis parecida ya fue sostenida por Tocqueville en *El Antiguo Régimen y la Revolución* (2012) al demostrar que la centralización y buena parte del funcionamiento administrativo del Estado que la Revolución perpetuó eran una herencia del *Ancien Régime:*

> (S)in darse cuenta de ello, habían conservado del antiguo régimen la mayoría de los sentimientos, de los hábitos, e incluso de las ideas con cuya ayuda habían realizado la Revolución que lo destruyó. Y, sin proponérselo, habían utilizado sus ruinas para construir el edificio de la nueva sociedad (Tocqueville, 2012, pág. 23).

Para Gauchet, pues, el auge de la "razón de Estado" y del poder absolutista supone toda una revolución política que logra poner fin a las guerras de religión y que además consolida una fórmula de la que los revolucionarios franceses no consiguieron escapar. Así pues, afirma que:

> (L)a autonomización de la política característica de la modernidad se efectúa bajo el signo de una subordinación (religiosa) de lo religioso. Cabe señalar que esa subordinación es condición previa de la libertad de conciencia: sólo a partir de ese momento la tolerancia puede ser elevada al rango de principio (lo cual toma forma a finales del siglo XVII, con Bayle y Locke) (Gauchet, 2003, pág. 44).

Creo haber demostrado en las páginas precedentes, al exponer el pensamiento y los experimentos de gobierno de Williams y Las Casas, que una primitiva libertad de conciencia pudo tomar forma en la Rhode Island de Roger Williams sin que se diera esa condición previa de una subordinación absolutista del pueblo y de las iglesias que allí arribaron, que este experimento y el pensamiento de Williams fue además fundamental para Locke, y que la concepción de la civilidad y del iusnaturalismo en Las Casas le permitió elaborar una teoría que en poco tenía que envidiar a la etnocentrista y europeísta tolerancia del XVIII. Sin embargo, creo que lo que afirma Gauchet es válido al menos para ilustrar los recorridos de España, Francia y puede que de la gran mayoría de

monarquías europeas. En Francia, la mayoría de reformas desde el final de las guerras de religión fueron encaminadas a un incremento del poder del Estado sobre la Iglesia católica y sobre los protestantes, que se tradujo en la declaración de los cuatro artículos de 1682, que reforzó el galicanismo, y en la revocación del edicto de Nantes de 1685. A partir de la Revolución gloriosa de Inglaterra en 1688, que fue la primera revolución que derrocó y decapitó a un monarca absolutista, el Estado francés alternó sus políticas de incremento de poder y de centralización con un mayor acercamiento a Roma. Pero, prácticamente durante todo el siglo XVIII, predominó esta "razón de Estado" absolutista que, a finales de siglo, en 1787, procedió a promulgar un nuevo edicto de tolerancia permitiendo las uniones civiles entre los protestantes. Sin embargo, como bien señala Baubérot, estas políticas siguen bajo el paradigma de Bodin, de escindir la ciudadanía de cualquier clase de reconocimiento de la pluralidad interna. En el fondo, y en esto Baubérot también coincide con Gauchet y con Tocqueville, los revolucionarios franceses continuaron bajo ese mismo paradigma absolutista (Baubérot, 2021, pág. 7).

Como afirma Portier, tanto la Revolución como el Primer Imperio no dejan de pertenecer a la etapa de la modernidad emergente que pone fin al teocentrismo del Antiguo Régimen, pero sigue reconociendo la utilidad social y moral de la religión (Portier, 2016). No será hasta finales del siglo XIX y principios del XX que una nueva lógica entre en escena. Pero hasta entonces, las políticas y constituciones revolucionarias, así como las napoleónicas, pueden ser vistas como un intento de encontrar una fórmula con la que construir ese nuevo régimen, o como dice Tocqueville el "edificio de esa nueva sociedad" con los principios del pasado. Precisamente por ello afirma Baubérot que el legado de la Revolución es ambivalente y que, si bien encuentra algunos fundamentos laicos en sus políticas, no llega nunca a ponerlos en práctica: en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, declara que nadie debe ser molestado por sus opiniones religiosas o por el ejercicio de su religión, siempre y cuando su manifestación no altere el orden público[71]. De manera que la Revolución continúa ese paradigma de Bodin desarrollando la noción de un "ciudadano abstracto", algo que queda ejemplificado en esa declaración de Clermont-Tonnerre acerca de los judíos, según la cual: "hay que rechazarles todo como Nación y concederles todo como individuos" (Clermont-Tonnerre

[71] Por otra parte, esta postura era muy corriente entre los grandes pensadores de la Ilustración que, de Rousseau a Voltaire pasando por Locke, propusieron un nuevo contrato social en el que, o bien los católicos o bien los ateos, quedaban de entrada excluidos de ese nuevo orden social, bien fuera por su supuesto fanatismo o por la dificultad de fiarse de su palabra al carecer de una religión que sustentase sus principios morales (Baubérot, 2020).

citado en Baubérot, 2021, pág. 9). Por otra parte, la Revolución llevó más lejos que nunca las pretensiones absolutistas y galicanas respecto a la Iglesia con la Constitución Civil del Clero, que imponía un juramento a la Constitución a todos los clérigos y suprimía las vocaciones monásticas, por considerarlas "contrarias a los Derechos del hombre"[72]. La victoria de la facción jacobina puso en marcha un proyecto de religión civil bajo el signo rousseauniano, que sacralizó la Razón y la Constitución. Se inició así una purga de todos aquellos miembros de las iglesias que pertenecían a las religiones reveladas, y especialmente de aquellos clérigos que habían prestado juramento a la Constitución Civil del Clero. De manera que Neptuno terminó por devorar a esa nueva iglesia galicana revolucionaria, y cuando Napoleón puso en marcha su proyecto para reestablecer la unidad de la Iglesia católica en Francia, lo hizo sobre las ruinas de los sectores "refractarios" que se habían opuesto a la Revolución desde sus inicios (Baubérot, 2021).

Por lo tanto, y a diferencia de lo que plantea Gauchet con su periodización, que sitúa en 1800 el inicio del periodo liberal-republicano de la laicidad, para Baubérot (2021), Proeschel (2005) o Portier (2016) el modelo napoleónico no representa, en absoluto, una ruptura liberal con las lógicas de la Revolución. Si bien los fundamentos del Estado y la ley, con el Código Civil, quedan laicizados y ciertos derechos como el divorcio o el matrimonio civil son reconocidos, para Portalis la fuente de la moral sigue siendo la religión. En este sentido, se establece con el Concordato de 1801 un régimen de reconocimiento de cultos que no deja de constituir la respuesta más exitosa a ese problema que había atormentado a los revolucionarios acerca de cómo sustentar el nuevo orden con la moral religiosa que creían imprescindible para el sostenimiento de la sociedad. Napoleón y Portalis pusieron en práctica un modelo que evitase los errores de la Revolución, reconociendo a los cultos y manteniendo a las iglesias bajo el estrecho control del Estado. De hecho, fue tal su éxito, que este modelo concordatario se extendió durante todo el siglo XIX. No sería hasta comienzos del siglo XX con la ley de 1905, que entrase en escena una nueva lógica: la de la separación liberal.

En cambio, el recorrido de España es ligeramente distinto del de Francia. Para España el final de las guerras de religión había marcado el inicio del declive de su imperio. En poco tiempo, se perdieron los Países Bajos, Portugal con sus correspondientes territorios de América, y Cataluña (que se integró en Francia en 1640 pero volvería a ser recuperada en

[72] Sorprende descubrir cómo la Revolución imitó la misma vía "purista" de la Reforma con su supresión de las vocaciones superiores, salvo que esta vez en nombre de los Derechos del hombre y del ciudadano.

1652). España a finales del XVII era un país exhausto por las guerras, endeudado e incapaz de hacer frente a las potencias emergentes de Francia e Inglaterra. La entrada en el siglo XVIII estuvo marcada por la guerra de Sucesión y con ella se abre el inicio de la dinastía Borbónica. La nueva Casa Real trajo de Francia su concepción de la administración del Estado y la puso en práctica: todo el siglo XVIII, de hecho, puede ser leído como un esfuerzo por parte de los nuevos monarcas por aplicar las nuevas ideas de centralización, suprimiendo los fueros que gozaban buena parte de los territorios de la Corona de Aragón, y por impulsar una recuperación del maltrecho estado de salud de la economía. Pero además, también se inician medidas que refuerzan la autonomía del Estado frente a la Santa Sede con la nueva política borbónica del regalismo.

Quizás el hecho de que el país hubiese quedado tan extenuado tras estos conflictos de finales del XVII y que su periodo de máximo esplendor cultural languideciese ya tras la derrota de la Casa de Austria, explican la relativa tranquilidad del siglo XVIII, levemente alterada por el Motín de Esquilache, que se cobró la expulsión de los jesuitas. De manera que España carece de esa experiencia de un absolutismo revolucionario que lleve la centralización y la Administración del Antiguo Régimen a su paroxismo en nombre de la soberanía del pueblo. Más bien al contrario, son los propios monarcas, como Carlos III, los que, imbuidos de las nuevas corrientes culturales y de pensamiento que empiezan a emerger en Europa, ilustran su despotismo por el bienestar de sus súbditos. Al sur de los Pirineos la razón de Estado y el monarca de derecho divino no hallaron un verdadero rival hasta el siglo XIX. Y sería precisamente la invasión francesa de las tropas napoleónicas la que desencadenase esas fuerzas liberales en España, capaces de hacer frente a la autoridad soberana radicada en la figura del Rey.

Todo el siglo XIX es un agónico tira y afloja entre liberales y absolutistas en el que, sin embargo, cada lento avance liberal va consolidando un peldaño más de las libertades políticas y religiosas de la ciudadanía. Pero cada uno de esos avances nace marcado por las contradicciones internas de los liberales decimonónicos y por la necesidad de los pactos y acuerdos. Por un lado, especialmente para la mayoría de liberales del primer tercio del XIX, su visión de la religión sigue siendo, al igual que en Francia, la de su utilidad social como fuente de la moral y el orden público, de manera que no se pone en cuestión que la naciente Nación española no sea definida en relación a su catolicismo. Es lo que ocurre con La Pepa de 1812, una Constitución que sorprende por su liberalismo en algunos aspectos, pero que se halla en total consonancia con el espíritu absolutista a nivel

religioso. Era necesario que los miembros de la Iglesia, que representaban un tercio de los constituyentes, dieran su visto bueno al texto. A medida que fue avanzando el siglo, los liberales progresistas eran cada vez más conscientes de la necesidad de introducir medidas de defensa de la libertad de conciencia y de religión, mientras que los conservadores querían mantenerse en lo que declaraba La Pepa acerca de la defensa del catolicismo como elemento consustancial de la nacionalidad española.

Por otra parte, en los territorios de la Corona de Aragón surgió una potente reacción absolutista, el carlismo, que reivindicaba un retorno al Antiguo Régimen en nombre de las libertades forales que los monarcas borbónicos habían suprimido a lo largo del XVIII. Su férrea oposición se tradujo en tres guerras civiles que mantuvieron a las fuerzas militares en permanente despliegue a lo largo de todo el siglo XIX. En parte por ello, el Ejército pudo desempeñar un papel tan importante en esta época; su apoyo a una causa, ya fuese conservadora o liberal, era determinante para el éxito de los nuevos gobiernos. En el fondo, esta lógica fue la que se mantuvo desde mediados del XIX hasta que el golpe del dictador Franco vino a sentenciar el gobierno que más avances había logrado hasta la fecha en materia de laicidad: el de la Segunda República. El agotamiento de la dictadura tras cuarenta años y la decisión, no exenta de profundas tensiones y conflictos, de restaurar en el país la vía democrática, supuso, a finales del siglo XX el inicio del verdadero proceso de laicización política española.

Quebec también experimentó un recorrido diferente a los de Francia y España. Colonia francesa hasta mediados del siglo XVIII, no es hasta la Guerra de los Siete años (1756-1763) que este territorio pasa a manos británicas. En líneas generales, podemos resumir la situación política y religiosa de Quebec hasta casi mediados del siglo XX como la de una predominancia de la Iglesia católica como principal fuerza de la región. Las autoridades británicas recurren a ella para establecer su nuevo gobierno y su influencia es siempre decisiva para el triunfo o la derrota de los movimientos y rebeliones liberales, así como para la configuración de la identidad nacional y del posterior movimiento nacionalista del XIX. De manera que Quebec nunca experimentó un gobierno absolutista, ni un poder centralizador o un regalismo semejantes a los que se vivieron en Francia y en España a lo largo del siglo XVIII. Si bien, desde que los británicos hicieron capitular Montreal en 1760 y tras la ratificación de la cesión de la *Nouvelle France* a Gran Bretaña con la firma del Tratado de París en 1763, se impuso un régimen militar que prohibió la fe católica e impedía a los católicos acceder a cargos públicos, a menos que abjuraran de

su fe, sin embargo, en 1774 se promulga el *Acte de Québec* que reestablece esas libertades perdidas y que es un primer reconocimiento de la diversidad lingüística y religiosa de la región. El nuevo gobierno colonial contó con la aquiescencia del obispado de Quebec para asegurar la gobernabilidad. El caso de Quebec no deja de ser extremadamente peculiar: por un lado, y gracias a su situación geográfica, así como a la coyuntura política que se vive a raíz de 1774, podría encajar parcialmente en esa descripción que hace Tocqueville de los Estados Unidos como una sociedad sin grandes señores ni pueblo, pero al mismo tiempo la predominancia de la Iglesia católica y su dominio sobre casi todas las instituciones pretendió hacer de Quebec una suerte de Francia prerrevolucionaria anclada en el *Ancien Régime*. De manera que, si bien no conoció una monarquía absolutista como las de España o Francia, si experimentó un reinado absolutista de una Iglesia católica determinante para el éxito de cualquier proyecto político.

Precisamente, la situación política y administrativa de la región cambió a partir de la independencia de las Trece colonias americanas de Gran Bretaña y la consecuente llegada de legalistas ingleses a Canadá. A raíz de este hecho, se crearon las provincias del *Haut-Canada* y el *Bas-Canada*, y Quebec quedó integrada en esta última. A partir de entonces se empiezan a consolidar los movimientos liberales e independentistas, pero al igual que en España, no será hasta el siglo XIX que estos movimientos intenten poner en práctica sus ideas. En 1837 estalla una rebelión en todo Canadá, y que en el *Bas-Canada*, denominada como *Rébellion des Patriotes*, adquiere ya un carácter abiertamente nacionalista, liberal y a favor de una profunda laicización. Sin embargo, son precisamente estas ideas liberales y laicas las que determinan que las autoridades eclesiales se inclinen a favor del gobierno británico que restaura el orden e impone en 1840 el *Acte d'union,* acabando con la presencia de francófonos en el nuevo gobierno, pero al mismo tiempo, implementando buena parte de las ideas liberales y laicas que los rebeldes habían sostenido.

No obstante, la derrota de este primigenio proyecto liberal e independentista supone el vuelco en Quebec hacia un nuevo nacionalismo etnocultural, encarnado en la figura de Lionel Groulx, que se olvida por completo de la independencia política de la provincia para concentrarse en la exaltación de su tradición rural y católica. Se inicia así, en pleno siglo XIX, un periodo en el que la Iglesia católica tendrá, si cabe, mayor dominio sobre la vida social y sobre buena parte de las instituciones del que había gozado en los años posteriores. No fue hasta mediados del siglo XX que la identidad de Quebec experimentó

una profunda transformación. Con la *Révolution Tranquille,* y de la mano de una imprevista victoria del *Parti Libéral du Québec,* se inició su lento proceso de laicización.

3.5 CONCLUSIÓN: LAICIDAD Y MODERNIDAD

Creo que hasta ahora podría extraerse una lectura incorrecta de lo que estoy tratando de plantear. Se podría ver mi tesis principal como subsidiaria de los planteamientos *schmittianos*, según los cuales la modernidad no sería sino una mera recomposición de los elementos propios del medievo, y nuestras principales instituciones e ideologías no se habrían formado sino gracias a una transferencia de sacralidad. Desde este punto de vista, la laicidad no sería más que una transferencia secularizada de los elementos de las culturas religiosas cristianas, y por lo tanto no habría ninguna novedad en los modernos modelos de laicidad. Sin embargo, con la narrativa histórica que he desarrollado en estos primeros capítulos he tratado de sostener que, si bien como no podía ser de otra forma, los desarrollos en el seno del cristianismo han desempeñado un papel fundamental en toda una serie de cambios que han impulsado ese ideal de una sociedad ordenada, no han sido sin embargo los cambios exclusivos que se hallan detrás de ese primitivo modelo de laicidad en Occidente que representa el primer Estado laico de Roger Williams. Al contrario, he sostenido que toda una serie de cambios, culturales, materiales sociales han interaccionado con esos cambios religiosos y espirituales de manera que unos y otros se han retroalimentado. Por otra parte, no he considerado que la laicidad estuviese por así decirlo, inscrita en el seno de la doctrina puritana o que fuese una respuesta que únicamente podría haber surgido bajo el paraguas de la cultura protestante; hubo desarrollos muy similares en el catolicismo y se trató más bien de un azaroso conjunto de casualidades el que permitió el éxito del modelo de Williams y el fracaso del de Las Casas. En este sentido, si bien la laicidad no se puede entender si no hacemos referencia a esa constelación de cambios culturales que tienen lugar en el seno del cristianismo, eso no implica que la laicidad moderna no sea también una novedad en sí misma no reducible al pasado del que procede. No obstante, aun así, permanece una cuestión sin resolver y que los partidarios de las teorías de Schmitt o de Kantorowicz podrían objetarme, ¿cómo demuestra esto que la laicidad en la modernidad occidental responde a otras lógicas que no tienen que ver con una mera recomposición de los elementos de sacralidad medievales? O, por decirlo de otra forma ¿hasta qué punto los conflictos y las

transformaciones modernas de la laicidad responden a lógicas heredadas del pasado? ¿Podría plantearse, por ejemplo, que algunos de los principales cambios que están teniendo lugar en el seno de la laicidad francesa y que algunos autores han bautizado como una "inflexión securitaria" (Portier, 2016) responden a un retorno de una lógica absolutista del poder, o que se hallan incluso bajo el paradigma de ese movimiento hacia la sociedad ordenada? Desde luego, el pasado no es un simple legajo para mero uso de la historiografía, sino que configura nuestras posibilidades de construcción de futuros. Pero para responder correctamente estas cuestiones he de demostrar que los modelos de laicidad modernos responden también a lógicas propias, y que todo "retorno" histórico nunca acontece en realidad bajo el mismo signo dos veces. Precisamente esta es una de las cuestiones que atraviesan la segunda parte de este trabajo en el cual analizo tres modelos de laicidad actuales: los de Francia, Quebec y España.

Capítulo 4
LA LAICIDAD EN FRANCIA: EL TESORO PERDIDO DE 1905

4.1 INTRODUCCIÓN

En este capítulo analizaré uno de los modelos de laicidad posiblemente más complejos, con una larga historia detrás y al mismo tiempo uno de los más icónicos: el régimen de laicidad francés. Francia fue el primer país del Viejo Continente en dotarse de un régimen de laicidad y, en consecuencia, su estela ha servido de ejemplo para los siguientes (lo cual no quiere decir, por supuesto, que sea el único que ha existido, o que haya sido la única referencia de la que disponían el resto de países europeos para construir sus regímenes de laicidad). Pero de lo que no cabe duda es de que Francia fue un país pionero en lo que a laicidad se refiere. Y precisamente debido a este papel pionero, todo lo que rodea la laicidad francesa está coronado con una cierta aura mitológica, positiva y negativa. La laicidad francesa es presentada, de forma negativa a veces, como la quintaesencia de lo que se denomina el asimilacionismo, frente a otros regímenes que serían, asimismo, la quintaesencia del multiculturalismo, como Canadá o Inglaterra. A veces, de forma positiva, se presenta el régimen de laicidad francés como un régimen completamente unitario, que se aplica exactamente por igual en cada una de las cuatro esquinas de Francia, o bien se dice que sólo existe un único modelo de laicidad francés y que este vendría a ser una especie de realidad inmutable en la historia.

Mi tarea, por lo tanto, en el presente capítulo será la de tratar de hacer, como diría Elias, de "zapador de mitos". Para ello recorreré brevemente la historia de la fundación del régimen de laicidad moderno de Francia mediante el análisis de la ley que constituye su principal pilar, la ley de separación de 1905. Posteriormente, analizaré las distintas evoluciones y procesos que se vienen produciendo desde comienzos del siglo XXI hasta nuestros días tratando de poner de relieve la pluralidad y complejidad interna que entraña el modelo francés, y analizando los diferentes informes, como el Stasi[73], que han

[73] La *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité* fue una Comisión de expertos sobre la laicidad integrada por veinte miembros y presidida por el entonces mediador de la República, Bernard

configurado parcialmente el nuevo rostro de la laicidad francesa. Trataré de argumentar, frente a los diversos esencialismos en los que ha caído a veces el análisis de este régimen de laicidad, la profunda hibridación y tensión que lo ha recorrido (y lo sigue recorriendo), a lo largo de toda su historia. Finalmente, dedicaré algunas líneas a tratar de pergeñar las que pueden ser sus posibles líneas de evolución. Pero, antes de adentrarme en más detalles, es necesario primero echar la vista atrás para comprender el origen de esta mitificación que ha sufrido la laicidad francesa.

4.2 EL MOMENTO DE 1905

Como ocurre con casi todos los momentos fundacionales, la *loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État,* reposa en la memoria colectiva de los franceses más como un mito de fácil y rápido recurso que como un hecho histórico del cual se conozcan al detalle todos y cada uno de sus pormenores. De esta forma, se halla citada de manera abusiva en el debate político por fuerzas de lo más dispares, tanto a izquierda como a derecha, cada una de ellas queriendo barrer para su campo y queriendo apropiarse o resignificar el mito.

Pero, al igual que todo relato mítico, sus costuras estallan ante cualquier adversidad, como cuando la violencia islamista sacude el país galo y toca especificar en qué consiste exactamente ese régimen de laicidad, cómo se articulan sus principios y qué clase de herramientas puede ofrecer para combatir las nuevas amenazas que surgen. Es ahí cuando se pone de relieve el desconocimiento general sobre la tradición que procede de 1905 o cuando su recurso torticero y simplista en el debate político deviene más incoherente que nunca[74]. Por eso, es necesario valorar, en su justa medida, las condiciones extremadamente particulares en las que se gesta la ley de 1905, la herencia que lega al modelo de laicidad francés y, finalmente, analizar qué queda hoy en día de esa herencia[75].

Stasi, cuyo apellido dio nombre a la Comisión y al posterior informe que se hizo de ella. Fue creada a petición del entonces presidente Jacques Chirac el 3 de julio de 2003, con el objetivo de que se elaborase un informe de la aplicación de la laicidad en Francia y especialmente destinado a resolver la cuestión de la presencia de los signos religiosos en las aulas escolares. Más adelante analizo con detalle los pormenores de este informe, de los trabajos de la Comisión y de la posterior ley que se inspiró en sus recomendaciones.

[74] Señala Baubérot que incluso la izquierda en Francia no dispone, en muchas ocasiones, de otra herramienta mejor que la condena moral para rebatir los intentos de la extrema derecha, de Zemmour a Le Pen, por reapropiarse de la laicidad (Baubérot, 2015, pág. 13).

[75] Aunque esta última cuestión la responderé de forma más extensa al final del capítulo y aquí me limitaré exclusivamente a esbozar algunas ideas generales

Lo cierto, es que la ley se gestó bajo tres circunstancias absolutamente excepcionales, que marcaron su redacción y posterior puesta en marcha. Los trabajos de la comisión parlamentaria, integrada por treinta y tres diputados y presidida por Aristide Briand, que redactó y dio forma al texto se alargaron durante dos años, y el texto fue tan bien redactado que se aprobó posteriormente en el Senado sin que se modificase ni una coma. Además, se dio la casualidad de que la persona encargada de llevar a la realidad dicha ley fue el propio Aristide Briand, que desde 1906 ocupó distintos cargos en diferentes gobiernos[76], de manera que nadie mejor que él podía conocer el espíritu del legislador. Y, finalmente, excepcional fue también la reacción que suscitó dicha ley en el seno de la Iglesia católica, desencadenando un conflicto que tuvo, por momentos, visos de llegar a dividir profundamente el país, pero que, sin embargo, fue sabiamente gestionado por Briand con apoyo de Clemenceau, mediante las propias herramientas que la nueva ley preveía, dando lugar, en el plazo de unos ocho años, a un apaciguamiento general que hizo que la ley pasase de ser odiada a amada (Weil, 2021 págs. 11-18).

4.3 CONTEXTO PREVIO A 1905: DECLIVE DEL CLERICALISMO Y AUGE DE LA MODERNIDAD TRIUNFANTE

Partiendo de una perspectiva propia del derecho penal, Patrick Weil ha realizado en *De la laïcité en France* (2021) un gran trabajo de análisis de la ley de 1905 que voy a seguir aquí, aunque complementando sus agudas observaciones con una perspectiva en mi caso más sociológica.

[76] Además de presidir la comisión parlamentaria que redactó la ley de 1905, en el período de 1906 a 1908, Aristide Briand fue ministro de Educación (*de l'instruction publique*), en el gobierno de Jean Marie Ferdinand Sarrien. A partir de enero de 1908 fue nombrado ministro de Justicia bajo el Gobierno Clemenceau, y un año después ocupó la cartera de Interior y fue nombrado además *président du Conseil des ministres* (lo que equivaldría hoy a la figura de un primer ministro), cargo que ejerció hasta 1913, exceptuando un breve lapso, en el año 1912, en el que volvió de nuevo a desempeñar la cartera de Justicia durante el gobierno de Raymond Poincaré. En 1914 volvió a ejercer la cartera de Justicia, esta vez bajo el gobierno de René Viviani, y entre 1915 y 1917 volvió a ser nombrado *président du Conseil des ministres* y además ocupó la cartera de Exteriores. Finalizada la Primera Guerra Mundial siguió desempeñando nuevos cargos en otros gobiernos, pero me interesa subrayar aquí especialmente su trayectoria política hasta después de la Primera Guerra Mundial, momento en el que la aplicación de la ley de 1905 ya había alcanzado sus objetivos y los católicos, así como la Santa Sede, habían retornado a la calma y recuperado las relaciones con el Estado. Un análisis detallado de la importancia de Briand y del papel que desempeñó no sólo en la redacción, sino en la aplicación de la ley de 1905 se puede encontrar en Patrick Weil, *De la laïcité en France* (2021). Aunque quizás la obra más exhaustiva que conozco hasta la fecha sobre la ley de 1905 y sobre Briand, y el resto de actores que intervinieron en su desarrollo son los tres volúmenes de Baubérot y Mameri Chaambi, *La loi de 1905 n'aura pas lieu*, tomo I (2019), tomo II (2021) y tomo III (2024).

La ley de 1905 acabó con el régimen concordatario napoleónico que, instaurado en 1801, se había extendido durante todo el siglo XIX. Fue aproximadamente a partir de 1879, momento en el que los republicanos empiezan a ser mayoría en la Asamblea Nacional, cuando comienzan a aprobarse toda una serie de leyes que tienen por objetivo reducir los privilegios y la influencia de la Iglesia católica en la sociedad. En buena medida, este cambio en la Asamblea se debió al impulso que había dado comienzo con la breve Comuna de París de 1871 y el fuerte anticlericalismo que había engendrado su sangrienta represión. Este hecho fue un momento fundacional sobre el que se asentó la naciente III República. De esta forma, toda una serie de leyes laicizadoras fueron aprobadas en el periodo inmediatamente posterior a este hecho, como la supresión del reposo dominical obligatorio (1879), la secularización de los cementerios y la educación primaria obligatoria, gratuita y laica (las famosas leyes de Jules Ferry de 1881), la eliminación de las oraciones en la Asamblea y la ley del divorcio (1884), la supresión de los símbolos religiosos en hospitales y tribunales, y la libertad para celebrar funerales (1887), y, finalmente, el deber de seminaristas y religiosos de realizar el servicio militar obligatorio (1889). Se establece también, posteriormente, la ley de asociaciones de 1901, que somete a las congregaciones a autorización legislativa, y a la construcción de nuevos centros de culto a decisión del *Conseil d'État*. Una ley, la de 1901, que desempeñó un papel muy importante para el contexto de la ley de 1905, y que posteriormente sería establecida por el *Conseil Constitutionnel* como uno de los *Principes Foudamentaux Reconnus par les Lois de la République* (PFRLR), dándole así un valor constitucional[77]. En 1902 resulta ganador por primera vez el *Bloc des gauches* con Émile Combes como presidente del Consejo de Ministros de Francia. El desgaste que había sufrido la derecha tras el escándalo del *affaire Dreyfus* y el papel que la Iglesia había desempeñado en él, apoyando incondicionalmente al Ejército, habían pasado factura. La Iglesia había llamado expresamente a sus fieles a abstenerse de votar al *Bloc des gauches,* pero, en cambio, las urnas les habían concedido la victoria.

[77] En una interesante lectura de la ley de 1905, Marcel Gauchet la pone en relación con las leyes anteriores que reconocieron primero a los sindicatos (1884) y posteriormente a las asociaciones (1901), afirmando que, aunque las tres leyes aborden cuestiones bien diferentes, sin embargo, todas se hallan bajo una misma óptica, que es la de la política de la autonomía liberal. Anteriormente, había predominado una lógica que veía cualquier formación civil o partido como una facción peligrosa para la estabilidad de la República, pero según esta nueva lógica política, el Estado y la sociedad civil son dos esferas diferentes, y es necesario que la esfera civil pase a ser entendida como el espacio de la libre conciencia, de la formación de colectivos, y de la existencia de autoridades civiles legítimas frente a las autoridades políticas. Es en este marco, en el que se reconoce la plena libertad de las Iglesias como autoridades civiles y sociales mediante la ley de 1905 (Gauchet, 2003, págs. 49-55).

Sin embargo, el líder radical, aunque profundamente anticlerical, fue también uno de los mayores representantes de eso que Baubérot llama la "laicidad galicana" (de hecho, en su libro *Les 7 laïcités françaises* (2015), utiliza a Combes como tipo-ideal de esta laicidad). El líder del *Bloc des gauches* creía necesario mantener las Iglesias bajo tutela estatal, al tiempo que se mantenían sus ideas morales al servicio del Estado, en una suerte de religión civil al más puro estilo rousseauniano: elemento imprescindible, según Combes, para continuar asegurando la cohesión del cuerpo social y político (Baubérot, 2021, págs. 63-66).[78] De hecho, en 1903 Combes se opuso a la separación entre Iglesias y Estado porque, como bien explica Baubérot, la separación implicaba una pérdida de poder y de control del Estado sobre las Iglesias, algo que atentaba contra el proyecto galicano del líder del Partido Radical (Baubérot, 2015, pág. 41).

Sin embargo, el proyecto de religión civil de Combes no ganó la unanimidad de la coalición del *Bloc des gauches* y, de esta forma, el diputado socialista Francis de Pressensé (ardiente *dreyfusard* que tomaría precisamente las riendas de la *Ligue des Droits de l'Homme* a partir de 1905), fue pionero en presentar un proyecto de ley que conduciría posteriormente a la formación de la comisión parlamentaria, integrada por treinta y tres diputados y presidida por Aristide Briand, que daría lugar a los dos años de trabajo que vieron nacer la futura ley de separación de 1905[79].

Para complejizar un poco más las cosas, hay que señalar que los parlamentarios que trabajaron por esta nueva ley laica no compartían todos la misma idea de laicidad. Baubérot distingue hasta cuatro tipos de laicidad en 1905 que lucharon por que la nueva ley fuera de su parecer. Ya he hablado de la laicidad galicana, encarnada por Émile Combes, que quería someter las Iglesias al Estado y creía necesario instaurar una religión civil rousseauniana. Pero también había una laicidad antirreligiosa, encarnada por el diputado socialista Maurice Allard, para quien era necesario "descristianizar Francia" y acabar con la religión, que constituía un obstáculo al "Progreso". De facto, lo que sostenía Allard era un Estado ateo que suprimiera toda suerte de religión. Por otra parte, había otras dos corrientes laicas, liberales y separatistas: una más individualista y estricta, y otra

[78] Durante su presidencia, de hecho, Combes había llevado a cabo una política de un verdadero anticlericalismo de Estado hacia lo que se denominó como la "laicidad integral", marcada por el combate a lo religioso y por la lucha contra las congregaciones, que se había saldado con el cierre de más de diez mil escuelas religiosas, la incautación de bienes de la Iglesia y la expulsión de muchas congregaciones que se marcharon al exilio (Baubérot, 2021, págs. 64-65).

[79] Combes presentó también un proyecto de ley en el marco de estos trabajos, aún más restrictivo que las medidas que había impuesto durante su mandato, con el objetivo de "republicanizar el catolicismo", que, sin embargo, fue rechazado (Baubérot, 2021, pág. 68).

que integró más la dimensión colectiva. A la primera, pertenecieron Ferdinand Buisson y Georges Clemenceau, entre otros, mientras que, en la segunda, se hallan nombres como el del propio Aristide Briand o Jean Jaurès. Estas últimas corrientes separatistas, fuertemente enfrentadas a la corrientes galicana y antirreligiosa, fueron las que terminaron imponiéndose en 1905 (Baubérot, 2015).

A todo este contexto hay que añadirle un hecho que determinó que la ley de separación fuese leída más en clave de lucha por la soberanía nacional que de laicidad propiamente dicha. Un año antes, en 1904, el entonces presidente de la República, Émile Loubet, había visitado al entonces rey de Italia, Víctor Manuel III, en el contexto de la negociación para que Italia se sumara a las potencias de la Entente contra los Imperios centrales (eran las vísperas de la Primera Guerra Mundial). Pero en 1870 el rey de Italia había suprimido los Estados Pontificios y, en consecuencia, el Papa había prohibido a todo mandatario político que le visitara. Por ello, la visita de Loubet encolerizó a la Santa Sede, que envió una circular recordando que Francia, "hija primogénita de la Iglesia", tenía firmado un concordato y que el presidente de la República le debía lealtad y obediencia al Papa. Esta reacción fue considerada como una intromisión intolerable del Vaticano en la política exterior francesa, y terminó de convencer a la opinión pública de la necesidad de la separación (Baubérot, 2021, págs. 66-67). En parte por este motivo, en la ley de1905 no se habla en ninguna parte de laicidad, sino que se habla de una ley de separación entre Iglesias y Estado (Weil, 2021, págs. 28-33).

4.4 EL CORAZÓN LIBERAL DE LA LEY DE SEPARACIÓN DE 1905

El resultado de los dos años de trabajo parlamentario fue una ley que garantizaba, ante todo, en sus dos primeros artículos, una "libertad sin presiones y una igualdad mediante la separación" (Weil, 2021, pág. 19)[80]. Según reza el primer artículo de la ley de 1905:

[80] La Ley de separación de las Iglesias y el Estado puede consultarse de forma íntegra en *Légifrance*, una página pública creada para difusión del derecho francés: https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000508749#:~:text=La%20R%C3%A9publique%20ne%20reconna%C3%AEt%2C%20ne,%C3%A0%20l'exercice%20des%20cultes.
En mi caso, también he tenido la oportunidad de consultar documentos originales en la *Bibliothèque National de France* gracias a la estancia de tres meses que he realizado en París, en el seno del *Groupe Sociétés, Religions et Laïcités* (GSRL), y que no habría sido posible sin la concesión de ayudas para estancias breves en el marco de la Formación para el Profesorado Universitario otorgadas por el Ministerio de Universidades.

> *"La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. "* (Loi du 9 décembre 1905, Titre Ier, Article 1)
>
> (La República garantiza la libertad de conciencia. Garantiza el libre ejercicio de los cultos bajos las únicas restricciones promulgadas en adelante en interés del orden público.)

El término "culto", muy habitual en el derecho francés, es anterior a 1905, y procede del artículo 260 del código penal, que ya establecía una interesante distinción entre la libertad de conciencia y la libertad de culto:

> *"« la faculté pour chaque individu d'admettre ou de repousser dans le for intérieur telle ou telle croyance religieuse s'appelle la liberté de conscience », tandis que « la faculté pour chaque individu de pratiquer sa croyance ou, en d'autres termes, d'exercer par des actes extérieurs le culte qu'il a choisi, s'appelle liberté de cultes »"* (Weil, 2021, pág. 25).
>
> ("la facultad de cualquier individuo de aceptar en su fuero interno cualquier creencia religiosa se denomina libertad de conciencia" mientras que "la facultad de cada individuo para practicar sus creencias o, en otras palabras, para ejercer los *actos exteriores* de culto que ha escogido, se denomina libertad de culto")

Es decir, el término culto en esta tradición jurídica no hacía referencia únicamente a la reunión de los fieles en un centro para orar, sino también a todos aquellos signos exteriores, de vestimenta, alimentación o cualquier otro, que participen del ejercicio de la fe[81]. Weil, como gran experto en el análisis jurídico de dicha ley, alerta sobre la

[81] Sin embargo, la legislación francesa no contará con una definición clara del término "culto" hasta mediados de los años noventa, en un contexto muy marcado por el crecimiento de los nuevos movimientos religiosos y por la preocupación mediática por las sectas. El *Conseil d'État* en el marco del debate sobre si debía reconocerse a los Testigos de Jehová como un culto, definió este término según de la ley de 1905 de la siguiente manera: "una creencia, una fe en una potencia sobrenatural, en una divinidad, la existencia de una comunidad que se reúne para participar en ceremonias, e igualmente el respeto del orden público" (Weil, 2021, pág. 68). Fue precisamente agarrándose a esta última exigencia que se denegó el reconocimiento a los Testigos de Jehová por su doctrina de rechazo a las transfusiones de sangre. Sin embargo, años más tarde, los Testigos de Jehová llevaron el caso ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, y este condenó a Francia en 2011. Pero en el año 2000 el *Conseil d'État* ya había modificado previamente su jurisprudencia, estableciendo que sólo las acciones de los grupos y no sus doctrinas podían ser susceptibles de alterar el orden público. La condena del TEDH a Francia en la cual se apeló al artículo noveno de la Convención ("toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, y de religión. Este derecho implica la libertad de cambiar de opinión, de religión o convicción, así como la libertad de manifestar sus convicciones o su religión individual o colectivamente, en público o en privado, mediante el culto, la enseñanza, las prácticas, y la celebración de ritos") puede consultarse en el siguiente

importancia de relacionar el artículo primero, que garantiza la libertad de conciencia y de practicar un culto, con el artículo treinta y uno, que establece penas para todos aquellos que ejerzan una presión que vaya más allá de libre persuasión sobre otras personas para creer o no creer, lo cual se traduce en un "derecho para creer o no creer sin presiones" (Weil, 2021).

El segundo artículo, *"La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte (...)"*, (La República no reconoce, financia, ni subvenciona ningún culto), es el que establece la separación, acabando con el régimen concordatario napoleónico. Separación y neutralidad van de la mano en este artículo que para Louis Méjan, redactor de la ley, son una *conditio sine qua non* para garantizar verdaderamente la libertad y la igualdad: no puede haber verdadera libertad para los ciudadanos allí donde no hay una protección igualitaria de todos bajo la ley, y, para ello, es necesario que el Estado trate por igual todos los cultos. Actuando de forma neutral con todos y no reconociendo a ninguno se evita violar los derechos de otros creyentes y de los no creyentes. Además, como he señalado anteriormente, la separación se entendió en 1905 también como la única herramienta que podía liberar el poder autónomo y soberano del Estado frente a cualquier clericalismo[82]. He aquí una doble faceta de la neutralidad: que no sólo hace referencia al trato igualitario que el Estado debía mostrar con todos los cultos, sino también a la eliminación de todas las referencias y símbolos que pudieran ligar la esfera política, los funcionarios, las instituciones y a cualquier cargo público a una fe concreta. El Estado y todo lo concerniente a la esfera política debían aparecer despojados de cualquier símbolo religioso. La otra cara de la neutralidad es la no injerencia en los asuntos religiosos por

enlace:
https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22fulltext%22:[%22Association%20les%20T%C3%A9moins%20de%20J%C3%A9hovah%22],%22documentcollectionid2%22:[%22GRANDCHAMBER%22,%22CHAMBER%22,%22DECISIONS%22],%22itemid%22:[%22001-100804%22]}

[82] Comenta Weil que fue precisamente este aspecto de la conquista de la soberanía nacional lo que más atrajo a Atatürk (fundador y primer presidente de la actual República de Turquía), de la ley de separación de 1905. Esto me conduce a pensar que esta dimensión soberana de la laicidad también puede ser problemática y conducir a excesos por parte de los Estados a la hora de controlar a los grupos religiosos. En el caso del padre de la República Turca nos encontramos una copia de algunos elementos presentes en la ley de 1905 pero despojados del espíritu liberal que había animado a los legisladores franceses. No es baladí, puesto que, a comienzos del siglo XX, nos encontramos en una etapa de la modernidad que ha sido calificada acertadamente por Philippe Portier como de "modernidad triunfante", marcada por una laicidad de combate a lo religioso, y por la consolidación del Estado y sus instituciones como nuevos referentes morales seculares de la sociedad (Portier, 2016). Será necesario adentrarnos en una tercera etapa de la modernidad, marcada por la incertidumbre, para que el Estado y sus instituciones padezcan el mismo proceso de secularización que padeció la Iglesia, poniendo así en duda su primacía y autoridad moral. Aunque hay que decir que Francia también fue pionera con organizaciones como la *Ligue des Droits de l'Homme* que, desde sus orígenes ligados al *caso Dreyfus*, ya defendían los derechos de los individuos frente a las intromisiones, tanto de las Iglesias como del Estado.

parte del Estado. Las Iglesias son completamente libres en el marco jurídico establecido por la nueva ley y los individuos pueden determinar de forma autónoma sus opciones religiosas.

He expuesto ya esta idea de la neutralidad de la esfera política e institucional, pero ¿qué hay del espacio público civil? Mucho ha dado que hablar esta cuestión en la actualidad. Lo cierto, es que nos encontramos en este punto con uno de los grandes mitos que rodea la ley de separación de 1905: el de ser el principal estandarte contra la presencia de símbolos religiosos en la esfera pública. Para deshacer este mito hay que aclarar que la propia ley distingue cuatro tipos de espacios: 1) la esfera política, que es el espacio del Estado y de las autoridades y de cualquier funcionario que desempeñe una misión de carácter público. En este espacio, como ya he comentado, se aplican las reglas de la neutralidad; 2) los espacios de culto, que son aquellos donde tienen lugar las prácticas de los creyentes y, por lo tanto, donde imperan las normas de vestimenta de cada culto; 3) el espacio privado, donde cada cual puede aplicar sus propias normas, siempre bajo el respeto de la ley, y finalmente, 4) el espacio público civil, que es el de la expresión de las ideas y opiniones de la sociedad, y, por lo tanto, también el de la expresión pública de la fe. Aquí la ley permite que cada cual vista con los símbolos religiosos que quiera, que los religiosos/as vayan en hábito por la vía pública o que se cuelguen símbolos religiosos en edificios o viviendas privadas.

Finalmente, el artículo cuarto de la ley estableció un periodo de un año de transición para que el Estado devolviese todos los bienes mobiliarios e inmobiliarios a manos de las asociaciones de culto para que los gestionasen de acuerdo con las normas del culto que pretendían asegurar. Este artículo fue redactado gracias a la ayuda inestimable del diputado socialista Francis de Pressensé, quien había encontrado la inspiración examinando la legislación de los Estados americanos y de la Iglesia libre de Escocia. De manera que, siguiendo a Baubérot y al propio *Conseil d'État*, podemos afirmar que ese corazón liberal de la ley de 1905 le debe mucho más a la influencia anglosajona de pensadores como Locke que a la propia Ilustración francesa (Baubérot, 2021, pág.74)[83].

[83] Precisamente el artículo cuarto y el añadido que hizo Francis de Pressensé fue el punto que dividió a las dos corrientes de laicidad separatista: la individualista estricta, que encarnaban Clemenceau y Buisson, y la que integraba una dimensión colectiva, en la que se situaban Briand y Jaurès. El añadido del artículo cuarto suponía, de facto, el reconocimiento, por parte del Estado, de la Iglesia y su constitución como poder organizado, de tal manera que una asociación de culto católica que se opusiera a la jerarquía de la Iglesia jamás tendría el derecho a recibir los edificios de culto y, en consecuencia, no podrían practicar su fe de forma legítima. En el fondo, para Buisson y Clemenceau se trataba de reconocer el derecho a practicar un culto estrictamente a los individuos, sin contar con ninguna dimensión colectiva. Pero Briand era consciente

Algo que, por otra parte, atestigua esa labor de genealogía de los imaginarios de la laicidad que he llevado a cabo en los capítulos anteriores, en los que he subrayado la influencia que ejerció ese primer Estado laico de Roger Williams a ambos lados del Atlántico en las corrientes liberales de los siglos XVIII y XIX.

4.5 LA NUEVA LEY ES PUESTA A PRUEBA

Sin embargo, y hay que incidir otra vez sobre ello, la instauración de la nueva legislación laica se produjo un momento tan particular que es necesario matizar algunos puntos. En los años inmediatamente posteriores a la entrada en vigor de la ley, algunas procesiones fueron prohibidas por los ayuntamientos; el motivo fue el mantenimiento del orden público, puesto que algunos grupos republicanos y anti-religiosos organizaban contramanifestaciones para increpar el paso de los procesionarios y las autoridades tenían miedo a que se destaran conflictos. En este punto la sentencia del *Conseil d'État* en el caso *Abbé Olivier* en 1909 se convirtió desde entonces en el fundamento de regulación para estas situaciones estimando que:

> *"(L)es autorités municipales doivent « respecter, autant que possible, les habitudes et les traditions locales, et n'y porter atteinte que dans la mesure strictement nécessaire au maintien de l'ordre »"* (Weil, 2021, pág. 37)[84]
>
> (Las autoridades municipales deben "respetar, siempre que sea posible, los hábitos y las tradiciones locales, y no impedirlos salvo en casos estrictamente necesarios para asegurar el mantenimiento del orden público").

Un detalle que sorprende, y que demuestra el buen trabajo legislativo que se realizó con la ley de 1905, es que el propio Aristide Briand, en vista de que todo texto legislativo, por muy bien redactado que esté, siempre puede dar lugar a ciertas lagunas interpretativas a la hora de llevarlo a la práctica, se encargó de expresar claramente a los magistrados cuál era el espíritu del legislador según el que debía ser leída la ley:

---

de que esto jamás habría sido tolerado por la Iglesia católica. Era, por lo tanto, necesario ceder en este punto si se quería que la Iglesia pudiera aceptar la nueva ley, y Briand creía que la nueva ley sería un fiasco si se franqueaban ciertos aspectos que la Iglesia consideraba "no negociables" (Baubérot, 2015, págs. 61-63).

[84] Se puede consultar la sentencia íntegra en *Légifrance*: https://www.legifrance.gouv.fr/ceta/id/CETATEXT000007633387/

> *"Toutes les fois que l'intérêt de l'ordre public ne pourra être légitimement invoqué, dans le silence des textes ou le doute sur leur exacte application, c'est la solution libérale qui sera la plus conforme à la pensée du législateur"* (Aristide Briand, citado en Weil, 2021, pág. 40).
>
> (Siempre que el interés del orden público no pueda ser legítimamente invocado, ante el silencio del texto o la duda de su exacta aplicación, es la solución liberal la que será más conforme al pensamiento del legislador).

Clemenceau y Briand tuvieron que hacer, a partir de 1906, uso de todas las herramientas que la nueva ley ponía a su disposición para calmar la situación del país, puesto que la reacción de la Santa Sede y de algunos católicos en Francia fue furibunda. A pesar de que la ley concedía más libertad que nunca a los católicos, puesto que, por primera vez, era la Iglesia la que podía nombrar sus obispos sin supervisión estatal, y desde 1907 se eliminó el requisito de solicitar autorización para celebrar reuniones públicas, incluidas las misas. Sin embargo, el Papa, que desde 1904 había roto toda relación con el Estado francés, dio la orden de que los católicos no obedecieran la ley y no formasen parte de las nuevas asociaciones de culto[85], por juzgarlas como anti-jerárquicas. La mayoría de obispos de Francia suscribió una carta en la cual se exhortaba a los padres de familia católicos a sacar a sus hijos de las escuelas públicas y se introducía en el índice de libros prohibidos muchos de los manuales escolares de la época. Y llegó a haber incluso algunos muertos durante los inventarios que se realizaron de todos los objetos que guardaban las iglesias, acción que los clérigos y algunos creyentes interpretaron como un sacrilegio.

El nuevo gobierno radical-socialista tenía por delante un doble desafío: 1) cumplir la promesa hecha a los católicos de garantizar la libertad de conciencia y la igualdad, y 2) hacer uso de todas las herramientas jurídicas para mantener a la Iglesia católica en la legalidad, a su pesar. Todo ello, con la vista puesta en evitar la confrontación y rebajar progresivamente el tono del conflicto. El *Conseil d'État* fue esencial para alcanzar la primera parte del desafío y la *Cour de cassation* desempeñó eficazmente su papel para la segunda tarea (Weil, 2021, págs. 40- 51). Pero, sin duda, la medida maestra que la nueva

[85] La ley de separación de 1905 establecía en su *Titre IV. Des associations pour l'exercice des cultes. (Articles 18 à 24),* que los cultos debían gestionarse mediante las asociaciones de culto que estaban en manos de los fieles, algo que fue interpretado por la Iglesia católica como una forma de protestantismo. Sin embargo, Briand argumentó que esto no tenía por qué modificar la organización interna de la Iglesia, puesto que los fieles podían continuar, si así lo deseaban, bajo la obediencia de sus obispos (Baubérot, 2021, pág. 72).

ley de 1905 ponía en escena para pacificar al país fue la llamada *police des cultes* (policía de los cultos). Una medida que también alimentó todo tipo de mitos, sembrando las dudas sobre el supuesto espíritu liberal que había inspirado a los padres de la ley.

Weil sale en defensa de esta medida interpretando la fórmula de 1905, "la Iglesia libre en un Estado libre" de la siguiente manera: *"L'Église religieusement libre dans l'État politiquement à l'abri de ses menaces"* (la Iglesia religiosamente libre en un Estado políticamente a salvo de sus amenazas), (Weil, 2021, pág. 51). Desde esta perspectiva, y teniendo en cuenta el escenario de conflicto que se generó tras la entrada en vigor de la ley, la disposición de medidas para mantener el orden público era compatible con el espíritu liberal de los legisladores. Los artículos referidos a la policía de cultos establecen penas más duras para los clérigos que para el resto de ciudadanos, entendiendo que los clérigos, al hablar desde el púlpito y ser figuras de autoridad moral, poseen una responsabilidad mucho mayor que el discurso de cualquier ciudadano anónimo en la esfera pública. La policía de cultos entró en acción a partir de 1908, llevando ante los jueces a todos aquellos ministros de culto que ejercieron presiones contra sus feligreses, o que difamaron desde sus púlpitos a funcionarios públicos.

Esta doble estrategia fue exitosa, y en 1912 la alta jerarquía ya había sido disuadida de proseguir por la misma vía de la desobediencia. A las puertas de la Gran Guerra, ya no se produjo ninguna condena más a los clérigos católicos, y tras la guerra, el panorama político y religioso cambió drásticamente. A partir de 1921 la Iglesia volvió a reestablecer las relaciones diplomáticas con Francia. Bajo el nuevo gobierno de derecha del *Bloc National*, presidido por Georges Clemenceau, y con una Asamblea nacional que fue apodada como la *Chambre Bleu Horizon*, la Iglesia se sentó con el Estado para negociar lo relativo a su organización en las nuevas asociaciones de culto. La conflictividad en las relaciones entre el Estado y la Iglesia había desaparecido, e incluso gozaban de buena salud en vísperas de lo que ya se anunciaba como un nuevo estallido bélico mundial. Pero hubo que esperar hasta mediados de la década de los ochenta para que, públicamente, el Monseñor Vilnet declarase que *"la séparation a libéré la religion"* (la separación ha liberado la religión) (Weil, 2021, pág. 60). Baubérot afirma que la ley de 1905 es una *rara avis* en la historia de Francia, por lo que propone entenderla desde la noción de un *"pacte laïque"* entre la República y la sociedad civil, que estaría atravesado por tres ejes centrales: 1) el reconocimiento de aspectos "no negociables" en el otro, constitutivos de su identidad; 2) el sueño de un horizonte no marcado por el conflicto, y de tener unos

cultos adaptados a la laicidad; y 3) la posibilidad de actuar políticamente en el marco de esta pacificación y de dotarse de las herramientas para alcanzarlo (Baubérot, 2021, págs. 80-82).

4.6 LAS EXCEPCIONES A LA LEY DE 1905

Otro de los mitos que conviene desmontar es que la ley de 1905 habría sido aplicada desde su promulgación en toda Francia sin excepciones. Por eso, creo que es necesario comentar brevemente algunas de las más importantes excepciones a la laicidad francesa. Por supuesto, aquí solo puedo analizarlas de forma somera, puesto que cada una de ellas podría constituir por sí misma un tema digno de una tesis doctoral, y mi labor en tan escaso espacio únicamente puede consistir en citarlas, precisamente, para "zapar" otro de esos grandes mitos que ha rodeado a la ley de 1905: su supuesta aplicación sin fisuras en toda Francia.

Sin duda, uno de los primeros ejemplos de excepciones a la ley de 1905 es el caso de las regiones de Alsacia y Mosela. Tras la Primera Guerra Mundial, Francia recuperó las regiones de Alsacia y Mosela al derrotado Imperio alemán, conservando allí, mediante las leyes de 1919 y 1924, el "régimen específico de cultos" (el mal llamado concordato), que llevaba en vigor desde 1802 y que los alemanes habían mantenido. Con las leyes de 1919, se pusieron en marcha en Alsacia y Mosela las asociaciones diocesanas, que funcionan igual que las asociaciones de culto en el Hexágono, salvo que éstas no están en manos de los fieles, sino de las autoridades religiosas. Es incorrecto aquí hablar de concordato, porque un concordato es un acuerdo firmado entre la Santa Sede y un Estado para reconocer al catolicismo, y lo que hay en Alsacia-Mosela es un régimen específico de reconocimiento de cuatro cultos: el católico, el luterano, el reformado y el "israelita". Los musulmanes de estas regiones llevan mucho tiempo solicitando ser reconocidos como un culto más, pero desde la Francia metropolitana se ha prohibido toda ampliación de este régimen específico de cultos. Y podría añadirse que el paso del tiempo y la secularización corren a favor de una progresiva unificación normativa hacia el modelo de laicidad del Hexágono.

Este régimen establece la enseñanza obligatoria del hecho o cultura religiosos en la escuela pública (el catecismo propiamente dicho se imparte en los centros de culto)[86]. Los profesores que imparten estas asignaturas son formados en los departamentos o facultades de Teología de Metz y Lorraine y se establece el nombramiento y financiación públicos a los ministros de los cultos reconocidos. Entre otras reglas específicas de derecho, el delito de blasfemia estuvo en vigor en estas regiones hasta el 2016.

El modelo concordatario ha estado siempre bajo amenaza, especialmente desde la izquierda, que nunca ha ocultado sus deseos de eliminarlo e imponer la unidad normativa en toda Francia siguiendo la estela de las constituciones jacobinas. De esta forma, en 1924 un nuevo gobierno del *Cartel des gauches*, con Édouard Herriot a la cabeza, resulta elegido. Uno de sus principales propósitos fue extender las leyes laicas a las regiones de Alsacia y Mosela, pero la movilización de los católicos fue tan fuerte que Herriot tuvo que recular en sus intenciones. Y durante toda la década de los años 30 los católicos alsaciano-moselanos hicieron gala de un profundo integrismo que impidió que se alterase dicho régimen.

Sin embargo, con el paso de los años, Alsacia y Mosela se han visto igual de afectadas que el resto de las regiones de Europa por un importante proceso de secularización. En cambio, el régimen específico de cultos sigue vigente hoy en día, y sigue gozando del apoyo popular, incluso entre quienes se declaran de izquierda y no creyentes[87]. Siguiendo a Portier y su división de la modernidad en tres períodos[88], el nuestro es un período de una modernidad incierta marcada, como su nombre indica, por la creciente incertidumbre que deja el desmoronamiento de la autoridad moral de la Iglesia y del Estado y los procesos de cambio como la globalización. Y ante este escenario de incertidumbre, y de cada vez mayor pérdida de sentido, el aferrarse a la identidad cultural de una región o de un país, y volcarse sobre esa búsqueda de la homogeneidad cultural, deviene una de las

[86] A partir de 2017, debido a la creciente secularización, existe la posibilidad de que los niños, previa solicitud parental, sean dispensados de asistir a estas clases, pero, en el caso de los alumnos de primaria, en su lugar deberán asistir a clases de moral.

[87] Como es el caso del exalcalde de Estrasburgo, y senador socialista alsaciano Roland Ries, que publicó en *Le Monde* una tribuna titulada: *Pourquoi je suis alsacien, laïc et pour le Concordat* (2012): https://www.lemonde.fr/idees/article/2012/02/10/pourquoi-je-suis-alsacien-laic-et-pour-le-concordat_1641684_3232.html

[88] Una modernidad emergente que iría de finales del siglo XVIII hasta casi finales del XIX; una modernidad triunfante que abarcaría desde 1880 hasta 1910; y una modernidad incierta que iría desde 1910 hasta nuestros días (Portier, 2016).

pocas fuentes de recuperación de sentido que, como modernos tardíos, disponemos a nuestro alcance (Portier, 2016).

Además, tanto la ley de separación de 1905 como las leyes que mantienen el régimen específico de cultos de Alsacia-Mosela de 1919 y 1924 tienen ambas la categoría de normas constitucionales, es decir, que se encuentran en la cúspide jerárquica del sistema normativo francés. Por ello, aunque la izquierda en muchas ocasiones ha impugnado ante las diferentes instituciones del Estado ciertos aspectos del régimen alsaciano-moselano (como los cursos de religión en la escuela, o la financiación pública de los profesores de religión), tanto el *Conseil Constitutionnel* como el *Conseil d'État* han fallado siempre a favor de la constitucionalidad de este régimen específico de cultos.

Sin embargo, recientemente se ha producido un movimiento desde el Hexágono hacia la unificación normativa. En 2016 se eliminó el delito de blasfemia, y, a partir de 2017, es necesario contar con una autorización firmada por los padres para cursar las clases de religión. Pero, sobre todo, fue en la decisión de la *Société SOMODIA* en 2011[89] cuando se prohíbe expresamente cambiar el estado de las cosas en Alsacia-Mosela, si no es para aproximarlo al derecho metropolitano. Esta última decisión es la que impide que los musulmanes puedan ser reconocidos como un culto más dentro de este régimen específico.

Otra de las grandes excepciones a la ley de 1905 fue el caso de Argelia, colonia francesa departamentalizada desde 1848 hasta 1962. En un principio, la ley de 1905 se dispuso para que también entrase en vigor aquí, pero Briand y Clemenceau aceptaron aplicar un periodo de transición en 1907, según el cual los ministros de culto continuarían bajo remuneración estatal. Por aquel entonces, el gobierno colonial de Argelia ya nombraba a los rabinos, pastores y curas, y en 1909 se le dio el visto bueno para que también nombrara a los imanes. Según Weil, el gobierno de Argelia siempre mostró un especial interés en nombrar a los ministros de culto católicos para combatir la influencia del clero extranjero, español e italiano (Weil, 2021, pág. 71). Pero también mostró igual de interés en aplicar

[89] En 2011 la Société SOMODIA llevó ante el *Conseil Constitutionnel* una cuestión relativa a la constitucionalidad de la norma que prohibía trabajar en Alsacia los domingos, alegando que suponía una violación de la igualdad comercial. La respuesta del *Constitutionnel* fue que la norma era constitucional y que no se violaban otros principios fundamentales. En el equilibrio entre diferentes principios, las leyes de libertad regional prevalecieron sobre las leyes de igualdad comercial, pero a cambio de que la libertad regional de la que disponía Alsacia y Mosela no fuese más allá de lo que ya estaba contemplado en las leyes de 1919 y 1924. Se puede consultar la decisión en la web del *Conseil Constitutionnel*: https://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2011/2011157QPC.htm

una política galicana de control y vigilancia del islam. Los musulmanes argelinos reclamaron desde el principio que se aplicara la ley de 1905, puesto que querían gozar de la misma libertad que el resto de religiones del Hexágono. En este período de la modernidad triunfante, todavía nos encontramos con un pensamiento republicano impregnado de un cierto esencialismo, por lo que, como indica Baubérot aún se confunde la etnia con la religión y se utilizan expresiones en los documentos oficiales como "indígenas musulmanes cristianos". Por este motivo, y por el afán galicano del gobierno de Argelia de controlar los cultos, el islam en Argelia no entró nunca bajo la ley de 1905, acabando por hacer de la laicidad "una religión a los ojos de los musulmanes" (Baubérot, 2021, págs. 82-83).

Aparte de Argelia, también en numerosos territorios ultramarinos se han creado regímenes específicos de laicidad. Existen algunos territorios de ultramar que han aplicado la ley de separación de 1905 como La Réunion, Martinica, Guadalupe, Saint-Barthélemy y Saint-Martin. Son las llamadas "colonias primitivas". Se trata de colonias muy antiguas, de época monárquica, en las cuales hay, muchas veces, más población de origen francés que autóctono, y que han experimentado una importante aculturación e integración en la historia de la metrópolis. En la mayoría también encontramos una presencia mayoritaria del clero y la fe católicos.

Pero existen otros siete territorios de ultramar que poseen su propio estatus especifico, y donde no se aplica la ley de 1905: la Polinesia francesa, la Guayana francesa, Mayotte, Wallis-et-Futuna, Nueva Caledonia, Saint-Pierre-et-Miquelon y las TAAF (Tierras Australes y Antárticas Francesas). Estos territorios están comprendidos bajo lo que conoce como *La Mission*[90]. El régimen de *la Mission* es muy complejo de abordar, puesto que cada territorio cuenta con sus propias especificidades, y como he comentado anteriormente, aquí solo puedo analizarlo de forma somera. Se trata en realidad de una pluralidad de regímenes adaptados a la situación específica de cada territorio y que (a diferencia de lo que ocurre con las leyes de 1919 y 1924 que regulan el régimen específico de cultos alsaciano-moselano), no tienen la misma categoría en la jerarquía normativa francesa que la ley de separación de 1905.

[90] Aquí el lenguaje republicano toma prestado el vocabulario religioso cristiano en un clarividente guiño que muestra las intenciones que la metrópolis tenía respecto a estos territorios coloniales. Puesto que el esencialismo que impregnó en sus primeros momentos el pensamiento republicano seguía una lógica según la cual "el anticlericalismo no podía ser un bien de exportación". Era necesario antes que las "civilizaciones inferiores" se desarrollasen plenamente (Baubérot, 2021, págs. 52-53).

El régimen de la misión tuvo su origen en lo que se conoce como los *décrets Mandel*, firmados en 1939 por el entonces presidente de la Republica Albert Lebrun y el ministro de colonias Georges Mandel, quien les dio nombre. El contenido de estos decretos-leyes era la derogación del principio de laicidad en ciertos territorios de ultramar franceses. Concretamente permitían, gracias a la no aplicación de la ley de 1905, la financiación pública de los cultos y también que estos recibieran herencias y donaciones privadas.

Asimismo, en cada territorio se creó un *Conseil d'administration des missions religieuses*, lo cual supuso la creación de una nueva persona jurídica porque, a diferencia de las asociaciones de culto, su actividad no se limita exclusivamente al ejercicio del culto y a la posesión y gestión de todos los bienes muebles e inmuebles en nombre de la misión, sino que también pueden ejercer de representantes en actos de la vida civil, además de encargarse de la vida social y escolar, y de la gestión de los edificios sanitarios y escolares. Sin embargo, los consejos están estrechamente controlados por el Estado y los edificios de culto, como las iglesias, son propiedad estatal, de manera que es el Estado el que asume sus costes de construcción y reparación. Así ocurre en Wallis-et-Futuna, Saint-Pierre-et-Miquelon o en la Guayana francesa. En cambio, en otro territorio como es Mayotte nos encontramos con una población que es mayoritariamente musulmana y que gracias a la misión se le permite aplicar su propio derecho local musulmán en el ámbito civil, que es aplicado por los cadíes. Aunque a partir de 2010 la isla se beneficia de un estatus departamental y su situación ha cambiado ligeramente.

En el momento de aprobación de los *décrets Mandel,* el régimen de *la Mission* fue justificado por la aventura colonial francesa y por este marco de pensamiento republicano según el cual estas civilizaciones inferiores tendrían que ser educadas para que poco a poco el progreso de la Razón los fuera equiparando a la metrópolis. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial en la década de los cincuenta, pensadores como Lévi-Strauss y Aimé Césaire teorizaron acerca de la importancia del respeto a los particularismos locales y contra un universalismo, muy extendido entre las izquierdas políticas, que pretendía laminar todas las diferencias. En esta época el régimen de *la Mission* es justificado bajo esta nueva óptica. Sin embargo, dentro del republicanismo y en general dentro de la izquierda francesa ha sido siempre mayoritaria la corriente de un universalismo que lamina todos los particularismos. La propia Ilustración francesa y el origen de la laicidad se hallan estrechamente conectados con este universalismo abstracto y la idea de progreso: hemos encontrado el código normativo perfecto que nos conducirá

a la Razón y es necesario extenderlo (Taylor, 2021, 2014). A partir de la década de los ochenta, y especialmente tras la entrada en la primera década del siglo XXI, se produce un giro de retorno a este universalismo estrecho, y al igual que ha sucedido con Alsacia y Mosela, se ha producido una aproximación de los diversos regímenes de la Mission hacia el modelo del Hexágono.

Es cierto que recientemente, tanto la *Cour de cassation* como el *Conseil d'État* se han pronunciado a favor de la constitucionalidad de las normas que imperan en estos regímenes de la Mission, revelándonos así una característica del derecho francés que es su capacidad de adaptación a la pluralidad y a la diversidad. Frente a lo que se suele pensar, existe una superdiversidad jurídica en Francia que nos permite hablar de una laicidad de geometría muy variable. Sin embargo, como veremos predomina una corriente desde la década de los ochenta que pugna por hacer coincidir la laicidad narrativa y mítica que nos habla de un único modelo de laicidad en toda Francia con la laicidad jurídica y realmente existente que, como hemos podido comprobar, hasta la fecha ha sido bastante plural y diversa.

Finalmente, cabe mencionar una última excepción a la ley de 1905 que no es un territorio, como en los casos anteriores, sino un colectivo como el de las mujeres[91]. Durante mucho tiempo Marianne sólo ha tenido nombre y figura de mujer, porque la laicidad ha sido, hasta bien entrado el siglo XX, una cuestión que atañía casi exclusivamente a los hombres. Como afirma Portier: "la emancipación de la mujer, al menos si se define asociada al principio de autodeterminación, ha sido con frecuencia el punto débil de la historia republicana" (Portier en Tejerina Ed., 2021, pág. 180). El Código Civil establecía la incapacidad de la mujer, una vez que esta se casaba, y por lo tanto su sumisión al marido para realizar cualquier trámite administrativo[92].

[91] Por supuesto, soy consciente de que en este apartado abordo un tema tan crucial como la construcción de la plena ciudadanía para las mujeres en Francia. Me ha parecido pertinente incluirlo en este punto de excepciones a la ley de 1905, a pesar de que sea la única "excepción" que no hace referencia a un ámbito geográfico, para subrayar que incluso dentro del Hexágono esa ley de separación entre las Iglesias y el Estado ha tenido importantes excepciones. Por otra parte, creo que es necesario repensar esta excepción, sobre todo teniendo en cuenta que la mayoría de transformaciones en el seno de la laicidad francesa a partir del siglo XXI de extensión de la neutralidad han afectado de forma especial a las mujeres musulmanas. Sin embargo, aquí sólo puedo remitirme a algunos artículos que han abordado este tema, enfatizando su relación con la laicidad como el de Philippe Portier: "Laicidad y derechos de la mujer" (Portier, en Tejerina Ed., 2021).

[92] Según afirma Portier:

> "« El artículo » 1124 del Código Civil afirma que: « las personas privadas de derechos jurídicos son los menores, las mujeres casadas, los delincuentes y los débiles mentales », lo que se acompañaba de la incapacidad civil manifestada en el artículo 217 por la prohibición impuesta a

Será a partir de 1900 cuando poco a poco se vayan reconociendo cada vez más libertades y derechos a las mujeres. En 1907 se le permite disponer de su salario y sus bienes; en 1920 adherirse a los sindicatos; en 1924 se unifican los programas de bachillerato para hombres y mujeres y en 1938 se elimina esa incapacidad que fijaba el Código civil (aunque el hombre todavía era considerado como cabeza de familia y podía oponerse a las decisiones de la mujer en caso de que la familia se viese afectada). En 1909 Ferdinand Buisson propuso concederles el derecho al voto, pero su propuesta cayó en saco roto[93], y en cambio no fue hasta el 21 de abril de 1944 cuando De Gaulle firmó la orden que permitía a las mujeres ser electoras y elegibles en Francia.

Todo el período de la Tercera República estuvo impregnado por un universalismo abstracto y por un pensamiento republicano que seguía imbuido del marco moral católico por el cual la mujer estaba relegada a ser fundamentalmente "esposa y madre". Sin embargo, a partir de los años sesenta y de la mano de una progresiva secularización que sigue su curso, las cosas empiezan a cambiar. Se produce una mutación en la comprensión del propio concepto de laicidad, que pasa de designar un proceso de separación institucional para conquistar la autonomía de lo político, para designar un cambio axiológico (Portier en Tejerina Ed. 2021, págs. 184-186). La laicidad, a partir de la década de los sesenta, empieza a hacer referencia a un proceso de separación de las costumbres de la moral religiosa, para conquistar la autonomía individual. Es lo que Baubérot ha denominado la *"laicización de las costumbres"* que corresponde al *segundo peldaño de laicización* pero que se ha desarrollado con mayor fuerza en el tercer peldaño (Baubérot, 2020, págs. 58-61). Mediante este proceso, a mediados de la década de los setenta se empiezan a conquistar toda una serie de derechos reproductivos y sexuales que nos permiten hablar de una relativa igualdad de géneros (Baubérot, 2021, págs. 83-84).

Sin embargo, y de manera correlativa a lo sucedido respecto a la pluralidad imperante en las regiones periféricas y ultramarinas francesas, se produce un giro a partir de los años ochenta que no se termina de materializar hasta la entrada en la primera década del siglo

la: mujer, incluso con separación de bienes, de dar, enajenar, hipotecar, adquirir, a título oneroso o gratuito, sin la participación del marido en el acto o su consentimiento por escrito" (Portier, en Tejerina Ed., 2021, pág. 182).

[93] Torpedeada principalmente por los radicales, que argumentaron que la mujer aún estaba bajo el dominio moral e intelectual del clero (Portier en Tejerina Ed. Pág. 185). El mismo argumento que después se trasladaría de forma implícita a las Cortes constituyentes de la II República Española en 1931, en el debate entre Clara Campoamor, partidaria del derecho al voto de las mujeres, y Victoria Kent, contraria al mismo. Salvo que en España la correlación de fuerzas se inclinó a favor de conceder el derecho al voto de las mujeres.

XXI, y que se traduce en un retorno hacia el universalismo. Me he extendido lo suficiente acerca de la historia de la ley de separación de 1905, sus mitos y sus limitaciones como para que se pueda ahora comprender mejor qué es exactamente lo que ha pasado a partir del siglo XXI con la laicidad.

4.7 EL GIRO A PARTIR DE LA PRIMERA DÉCADA DEL SIGLO XXI: UN NUEVO PAISAJE MORAL, RELIGIOSO E INTELECTUAL

El panorama religioso ha cambiado mucho en Francia en todo este tiempo. El conflicto histórico de las *"deux Frances"* que había enfrentado a una Francia católica contra otra Francia republicana y no creyente ya no tiene razón de ser. El catolicismo dejó progresivamente de ser percibido como una amenaza para la República a partir del final de la Primera Guerra Mundial y de la recuperación de la normalidad en las relaciones con el Estado francés[94]. Además, el proceso de secularización ha seguido avanzando y se ha dejado notar especialmente entre los católicos, que a partir de los años setenta han descendido significativamente en número.

Es lo que Portier denomina como el fenómeno de "desregulación de los universos confesionales" (2016) y Taylor como el "efecto nova" (2015). A medida que Francia deja de ser mayoritariamente católica, han aumentado el número de agnósticos y de ateos (de hecho, se trata de uno de los países con uno de los mayores porcentajes de ateos de Europa y del mundo). Y al mismo tiempo, se produce un creciente proceso de pluralización religiosa con minorías cada vez más importantes como pueden ser otras denominaciones cristianas, desde la ortodoxa pasando por la evangélica o la pentecostal, el budismo, el judaísmo, pero, sobre todo, con el gran crecimiento del islam, que deviene la segunda religión con mayor número de creyentes en Francia. Además, como señala Portier, este fenómeno ha venido acompañado de una doble desregulación del universo religioso: interna y externa (Portier, 2016, págs. 243-253) A nivel interno, se ha producido una subjetivación e individualización de las afiliaciones religiosas que dificulta que estas puedan ser reguladas desde las iglesias. Portier elabora dos tipos ideales acerca de las relaciones entre los creyentes y el orden político. Estos pueden ser "atestatarios" si

[94] Esto no quita que, como señala Baubérot, no siguiera habiendo cierto clericalismo mediante la influencia en la política, pero el camino de la desobediencia que se había emprendido a raíz de 1905 no fue retomado tras la Gran Guerra y eso hizo desaparecer lentamente de la opinión pública la idea de que la Iglesia era la principal adversaria de la República (Baubérot, 2021).

aceptan que el orden político no tiene nada que ver con las leyes de Dios y no todas las decisiones de su vida las toman en función de su fe; y "contestatarios" si consideran que la religión debe dominar todos los aspectos de la vida incluido el político, generalmente esta perspectiva suele adoptar una postura integrista. A nivel externo la desregulación se traduce en la aparición de nuevos movimientos religiosos y sectas.

Finalmente, también tenemos en marcha un proceso de repolitización de las identidades. Durante el periodo de la modernidad triunfante se produjo un proceso de traspaso de la sacralidad a la esfera de lo político: El Estado se convertía en un educador moral mediante el auge de un nuevo clero secular formado por médicos, científicos y profesores. El paso de una modernidad triunfante a una modernidad incierta ha producido una secularización del Estado y sus instituciones. Debido a ello, en el periodo de la modernidad incierta las instituciones como la Ciencia, la Escuela y la Medicina han perdido su aura de sacralidad y sufren ahora una secularización, pareja a la que han sufrido las iglesias, que las convierte en una esfera más del mercado[95]. Esta es también una característica que Baubérot considera fundamental de lo que denomina como el "tercer peldaño de laicización": por primera vez se produce una desconexión entre el progreso de los saberes científicos y el progreso técnico que afecta profundamente al concepto de "verdad", provocando no sólo un proceso de desinstitucionalización, sino una pérdida de la capacidad de socialización moral de estos antiguos cleros seculares (Baubérot, 2020).

En este nuevo escenario triunfa la nueva lógica del reconocimiento que reclama una mayor visibilidad a lo religioso, así como una nueva afirmación de lo religioso como parte de la identidad[96]. Se produce en este contexto una afirmación de los cristianos y de los musulmanes especialmente. La afirmación de los cristianos no resulta demasiado problemática, de hecho, constituye uno de los elementos principales que ha permitido

[95] Marcel Gauchet se ha dedicado a analizar profundamente este aspecto relativamente reciente de nuestras democracias que considera crucial y al que le dedica no pocas páginas en *El desencantamiento del mundo* (2005) y en *La religión en la democracia* (2003).

[96] Este movimiento es el que permitiría entender fenómenos tan diferentes como la supervivencia del modelo concordatario de Alsacia-Mosela a pesar de la creciente secularización, el debate sobre la presencia de los belenes en lugares públicos y la decisión del *Conseil d'État* o el constante debate sobre la recuperación de las "raíces cristianas" de Francia. En este punto, Portier habla de un "cato-laicismo" que nunca habría desaparecido del todo en Francia (buena prueba de ello sería lo que he comentado anteriormente respecto a la relación entre la República y las mujeres), pero que se habría reactivado especialmente durante la V República en el contexto de esta repolitización de la identidad religiosa. Véase el artículo de Portier al respecto *"Emmanuel Macron au Vatican. Note sur la République «catholaïque »"*. Puede consultarse aquí: https://www.sciencespo.fr/ceri/fr/oir/emmanuel-macron-au-vatican-note-sur-la-republique-catho-laique

operar esta transformación en el seno de la laicidad, y este desplazamiento de izquierda a derecha del que habla Baubérot (Baubérot, 2015).

Pero, en cambio no ha ocurrido lo mismo con la afirmación identitaria de los musulmanes. A partir de la década de los ochenta empieza a hacerse patente esta nueva afirmación religiosa musulmana que se traduce en una recuperación de ciertas prácticas cotidianas y de símbolos religiosos bajo un nuevo paradigma que reivindica el derecho a la expresión de la fe en público. Es verdad que este resurgimiento tiene lugar en un contexto marcado por la influencia de grupos como los Hermanos musulmanes que reivindican la reislamización de la vida cotidiana (Portier, 2016, págs. 243-254). En 1989 tiene lugar el *"affaire du foulard"* en Creil que supone el punto de partida de un movimiento intelectual contestatario de carácter neo-republicano que se opone con virulencia a todo símbolo religioso y hace del velo y del islam el chivo expiatorio y la nueva amenaza de la República. A partir de la primera década del siglo XXI este contexto cambia, se incrementa la secularización entre los musulmanes franceses al tiempo que se produce una aculturación, especialmente entre muchos jóvenes de tercera generación. La Gran Mezquita de París deja de ser la principal institución de representación del islam en Francia, dejando paso a una miríada de redes e instituciones, muchas veces bajo control extranjero. Persiste una desigualdad en casi todos los niveles que alimenta fenómenos de violencia y una "islamización de la radicalidad" (Roy, 2015, 2016)[97].

Se producen en este contexto dos grandes corrientes intelectuales que tratan de pensar y de dar una respuesta a los desafíos de esta época: un neorrepublicanismo que propugna la lógica de un universalismo abstracto y un multiculturalismo que sostiene la lógica de la diferencia. Para el primero la lógica del universalismo abstracto exige una ciudadanía desvinculada de cualquier clase de particularismo y una estrategia política de

[97] El politólogo Olivier Roy ha sostenido estas tesis de la "islamización de la radicalidad" y de la "revuelta generacional nihilista", especialmente entre los jóvenes, que estaría supuestamente detrás de esos procesos de adhesión al *Daesh* y su transformación en "lobos solitarios" (Roy, 2008, 2015, 2016). Sin embargo, las ideas de Roy han sido contestadas por Gilles Kepel que, continuando con sus planteamientos ya expuestos en *La revanche de Dieu* (1991), ha argumentado que es la hegemonía del salafismo, y otras corrientes fundamentalistas similares, lo que explicaría esta radicalización global del islam (Kepel, 2015). Frente a ambos, se sitúa el politólogo François Burgat, que ha defendido, por el contrario, que es la dolorosa herencia de la colonización, y sus consecuencias actuales de discriminaciones y racismo, las que se sitúan como las principales causas del yihadismo contemporáneo. Esta discriminación es aún muy patente en Francia a pesar de que la padece mayoritariamente la población francesa de tercera o cuarta generación de origen inmigrante (Burgat, 2016). Considero que los tres autores apuntan importantes factores que deben ser tenidos en cuenta y que pueden esclarecer las claves de ese fenómeno yihadista, sin embargo, creo que sus planteamientos no son necesariamente excluyentes. La realidad social siempre es más compleja y multifactorial de lo que cualquier teoría pueda ser capaz de imaginar, de manera que es muy posible que las tres causas a las que apuntan los autores antes citados puedan estar interrelacionadas.

reconstrucción de esa capacidad de socialización moral que ejercieron las instituciones estatales y seculares en la etapa de la modernidad triunfante: sólo así se logrará una integración de los ciudadanos en un cuerpo social unitario. Mientras que, para el segundo, los problemas a los que nos enfrentamos en esta última etapa de la modernidad requieren de la aplicación de una lógica democrática de reconocimiento de las diferencias y de la pluralidad, que logre una cohesión, sin por ello rechazar las múltiples pertenencias o particularismos. Si a partir de las décadas de los cincuenta y sesenta predomina en Francia la lógica de la diferencia[98], en cambio, a partir de la década de los ochenta y, especialmente, a partir de la primera década del siglo XXI, toma el relevo la lógica del universalismo abstracto. Sin embargo, como señala Portier, sería excesivamente reduccionista afirmar que todas las políticas de laicidad que se desarrollan en Francia a partir del año 2000 están encuadradas en la lógica universalista. Se trata más bien de una continua tensión que da lugar a mestizajes e hibridaciones (Portier, 2016).

4.8 UN NUEVO TEJIDO INSTITUCIONAL

En el plano del derecho y de las instituciones también se han producido numerosos cambios. Como señala Weil, el marco jurídico francés ha evolucionado profundamente durante este tiempo. El primer artículo de la Constitución de 1958 define a Francia como:

> *"(U)ne République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances* (…)*"* (Constitution du 4 octobre 1958).

[98] Por supuesto, no me refiero a que se pueda hablar del "multiculturalismo" en Francia desde la década de los cincuenta, sino que me refiero aquí a la influencia que los planteamientos de autores como Claude Lévi-Strauss con su libro *Race et histoire* (1952) y Aimé Césaire con sus escritos, poemas y, particularmente, con su Carta de dimisión del Partido Comunista Francés (1956), (*Lettre de démission adressée au Secrétaire Général du PCF, Maurice Thorez*), ejercieron en la década de los cincuenta y los sesenta en Francia. Estos autores fueron algunos de los primeros en teorizar esa lógica de la diferencia que propugnaba un respeto de los particularismos locales y se rebelaba contra ese supuesto universalismo abstracto. Esta lógica de la diferencia ha sido actualmente retomada en Francia por las corrientes teóricas que defienden el multiculturalismo, bajo este nuevo panorama de creciente diversidad religiosa.

(Una República indivisible, laica, democrática y social. Asegura la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley sin distinción de origen, raza o religión. Respeta todas las creencias (…)"[99]).

Se consagra, de este modo, la laicidad, y los valores de respeto a la libertad y la igualdad, así como su carácter democrático y social, como uno de los elementos claves que definen a la V República (Weil, 2021, pág. 60-65). Precisamente con la V República se crea una nueva institución que ha modificado el tejido institucional y ha desempeñado un papel clave en la transformación del marco jurídico francés: el *Conseil Constitutionnel* (CC). Este órgano fue creado en un principio por De Gaulle y Michel Debré con el objetivo de establecer un "parlamentarismo racionalizado". Anteriormente la Asamblea Nacional y el Senado, y la ley que emanaba de ellos, eran totalmente soberanos. Los diputados y senadores podían legislar con total libertad, incluso saltándose la propia Constitución, y esto había generado numerosas invasiones de las competencias del Gobierno. De Gaulle y Debré deseaban poner fin a esta situación instaurando un parlamentarismo racionalizado que permitiera la coexistencia entre el poder legislativo y el poder ejecutivo, y de paso que hiciera recaer el acento de la soberanía sobre el ejecutivo. Con De Gaulle el poder central pasa a ser el Gobierno y ya no la Asamblea. De esta forma el *Conseil Constitutionnel* surge en un principio con la misión de regular en los conflictos entre el Gobierno y la Asamblea con el objetivo de que cada uno respetase sus dominios de competencias. De ahí que, en su primera etapa, el CC sólo se ciñera a los artículos de la Constitución de 1958 y fuera apodado como un "cañón apuntando hacia el Parlamento" (*canon braqué contre le Parlement*) o como el "perro guardián del Ejecutivo" (*chien de garde de l'exécutif*).

Sin embargo, el rol de esta institución se vio modificado profundamente a partir de 1971, precisamente a raíz de lo que se denominó la decisión sobre la *Liberté d'Association*, que supuso la constitucionalización de la Ley de Asociaciones de 1901. En el contexto de 1971, marcado por la violencia de grupos izquierda, el entonces ministro del Interior, Raymond Marcellin, se opuso a la declaración de la asociación *La Cause du Peuple*, porque sospechaba que pretendían reconstruir una organización terrorista maoísta que había sido disuelta un año antes: *La Gauche prolétarienne*. Marcellin propuso entonces

[99] Puede consultarse el texto íntegro de la Constitución de 1958 en la página del *Conseil Constitutionnel* y en *Légifrance*: https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/texte-integral-de-la-constitution-du-4-octobre-1958-en-vigueur

una nueva ley para establecer un control administrativo sobre la declaración de las asociaciones, arrogándose la Asamblea la capacidad de restringir esta libertad de asociación.

La ley fue votada y aprobada por la Asamblea Nacional y el Senado. Sin embargo, dividió profundamente a la mayoría parlamentaria gaullista, y una minoría de diputados la llevó ante el *Conseil Constitutionnel* para que se decidiera si la nueva ley era constitucional. Y el CC estableció que la ley de Marcellin era inconstitucional y no podía aplicarse al orden jurídico, porque sometía la libertad de asociación y este era un principio fundamental que no podía violarse. De esta forma la libertad de asociación se convirtió en un principio fundamental. Fue la primera vez que se apeló a los *Principes Fondamentaux Reconnus par les Lois de la République* (PFRLR), dando lugar a lo que se denominó como el bloque constitucional (*bloc de constitutionnalité*) que remite al conjunto de normas que tienen un valor constitucional que, a parte de la Constitución de 1958, son también la *Declaration des droits de l'homme et du ciotyen* de 1789, el *Préambule de la Constitution* du 27 octobre 1946 y esta *Loi du 1er Juillet 1901 relative au contrat d'association*, de la que vengo hablando.

Se modifica a partir entonces el rol del CC, que deja de ser ese "perro guardián del Ejecutivo" para pasar a convertirse en el defensor de los derechos fundamentales de los ciudadanos y en un instrumento de la minoría contra la mayoría. En 1974, se consagra el derecho de parlamentarios y senadores a consultar al CC y en 2008 se les concede también ese mismo derecho a los ciudadanos. El CC deja de vigilar a la Asamblea y comienza a velar porque todas las instituciones respeten los principios constitucionales. Por ello, a partir de la década de los setenta se consolida en Francia un verdadero Estado de Derecho. El papel que han tenido tanto el *Conseil Constitutionnel* como el *Conseil d'État* en la V República ha producido una ampliación de la protección de los derechos de los ciudadanos y una individualización del derecho. Y, como veremos más adelante, han desempeñado un papel primordial en las nuevas reconfiguraciones de la laicidad.

Por todo ello, no cabe duda de que durante este tiempo se ha producido una cierta sacralización de la laicidad en el plano del derecho. Francia la ha elevado a la categoría de un principio fundamental, y se encuentra en el bloque constitucional gracias al Preámbulo de la Constitución de 1946, además de ser citada en el primer artículo de la Constitución de 1958. Además, a partir de 1974 Francia ratificó la Convención Europea de Derechos Humanos, permitiendo que desde 1981 cualquier ciudadano acuda a la Corte

de Estrasburgo. Y, al mismo tiempo, desde las instituciones jurídicas europeas como el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, se ha reconocido la ley de 1905 como la *"véritable clé de voûte de la laïcité française",* (verdadera clave de bóveda de la laicidad francesa), (Weil, 2021, pág. 138)[100].

Sin embargo, eso no ha evitado, como señala Weil, que la laicidad sufra una doble contestación a nivel político, tanto por parte de los musulmanes que se sienten cada vez más discriminados por la creciente extensión de la neutralidad en cada vez más espacios, como por parte de aquellos que creen que hay un problema con la emergencia del salafismo que es necesario solucionar mediante la laicidad. Pese a la consagración de la laicidad en el plano jurídico, en el plano político el espíritu liberal de los legisladores de 1905 es una corriente minoritaria hoy en día en Francia. Y en tales circunstancias la ley de 1905 queda inerme ante los nuevos atentados que sacuden el país (Weil, 2021, pág. 101-110). Esto es algo que también reconoce Baubérot, las corrientes que defendieron la separación y que se impusieron en 1905 son hoy minoritarias, mientras que una mutación se ha producido en la corriente galicana (Baubérot, 2015)[101].

Por otra parte, el derecho y las leyes no son nunca, a diferencia de lo que se suele creer, algo estanco e inamovible. Las leyes son un producto social y al mismo tiempo tienen un componente performativo. Cuando son elaboradas, están sometidas a la lucha de ideas propia de lo social (como hemos tenido ocasión de comprobar al examinar los pormenores en los que se gestó la ley de 1905) pero no están menos sometidas a esas influencias y tensiones sociales cuando son puestas en práctica por las instituciones y tribunales.

[100] El TEDH se pronunció en este sentido en dos ocasiones, cuando desestimó dos peticiones de dos alumnas (Dogru c. France y Kervanci c. France) que se habían negado a quitarse el velo en clase de educación física y habían apelado a esta alta instancia aludiendo a la protección del art. 9 de la Convención. Aunque estas decisiones también fueron controvertidas por el apoyo que concedieron a la ley de 2004 considerando las limitaciones al principio de libertad religiosa como "válidas y proporcionales" (Portier, 2016, págs. 276-310). Pueden consultarse ambas decisiones, Dogru c.France: https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:[%22002-1792%22]} Y Kervanci c. France: https://hudoc.echr.coe.int/fre#{%22itemid%22:[%22001-90047%22]}

[101] *La Libre Pensée* y la *Ligue de l'enseignement* serían las dos organizaciones que históricamente han sido las herederas de las corrientes de laicidad separatista de 1905, y ni siquiera ellas se han librado de las tensiones internas que ha producido ese gran deslizamiento de izquierda a derecha en el seno de la laicidad francesa (Baubérot, 2015).

4.9 EL INFORME DE LA COMISIÓN STASI DE 2003: UN COMPLICADO EQUILIBRIO

Una de las características del tercer peldaño de laicización, según Baubérot (2020), y de la modernidad incierta, según Portier (2016), es precisamente la perdida de la capacidad del Estado para socializar moralmente a la ciudadanía, lo que se traduce también en una pérdida de legitimidad de la esfera de lo político. Igualmente, para Gauchet, la creciente separación entre la esfera de la sociedad civil y la esfera estatal alcanzada mediante un aparato burocrático orientado por criterios de utilidad y rendimiento, y diseñado para gestionar cada vez mejor lo social vuelve inútil toda suerte de religión civil: el poder simbólico del Estado reside cada vez más en su utilidad social (Gauchet, 2005, págs. 270-282).

Precisamente por ello, el recurso a las comisiones de expertos y a la elaboración de informes objetivos se ha convertido en una medida cada vez más común entre los gobiernos cuando tienen que justificar la adopción de determinado tipo de políticas, o cuando creen que estas pueden ser impopulares para ciertos sectores[102]. Francia, especialmente en las últimas décadas, nos ha dejado una gran muestra de este tipo de prácticas, fundamentalmente en lo que a laicidad se refiere, con la creación de organismos como el *Haut Conseil à l'intégration* (HCI), en 1989, la *Haute autorité de lutte contre les dicriminations et pour l'égalité* (Halde), en 2004, el *Observatoire National de la Laïcité* (que, aunque fue creado por Chirac en 2007, no se puso en marcha hasta el 2013 por Hollande)[103], y, finalmente, el *Conseil de sages de la laïcité*, creado en 2018. También ha

[102] El debate acerca del poder de los expertos en las democracias contemporáneas es muy extenso. Probablemente esta sea, de hecho, una de las cuestiones que más literatura ha generado en el seno de la sociología, casi desde sus mismos inicios, pasando por los análisis weberianos de la burocracia hasta llegar a la obra de Michel Foucault (2018, 2020, 2021), que fue quizás uno de los autores que más énfasis hizo en su crítica del poder de los expertos y de la supuesta neutralidad desde la que se ejerce el poder. Este debate ha involucrado a importantes voces como las de Schumpeter (1984), o Habermas (2018), entre otros. Un buen análisis que recorre de forma pormenorizada toda la literatura sociológica acerca del poder de los expertos se puede encontrar en Stephen Turner (2001). Por otra parte, y esto es algo que pondré de relieve a lo largo de estas páginas en mis análisis del resto de modelos de laicidad, en Francia y en Quebec, el recurso a estas comisiones y organismos de expertos ha sido muy habitual, especialmente durante la primera década del siglo XXI, para justificar nuevas políticas laicas. En cambio, en España no se ha hecho recurso de este tipo de prácticas. Sin embargo, hay que decir también que la entrada definitiva en ese tercer peldaño de laicización, al que se refiere Baubérot (2020), ha supuesto un cambio de lógica en Francia y Quebec, precisamente por la creciente incertidumbre, y el desmoronamiento de la fe en las instituciones seculares, como la ciencia y el Estado, que afecta al mismo concepto de la verdad. La lógica predominante en la actualidad entre los poderes políticos franceses y quebequeses es más *schmittiana* y decisionista, por lo que las nuevas políticas de laicidad de la segunda década del siglo XXI ya no se aplican haciendo recurso a estos organismos y comisiones de expertos. A lo largo de este capítulo y del siguiente, donde abordo la laicidad de Quebec, haré más referencias a estos cambios.

[103] El *Observatoire National de la Laïcité* se ha situado en la línea heredera de la corriente separatista liberal de Aristide Briand y ha desempeñado durante estos años un papel de resistencia frente a la nueva

habido importantes comisiones acerca de la laicidad. Comisiones parlamentarias, como la Comisión Debré (2003), para investigar los signos religiosos en las escuelas, y la Comisión Gérin (2010), para investigar el velo integral. Y comisiones extraparlamentarias, como la Comisión Debray (2001), para investigar la enseñanza del hecho religioso, la Comisión Machelon (2005-2006), para investigar la relación de los cultos y los poderes públicos, y la Comisión Stasi (2003), formada para abordar la cuestión de la aplicación del principio de laicidad en la República[104] (Portier, 2016, págs. 254-275). Esta última es quizás una de las más importantes, por su repercusión en la posterior ley de 2004 de prohibición de símbolos religiosos en las escuelas.

La Comisión Stasi se creó en un contexto muy marcado por los recientes atentados de 2001 en Nueva York y por el clima que desde 1989 venía gestándose en Francia, señalando al "comunitarismo" como una de las principales amenazas para la cohesión social[105]. El entonces presidente de la República, Jacques Chirac, encargó a Bernard Stasi, mediador de la República, que formase una comisión y le entregase un informe para

---

lógica de la cohesión que se ha ido imponiendo. Sin embargo, recientemente ha sido desmantelado por el gobierno de Macron, por el ministro Jean Castex, por lo que ahora muchos de sus integrantes han decidido crear un organismo ciudadano independiente llamado *Vigie de la laïcité*: https://vigie-laicite.fr/

[104] Se puede consultar el informe íntegro en la página *Vie publique* (https://www.vie-publique.fr/): https://medias.vie-publique.fr/data_storage_s3/rapport/pdf/034000725.pdf

[105] El comunitarismo es un concepto que surge, principalmente en el contexto académico anglosajón durante la década de los ochenta, ligado a una corriente de pensadores neoaristotélicos como Alasdair MacIntyre (1984), Charles Taylor (2016), Michael Walzer (1993) y Michael Sandel (2013), entre otros, que plantearon una potente crítica a las limitaciones de la teoría política liberal y a su concepción de los individuos. Todos estos autores plantean ontologías "encarnadas o situadas" según las cuales carece de sentido intentar comprender a los sujetos al margen de los "horizontes de sentido" que les proporcionan sus comunidades. Desde esta perspectiva, muchos de ellos defienden, a nivel político, que el reconocimiento de las diferencias y del "derecho a la supervivencia" de estos horizontes de sentido ligados a comunidades concretas (Taylor, 2001), es una tarea indispensable para la revitalización de nuestras democracias. Ese concepto aparece en Francia, a finales de la década de los ochenta y principios de los noventa, de la mano de esos intelectuales que se integran en lo que Baubérot denomina *"le renouveau de la laïcité gallicane"*, es decir, Élisabeth Badinter (2003), Régis Debray (1990), Alain Finkielkraut (1995), Élisabeth de Fontenay (2007) y Catherine Kintzler (2014), entre otros. Desde entonces, el concepto ha gozado de mucha popularidad en el debate público francés y se ha resignificado negativamente como toda práctica que es percibida como un intento de aislarse en los particularismos locales, frente al supuesto universalismo de la laicidad y las leyes francesas. Como señala Baubérot:

> *"L'opposition stéréotypée: universalisme abstrait du républicanisme français versus le «communautarisme anglosaxon» (...) conjure deux peurs issues du tournant de 1989: crainte d'un islam politique; anxiété à l'égard d'une globalisation sous hégémonie américaine"* (Baubérot, 2015, pág. 49)
>
> (La oposición estereotipada: universalismo abstracto del republicanismo francés *versus* el "comunitarismo anglosajón" (…) conjura dos miedos que se generan en el giro de 1989: el miedo al islam político, y la ansiedad frente a una globalización bajo hegemonía americana).

Sin embargo, hoy en día, el concepto de comunitarismo parece ya haber sufrido un importante desgaste, y como tendré ocasión de comentar al hilo de la transformación legislativa de la laicidad, ha sido reemplazado con cierto éxito, a instancias del Gobierno Macron, por el nuevo concepto de "separatismo".

evaluar la aplicación de la laicidad. Se trataba, además, de un contexto marcado por una cuestión polémica, la presencia de símbolos religiosos en espacios públicos, que desde finales de la década de los ochenta estaba en debate, y que era necesario intentar cerrar con una nueva ley.[106] Dada la variedad de posturas en liza, la Comisión fue integrada por un abanico de expertos muy plural, incluyendo a Jean Baubérot, Patrick Weil, Régis Debray, Henri Peña-Ruiz o Alain Touraine, entre otros. En consecuencia, las recomendaciones del informe reflejan esta pluralidad interna. El objetivo era tratar de alcanzar, al igual que en 1905, una fórmula de consenso.

Se parte del reconocimiento de la gran diversidad de opciones religiosas y no religiosas que integran Francia como una riqueza ante la cual el Estado no puede interponer, como pretendía Rawls, un *"voile d'ignorance"* (Stasi, 2003, pág. 14). El Estado laico es incompatible con la promoción de cualquier convicción, bien sea atea, agnóstica o de cualquier dogma religioso. La religión tampoco puede pretender ser relegada al espacio privado e íntimo de los ciudadanos:

> *"La laïcité distingue la libre expression spirituelle ou religieuse dans l'espace public, légitime et essentielle au débat démocratique, de l'emprise sur celui-ci, qui est illégitime"* (Stasi, 2003, pág. 13)
>
> (La laicidad distingue entre la libre expresión espiritual o religiosa en el espacio público, legítima y esencial para el debate democrático, del dominio religioso sobre el espacio público, que es ilegítimo).

[106] En 1989 se produjo el ya famoso *"affaire du foulard"*, posteriormente rebautizado como el *"affaire du voile"*. Tres alumnas de un colegio de Creil se negaron a quitarse el velo para ir a clase, siendo expulsadas del mismo y desatando un conflicto entre los colegios, el gobierno y parte de la ciudadanía. El entonces ministro de Educación François Bayrou demandó al *Conseil d'État* si el llevar el velo suponía una violación de la laicidad. El CE respondió que el hecho de que las alumnas lo llevaran no atentaba contra la laicidad siempre y cuando no supusiera un medio de presión, provocación propaganda o proselitismo contra el resto del alumnado. Desde 1992 hasta el 1999 se elevaron 49 casos al CE sobre el porte de signos religiosos y en 41 de ellos se dio la razón a los alumnos. Se estableció también una jurisprudencia según la cual el alumnado puede obtener autorizaciones para ausentarse temporalmente de las clases, especialmente para la celebración de fiestas religiosas, que aún sigue vigente. Durante este tiempo, la decisión de prohibir o no los signos religiosos en clase quedó en manos de los directores de los centros educativos, que según Portier, desempeñaron un papel crucial presionando al gobierno para que legislara a favor de su restricción (Portier, 2016). Además, a raíz del *affaire du foulard,* se produjo la aparición de un manifiesto de un grupo de filósofos en *Le Nouvel Observateur* titulado: *Profs, ne capitulons pas!* El manifiesto, escrito para protestar contra Bayrou, supone para Baubérot una fecha clave en la mutación y renovación de una nueva corriente de laicidad galicana que, por primera vez en la historia, aparece de la mano de un feminismo de la emancipación, que hace del velo el signo por excelencia del patriarcado y la sumisión de las mujeres. Esta mutación en la laicidad galicana supone el inicio de un deslizamiento de la laicidad de la izquierda hacia la derecha (Baubérot, 2015, págs. 45-48).

Los autores del informe se reivindican en la herencia de 1905 pero, al mismo tiempo, reconocen que la tarea de la separación ya se ha logrado, por lo que ahora es necesario pensar en los desafíos que el nuevo panorama social y religioso nos presenta. Y, en este sentido, la laicidad ya no es simplemente una *"garde-frontière"* que vigila el cumplimiento de la separación, sino que tiene una dimensión que la liga a:

> *"des valeurs communes qui fondent le lien social dans notre pays* (…) *Portée par une vision forte de la citoyenneté qui dépasse les appartenances communautaires, confessionnelles, ou ethniques, la laïcité crée à l'Etat des obligations à l'égard des citoyens. "* (Stasi, 2003, pág. 15).
>
> (los valores comunes que fundan el lazo social (…) "portadora de una concepción fuerte de la ciudadanía que sobrepasa las pertenencias comunitarias, confesionales o étnicas, la laicidad crea obligaciones al Estado respecto a los ciudadanos).

El respeto a la diversidad no puede llevar al extremo de no vigilar la tentación comunitarista que amenaza con la balcanización social. El objetivo de la Comisión Stasi era doble: *"forger l'unité tout en respectant la diversité de la société"* (forjar la unidad respetando la diversidad social), (Stasi, 2003, pág. 18). Para ello, nos encontramos con una panoplia de medidas en las que de nuevo se deja apreciar la pluralidad interna de sus integrantes[107]. Algunas de ellas responden más a la lógica del reconocimiento como: asegurar mejor la enseñanza del hecho religioso; que las cantinas públicas y comedores escolares dispongan de menús especiales (*kosher* y *halal*); que se tengan en cuenta los imperativos religiosos funerarios; la inclusión del islam en el programa de enseñanza religiosa de Alsacia-Mosela, así como dejar abierta la opción de no recibir ninguna enseñanza religiosa; la enseñanza del árabe en la escuela pública y la integración en la asignatura de historia de la esclavitud, la colonización, la descolonización y la inmigración; contratar capellanes musulmanes en el ejército y en prisiones y crear un organismo de lucha contra las discriminaciones y la inclusión del *Yom Kipur* y del *Aid al-*

[107] Según Jean-Paul Willaime, el informe Stasi se halla atravesado por dos inclinaciones fuertes: una inclinación liberal que se inscribe en un *aggiornamento* de la laicidad, y una inclinación jacobina y "magisterial" (que se niega a aceptar que el Estado haya perdido en la última etapa de la modernidad su capacidad de socialización moral de la ciudadanía), en la cual la laicidad aparece como un valor republicano y como cimiento de la identidad nacional (Willaime, 2005, pág. 57).

Kebir o *Eid al-Adha* como días festivos en el calendario escolar, con la posibilidad de que los trabajadores también cojan ese día como festivo.

Pero también nos encontramos con medidas que responden más a la lógica del universalismo abstracto: como el afirmar un estricto respeto a la neutralidad de los agentes públicos, incluyendo a todas aquellas empresas privadas que ejerzan funciones de servicio público; la prohibición en la enseñanza primaria y secundaria de aquellos signos religiosos "ostensibles", permitiendo los signos pequeños y discretos, así como insertar en el código de trabajo un artículo para permitir a las empresas privadas adoptar reglamentos internos para impedir portar signos religiosos a sus trabajadores "por motivos de seguridad, de contacto con el público o de paz social interna" (Stasi, 2003, págs. 66-69). En este mismo sentido también se va un poco más allá realizando una invitación a la ciudadanía para evitar "escindirse del resto de la sociedad":

> *"Accepter d'adapter l'expression publique de ses particularités confessionnelles et de mettre des bornes à l'affirmation de son identité permet la rencontre de tous dans l'espace public. C'est ce que les Québécois qualifient d'«accommodements raisonnables»"*(Stasi, 2003, pág. 16).
>
> (Aceptar la adaptación de la expresión pública de las particularidades confesionales y poner límites a la afirmación de la identidad permite el encuentro de todos en el espacio público. Es lo que quebequeses califican de *acomodos razonables*).

Como señala Portier, no deja de ser curioso que se cite aquí una de las medidas más paradigmáticas del modelo de laicidad de Quebec (demuestra que al igual que Quebec mira hacia Francia, Francia también mira hacia Quebec). Sin embargo, aquí su sentido original se halla modificado puesto que no se especifican cuáles deben ser esos límites a la afirmación de la identidad, ni mucho menos la estrategia de actuación por parte de las instituciones para negociar esos acomodos (Portier, 2016, págs. 254-275). Se trata por lo tanto de una exigencia de acomodo impuesta desde arriba, lo que hace que Jean-Paul Willaime la defina como un *"accommodement raisonné"* (acomodo razonado), en vez de razonable (Willaime, 2005, págs. 63-64).

Una de las medidas que mayor trascendencia ha tenido del informe Stasi es la prohibición de los signos religiosos en los centros educativos[108]. Portier indica que existe una diferencia entre los conceptos *"ostensible"* y *"ostentatoire"*. El último, más habitual en el ámbito jurídico francés, hace referencia a lo que el portador de un signo pretende mostrar, mientras que el primero, *"ostensible"*, que es el que se utiliza en el informe Stasi, hace referencia a los que el receptor del signo cree percibir. Con el empleo del término *"ostensible"* el informe pone el acento en la protección de los receptores de los signos religiosos, que en ese caso serían los alumnos que no profesan ninguna fe o que no llevan ningún signo visible (Portier, 2016). Se rompe así con la línea liberal que había impuesto la decisión del *Conseil d'État* que en 1989 creyó que no era necesario prohibir los signos religiosos en los centros educativos, puesto que la laicidad se aplicaba a las instituciones públicas y a los trabajadores con una misión pública, pero no a los usuarios de estas. En el 89 el CE había dicho que llevar el velo no suponía un atentado siempre y cuando no supusiera un acto de proselitismo. A este argumento se agarraron parte de los miembros de la Comisión Stasi, sosteniendo que el velo en los colegios públicos suponía siempre un acto de proselitismo y por lo tanto de alteración del orden público. Por eso el informe Stasi justificó la medida alegando al respeto del orden público en los centros educativos y además como parte de una defensa de las libertades públicas, dando por hecho que el velo subordina a las chicas y es siempre una imposición ajena a su voluntad.

[108] Señala Willaime que el hecho de que, de las 26 medidas presentadas ante el gobierno, sólo se retuviera esta, que es además una de las que menos consenso generó, despertó en muchos miembros de la Comisión Stasi la sensación de haber sido utilizados. Especialmente René Rémond se mostró indignado con el hecho de que ante un problema mayúsculo como representa la integración social y profesional de las nuevas minorías en Francia, que se abordaba de manera amplia en muchas de las medidas que proponía la Comisión, al final el gobierno redujese toda la cuestión a un hecho tan minoritario como el asunto sobre el velo en las escuelas (Willaime, 2005, pág. 62). Baubérot también incide sobre la misma cuestión añadiendo que no podemos desligar todo lo sucedido desde el *affaire du foulard* de 1989 hasta la ley de 2004 de un contexto de crisis educativa que había generado mucho malestar entre parte del profesorado tras la aprobación en 1989 de una ley de reconocimiento de los derechos de los alumnos. El bicentenario de la Revolución Francesa ese mismo año había despertado un nuevo neojacobinismo que veía en este proceso de laicización de las instituciones del Estado, tan propio del tercer peldaño de laicización, un atentado contra la República y contra la sagrada misión de la Escuela republicana. El *affaire du foulard* no hizo sino enconar esta sensación de peligro hacia la Escuela (Baubérot, 2004).

4.10 LA LEY DE 2004 DE APLICACIÓN DEL PRINCIPIO DE LAICIDAD A LA REPÚBLICA: LA MATERIALIZARIÓN LEGISLATIVA DE UN CAMBIO AXIOLÓGICO

Uno de los miembros de la Comisión, Patrick Weil, afirma que, después de haber escuchado los testimonios del personal docente de colegios, liceos, y de algunas mujeres que no quisieron hacer públicas sus declaraciones, se pudo constatar que había grupos de hombres que ejercían una presión sobre las chicas que percibían como musulmanas, y que no llevaban el velo puesto. Según Weil, una amplia mayoría de mujeres no deseaba llevarlo, y era necesario garantizar su derecho a la libertad de conciencia. Para el miembro de la Comisión, y además experto en la jurisprudencia de la ley de 1905, lo ideal habría sido emplear los artículos que la propia ley de separación establecía en lo relativo a la denominada "policía de cultos". Se podría haber actuado empleando la misma doble estrategia liberal que utilizaron Briand y Clemenceau: perseguir a los agresores y a quien ejerce presiones sobre las chicas, al tiempo que se garantizan todas las libertades para llevar o no llevar el velo (Weil, 2021, págs. 103-104). Sin embargo, esto no fue posible porque no se pudo nunca demostrar la existencia de tales presiones, puesto que, en palabras de Weil, "era imposible solicitar a las menores que eran víctimas de presiones que denunciaran a sus acusadores, dado que estas habrían sido consideradas como unas traidoras". Además, con los trabajos de la Comisión se había puesto de manifiesto que el llevar el velo había devenido parte de una estrategia de los Hermanos Musulmanes por hacer de los centros educativos un nuevo campo de batalla (Weil, 2021, págs. 79-82).

Sin embargo, otros miembros de la Comisión no han ido tan lejos en estas afirmaciones[109], y este relato queda parcialmente ensombrecido por el hecho de que la Comisión no prestó atención a las diversas investigaciones sociológicas que se realizaron (algunas de ellas llevadas a cabo por las propias alumnas[110]), que ponían en duda esta visión de lo que significa llevar el velo. Además de las numerosas protestas de mujeres musulmanas que afirmaban que "el velo no es un signo religioso" (Habermas *et al.* 2011, pág. 46). E incluso, como señaló Baubérot, las propias entrevistas y la elección de las personas entrevistadas por la Comisión no respondió a criterios científicos, dándose por validos

[109] Algunos de ellos, como Baubérot, han hecho pública su oposición a la medida de prohibición de los signos religiosos en la escuela y han señalado cómo muchos miembros de la Comisión se sintieron traicionados por el gobierno cuando este decidió reducir toda la cuestión de la aplicación del principio de laicidad a esta medida (Baubérot, 2004).

[110] Según comenta Taylor, existió una investigación sociológica realizada por un grupo de alumnas acerca de qué significaba para ellas llevar el *hiyab* y si lo llevaban libremente o no, que la Comisión Stasi ignoró en gran medida (Habermas et al. 2011, pág. 46).

algunos testimonios que después se demostró que eran completamente falsos, como el de Marie Leblanc (Baubérot, 2004). Por otra parte, a nivel político, esta medida del informe de la Comisión Stasi tuvo una repercusión inmediata en la aprobación al año siguiente de la ley del 15 de marzo de 2004, que prohibió los signos religiosos *"ostensibles"* en escuelas, colegios y liceos públicos. En 2008 dicha ley recibió el apoyo del TEDH que estimó, en las sentencias anteriormente mencionadas de *Dogru c. France* y *Kervanci c. France*, que esta prohibición de ciertos signos religiosos constituía una medida proporcional y que no atentaba contra el artículo 9 de la Convención. Sin embargo, en el 2012, el Comité de Derechos Humanos de la ONU se pronunció en el caso *Singh c/France* acerca de esta ley sosteniendo, a diferencia de lo defendido por el tribunal europeo, que la expulsión del alumnado de centros educativos por llevar signos religiosos "constituía un atentado a su derecho a la libertad de religión y a su derecho a manifestarla" y que un Estado sólo podía justificar tal decisión cuando se demostraba que "existía una amenaza para la protección de la seguridad, del orden, de la sanidad y de la moral públicas, o cuando existía una amenaza a los derechos y libertades fundamentales de los demás", algo que no había sido demostrado por Francia en este caso concreto. Lo cual no permite tampoco una condena global de la ley de 2004 que ha podido estar bien fundada en la defensa de los derechos y libertades (CDH, 2012, *Singh c/France*)[111].

Es posible que, como señala Weil, esas presiones a ciertas alumnas hayan existido realmente y no hayan podido ser demostradas. Y en ese caso, la existencia de mujeres que afirman llevar el velo libremente y sin presiones no niega que existan otras que lo hagan contra su voluntad y a las que sea necesario proteger jurídicamente. Baubérot afirmó que la ley, aunque mal diseñada y planteada según su juicio, estaba fundada sin embargo en buenas razones. Esto fue lo que motivó su abstención en vez su voto en contra (Baubérot, 2004). Pero en esta última situación habría que preguntarse, como hacen Charles Taylor y Jocelyn Maclure, si las medidas adoptadas han sido realmente eficaces para proteger a las mujeres presionadas (Taylor y Maclure, 2011). De todas formas, es necesario ser conscientes de que en estos casos siempre hay un conflicto de principios en juego que nunca es fácil de resolver[112]. Y si es importante todo lo sucedido en Francia con el informe

[111] La sentencia puede consultarse en el siguiente enlace: https://digitallibrary.un.org/record/759608/files/A_68_40_%28VOL_1%29_A_68_40_%28Vol__I%29-FR.pdf

[112] La medida que proponía el informe de la Comisión Debré (2003) era mucho más restrictiva: una prohibición de los signos religiosos no sólo en centros escolares públicos y en el ámbito del Estado sino también en centros privados sujetos a financiación pública (Portier, 2016). Finalmente, la ley del 15 de marzo de 2004 adoptó la medida de la Comisión Stasi. Según Weil las limitaciones a las libertades que

Stasi y la ley de prohibición de signos religiosos del 2004 es porque marca un antes y un después en lo que a la aplicación de la laicidad se refiere. La ley del 2004 supuso aplicar por primera vez la laicidad a los usuarios de un servicio público y no sólo a sus funcionarios, menoscabando así ciertas libertades a los ciudadanos. Como afirma Willaime, se acaba imponiendo una lógica de un "acomodo razonado", un acomodo impuesto por el Estado a las minorías y que limita los derechos individuales en beneficio de la ciudadanía republicana y donde termina primando lo político sobre lo jurídico, la razón de Estado sobre el Estado de derecho.[113]

Para Portier la ley del 2004 establece dos argumentos: uno axiológico según el cual los signos religiosos ostensibles atentan contra los valores de la República, entre los cuales se halla la laicidad, y un argumento disciplinario con el que se busca garantizar el orden y responder a las demandas de los directores de los centros y algunos sindicatos que desde 1989 reclamaban una ley en este sentido. Tras la aprobación de la ley hubo 48 alumnos expulsados en el 2005, pero a partir de ese momento la cifra decayó. A nivel jurídico y político, si bien comenzó habiendo una oposición en ciertos sectores, como en el *Conseil d'État* o en ciertas voces del *Parti Socialiste*, al final, la ley fue aprobada por una cuasi unanimidad. A nivel social, en cambio, existió mucha protesta en sectores muy diversos

establece la ley de 2004 son proporcionales porque ofrecen alternativas al alumnado como el poder llevar signos discretos o poder continuar su educación en centros privados bajo financiación pública (Weil, 2021). Esto le permite afirmar a Weil que la ley del 2004 se halla aún bajo el paradigma liberal. Sin embargo, el 97% de las escuelas privadas en Francia son católicas y además esta última opción siempre supondrá gastos extra que no todas las familias podrán permitirse.

[113] Willaime termina su artículo con una reflexión que se ha vuelto crucial en los últimos años: El principal problema en Francia, según este autor, es la herencia "magisterial" de un Estado centralizador y emancipador y la concepción de que la cultura francesa pertenece a lo universal frente a la religión, que pertenecería siempre a lo particular y sería un obstáculo para el libre raciocinio y el pensamiento crítico. Se construye así un comunitarismo político por parte del Estado que compite con los comunitarismos religiosos generando la exclusión de las minorías. Por un lado, no se puede seguir sosteniendo la idea de que la democracia puede ser únicamente procedural, hasta Rawls en sus últimos escritos reconoció que para ser democrático un Estado debería mostrar un compromiso axiológico con los Derechos Humanos. La República debe tener una identidad, y no se puede negar la dimensión afectiva y simbólica de nuestras democracias, pero esa identidad debe al mismo tiempo estar abierta a la pluralidad y a la diversidad (Willaime, 2005, pág. 64-65). Este es el principal reto que permanece impensado, no sólo en Francia, sino en la mayor parte de democracias europeas que se enfrentan a la pluralidad. Autores como Charles Taylor y Martha Nussbaum han tratado de ofrecer respuestas a este problema. Taylor reconoce que la creciente diversidad cultural hace imposible recuperar cualquier clase de religión civil. No queda más remedio que limitarse al "consenso entrecruzado" rawlsiano, y aceptar que a medida que crezca la diversidad social la redefinición de las identidades políticas de nuestras democracias será lenta y no estará exenta de conflictos (Habermas et al. 2011). Pero Nussbaum considera que las democracias liberales cometen un grave error relegando la religión civil a las ideologías autoritarias y a los enemigos del liberalismo. No debe menospreciarse la dimensión afectiva de lo político. Esta autora realiza un importante esfuerzo para pensar cómo podría una democracia liberal ligar su ciudadanía plural en torno a unos valores compartidos, mediante la literatura, la música y la arquitectura, sin caer en el riesgo de hacer un proyecto excluyente hacia las minorías (Nussbaum, 2014). Sin embargo, su proposición parece más ajustada a la lógica de un proyecto regional o municipal que a la de un Estado nacional. Es mucho más difícil ofrecer respuestas innovadoras en este segundo caso y al mismo tiempo es el que más urge pensar.

desde los musulmanes hasta la *Ligue de l'enseignement* o la Iglesia Católica, pero sin embargo por diversos motivos no pudieron organizar una protesta organizada que hiciera frente a la nueva ley (Portier, 2016, págs. 276-310).

En 2007 se puso en marcha otra medida que estaba contenida en el informe de la Comisión Stasi: crear una carta de laicidad para los servicios públicos. El entonces primer ministro Dominique de Villepin solicitó al *Haut Conseil à l'intégration* (HCI por sus siglas en francés), que redactase dicha carta. La directora del HCI en ese momento, Blandine Kriegel presentó entonces las *Charte de laïcité dans les services publiques*. Este informe, no sólo continua en la línea de las medidas propuestas por la Comisión Stasi, sino que también presenta el mismo equilibrio en tensión entre una postura liberal y otra jacobina. Por un lado, se afirma que, ante todo, la laicidad es cuestión de derechos individuales y citando expresamente a Charles Taylor se defiende la preservación y el reconocimiento de las identidades como una necesidad humana vital y como condición para la integración, pero al mismo tiempo se alerta sobre la necesidad de evitar la fragmentación del cuerpo social mediante la cohesión nacional que garantiza la República, en cuyos espacios debemos dejar atrás nuestras particularidades. Esta carta no tiene valor jurídico, pero es una guía que se expone a la entrada de todos los servicios públicos y en determinados momentos clave como el comienzo del curso escolar o la adquisición de la nacionalidad. Y siguiendo esa línea abierta por la ley de 2004, encuadra no sólo a los funcionarios sino también a los usuarios de los servicios públicos en toda una serie de obligaciones morales y de requisitos de neutralidad, presentes en dicha carta.

4.11 EL *AFFAIRE BABY LOUP* (2008-2014): UNA NUEVA CONTORSIÓN EN LA APLICACIÓN DE LA LAICIDAD

En 2008, Fátima Afif, una trabajadora de la guardería privada *Baby Loup* en Chateloup-les-Vignes (Yvelines) fue despedida de su empleo por negarse a quitarse el velo en horario de trabajo. La trabajadora llevaba tiempo contratada en la guardería, pero tras regresar de una baja por maternidad había decidido comenzar a llevar el velo. Comenzó así un largo proceso judicial que enfrentó a la trabajadora con la directora de la guardería y que se alargó hasta el 2014. En un principio la laicidad, como hemos visto, sólo se aplica en la esfera del Estado, de sus instituciones y en aquellos sectores que ofrecen servicios públicos. Por lo tanto, una guardería privada no entra dentro de esta categoría. Sin

embargo, el reglamento interno del centro imponía a los trabajadores y trabajadoras el respecto a la laicidad y a las reglas de neutralidad en la vestimenta.

Denunciando una indemnización por despido improcedente, la trabajadora apeló a la primera instancia judicial en estos casos en Francia que es el *Conseil de prud'hommes* que falló a favor de la directora de la guardería, y posteriormente a la *Cour d'appel* de Versalles que confirmó la sentencia anterior. Ambos órganos estimaron que el principio de laicidad era aplicable en el marco de esta empresa privada porque se encontraba en su reglamento interno. Además, este último órgano añadió que la guardería tiene una "quassi-mission de service publique" (cuasi-misión de servicio público), y que debido a la corta edad de los niños y al entorno social del que procedían eran "altamente influenciables a los modelos de sus enseñantes" y por ello no debían estar "expuestos a manifestaciones ostentosas (*ostentatoires*) de pertenencia religiosa" (Weil, 2021, págs. 82-83).

Sin embargo, la trabajadora, no conforme con la decisión, siguió apelando y, en 2013, la *Chambre sociale* de la *Cour de cassation* falló a su favor. Como indica Portier, en esas mismas fechas, tuvo lugar otra sentencia de un caso muy parecido de una trabajadora que había sido despedida de su trabajo en la CPAM (*Caisse primaire d'assurance maladie*), por llevar el velo. En este último caso, la *Cour de cassation* estimó que la compañía había despedido a la trabajadora de forma procedente puesto que la CPAM es considerada una labor de servicio público y, como tal, todo el funcionariado se encuentra sometido a las reglas de la neutralidad y la laicidad. Sin embargo, en el caso de *Baby Loup* se estimó que la guardería no es un servicio público, sino un servicio de interés general y, en consecuencia, es el derecho laboral privado el que debe aplicarse. Este establece que la libertad es un principio fundamental que sólo puede ser limitado bajo ciertas condiciones, como cuando existe un riesgo para la seguridad, la sanidad o la imagen de la empresa, siempre y cuando esas restricciones sean proporcionales a la meta perseguida (Portier, 2016, págs. 276-310).

Durante ese mismo año la *Cour d'appel* de París se pronunció esta vez con un nuevo argumento que supone una doble contorsión para la aplicación de la laicidad. Puesto que la sentencia, que contraviene la decisión tomada por la *Chambre sociale* de la *Cour de cassation*, acepta que se trata de un asunto que concierne al derecho privado, pero da la razón a la directora de la guardería argumentando en esta ocasión que "los proyectos de convicción laica o agnóstica" pueden hacer valer su carácter propio entre el personal de una empresa privada y una guardería es una "empresa de convicción laica" (Weil, 2021,

págs. 82-83). Este argumento, como sostiene Portier, supone no sólo una mutación de la laicidad en lo que se refiere a la esfera en la que se aplica, sino también respecto a su definición, puesto que deja ya de ser un principio fundamental de la Constitución y de la arquitectura jurídica e institucional francesa para convertirse en un simple proyecto de convicción.

Finalmente, será de nuevo la *Cour de cassation* en 2014 la que ponga punto final a todo este proceso con una sentencia que dio la razón a la directora de la guardería mediante el siguiente argumento. Se estableció que la guardería ni es un "cuasi-servicio público" ni puede ser una "empresa de convicción laica", y por lo tanto los fines que debe perseguir son la inserción laboral de la población desfavorecida por encima de la neutralidad. Pero, al mismo tiempo, el despido fue procedente porque, cuando la trabajadora fue contratada, la normativa interna que exigía la neutralidad a los empleados estaba vigente y era clara. La sentencia justificó esta restricción a una libertad fundamental como una medida proporcional a la meta perseguida, la educación prescolar. Para Weil la sucesión de sentencias con puntos de vista tan dispares demuestra hasta qué punto había diferentes principios en juego que difícilmente podían ser calibrados: nos encontramos con un caso que afecta a la libertad de conciencia y de religión, la libertad de gestión de una empresa, la protección de los niños y la protección contra las discriminaciones... (Weil, 2021, pág. 82-83). Pero quizás lo más importante de este caso sea el debate que afecta a la propia redefinición de los límites de la laicidad y es que, como señala Portier, durante todo este diálogo entre diferentes instancias jurídicas se produjo una mutación de la laicidad debido a la redefinición de los límites entre lo público y lo privado a la que ha dado lugar (Portier, 2016, págs. 276-310).

En 2015 se adoptó en la Asamblea Nacional una proposición de ley propuesta por el *Parti Radical de Gauche* (PRG) que establece que los centros públicos y aquellos privados con una "misión de servicio público", que acojan a menores de 6 años estarán sometidos a las reglas de neutralidad en materia religiosa. Indicando además que las guarderías privadas podrán también acogerse a estas condiciones si lo especifican en su reglamento interno.[114] Para algunos investigadores este caso ha supuesto tal contorsión del marco jurídico francés de laicidad regido por la ley de separación de 1905 que, llegados a este punto, cabría hablar de una "nueva laicidad", la cual, al contrario que el paradigma liberal de la separación, consideraría la libertad de manifestar la religión en público, o incluso en

[114] Finalmente, el texto aprobado no contenía la propuesta original de los radicales de izquierda que pretendían imponer la neutralidad religiosa a todos los establecimientos privados que acojan a menores.

ciertas empresas privadas, como un atentado contra la laicidad[115] (Hennette, Valentin, 2014). Se genera así un nuevo régimen laico especialmente restrictivo de cara a los derechos y libertades individuales de ciertas minorías religiosas y concretamente de las mujeres musulmanas, a las que se consideraría víctimas de la mayor opresión patriarcal existente. En este sentido se da lugar a un dispositivo jurídico que tiene por objetivo emancipar a parte de la sociedad de su pertenencia religiosa y neutralizar no sólo la esfera política, que es la del Estado y sus instituciones, sino también cada vez más los espacios públicos y civiles y algunos espacios privados (Michel, 2015).

Bajo la óptica empleada en este trabajo podemos considerar el *affaire Baby Loup* como un peldaño más de un proceso de transformación en marcha que empezó a materializarse a nivel ideológico a finales de la década de los ochenta, y en el plano político y jurídico a partir del 2004 con la "*loi en application du príncipe de laïcité",* (ley de aplicación del principio de laicidad). Como hemos visto, aquella ley supuso el inicio de una mutación en la aplicación de la laicidad puesto que extendía el requisito de neutralidad por primera vez a los usuarios de un servicio público además de a sus funcionarios. La jurisprudencia creada a partir de la ley de 2004 permitió el paso de la laicidad entendida como principio constitucional de la República a una laicidad entendida como virtud de la sociedad (Waquet, Wolmark, 2009). El *affaire Baby Loup* continua la misma lógica extendiendo la neutralidad en este caso a trabajadores de empresas privadas.

El 2016 se adoptó una nueva ley de regulación del ámbito laboral privado, que terminó de consolidar esta extensión de la neutralidad (Portier, 2016). La *loi nº 2016-1088 du 8 août 2016 relative au travail, à la modernisation du dialogue social et à la sécurisation des parcours professionnels*, en su artículo 2 establece que el reglamento interno de las empresas privadas puede imponer el principio de neutralidad a sus empleados "restringiendo su libertad de manifestación de convicciones, siempre que estas restricciones estén justificadas por el ejercicio de otros derechos y libertades

[115] El término de "nueva laicidad" (*nouvelle laïcité*) hace referencia aquí al informe presentado por François Baroin en 2003 *"Pour une nouvelle laïcité"*. Baroin, en aquel momento portavoz de la UMP, presentó un informe en el cual apelaba a "mantener los principios fundamentales de la ley de 1905", pero al mismo tiempo llamaba a crear una nueva laicidad definida como un "proyecto político de formación de la ciudadanía y de emancipación de los individuos de su entorno social", que fuera capaz de dar respuesta a los problemas actuales. Según esta nueva definición "hasta cierto punto, la laicidad y los derechos humanos pueden ser contradictorios" (Rapport Baroin, citado en Portier, 2016). El informe se elaboró bajo el contexto del *"affaire du voile"* y entre otras medidas propone su prohibición para restaurar la autoridad del profesorado y de la Escuela, "santuario de la República".

fundamentales, por la necesidad del buen funcionamiento de la empresa o siempre que sean proporcionadas a la meta perseguida" (*Journal Officiel lois et décrets*, 2016)[116].

4.12 LA LEY DE 2010 DE PROHIBICIÓN DE LA DISIMULACIÓN DEL ROSTRO EN EL ESPACIO PÚBLICO: UNA REDEFINICIÓN AXIOLÓGICA DEL ORDEN PÚBLICO

Casi a finales de la primera década del siglo XXI otras vestimentas centran de nuevo todas las preocupaciones: el *niqab* y el *burka*. Y, de nuevo, son las mujeres musulmanas las que vuelven a situarse en el centro del debate público, debido a las presiones de un grupo de alcaldes que muestra su preocupación por la presencia de estas prendas. Se crea así en la Asamblea Nacional la Comisión Gérin, para investigar el velo integral (Portier, 2016, págs. 276-310). Según Baubérot la Comisión no buscó informarse demasiado y en sus audiciones y entrevistas aplaudió los testimonios más militantes mientras que se criticó con dureza los de los miembros expertos y universitarios como el del propio Baubérot o el de otro miembro de la antigua Comisión Stasi como Rémy Schwartz (Baubérot, 2015, págs. 113-114).

Sin embargo, la Comisión parlamentaria fue prudente y temiendo que el *Conseil d'État* y el Tribunal de Estrasburgo (TEDH) echaran abajo la nueva ley recomendó únicamente la prohibición del velo integral en la esfera del Estado, servicios públicos e instituciones. Pero el entonces primer ministro François Fillon, no conforme con el resultado, demandó al *Conseil d'État* que investigase la posibilidad de legislar una prohibición total del velo integral. El CE respondió que tal prohibición no sería aceptada ni en nombre de la laicidad (que sólo es aplicable a la esfera política), ni en nombre de la dignidad de las mujeres, ni tampoco en nombre de la igualdad entre hombres y mujeres (puesto que no se puede emplear este argumento contra el derecho a la libertad individual de elegir un comportamiento, aunque este consagre la desigualdad), tampoco sería válida en nombre del orden público (Portier, 2016, págs. 276-310).

Sin embargo, la derecha hizo caso omiso del *Conseil d'État* y llevó la ley a la Asamblea Nacional donde se terminó aprobando de forma mayoritaria con el apoyo incluido de parte de los diputados del *Parti Socialiste* encabezados por Manuel Valls. El texto de la

[116] La ley puede consultarse en *Légifrance* en el *Journal Officiel des lois et décrets* : *LOI no 2016-1088 du 8 août 2016 relative au travail, à la modernisation du dialogue social et à la sécurisation des parcours professionnels* : https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/jo/2016/08/09/0184

ley establece una "prohibición general para cubrirse el rostro salvo si es por motivos, profesionales, sanitarios, deportivos o festivos"[117]. En caso de desobediencia establece la "obligatoriedad de asistir a una formación ciudadana" y en caso de reincidencia incluso penas de prisión. Y si en el texto de la ley no se menciona la laicidad, la ley fue presentada política y mediáticamente como una ley laica.

La ley fue defendida en nombre de la defensa del orden público, que es aquí redefinido en un sentido axiológico, según el cual se refiere a la defensa de "los valores de la República" y las "normas esenciales del pacto social republicano", a saber: "los principios de fraternidad, dignidad e igualdad entre hombres y mujeres". Pero según esta nueva definición la defensa del orden público también implicaría "impedir que cualquier persona sea encerrada en su identidad separándola del resto de la sociedad". Además del argumentario ya empleado en ocasiones anteriores en la prohibición de otros signos religiosos nos encontramos aquí con dos nuevos argumentos: que estos atuendos están en contradicción con las doctrinas del islam y que estas mujeres, aunque minoritarias, han decidido voluntariamente llevar estas ropas (Portier, 2016, págs. 276-310). De manera que ya no se trata aquí de una labor emancipadora por parte del Estado, sino más bien de una labor coercitiva con el fin de asegurar que todo el mundo respete esta nueva definición de orden público de carácter axiológico que engloba los "valores de la República".

Pese a contravenir expresamente las indicaciones que el propio *Conseil d'État* había expuesto a petición del presidente François Fillon, sin embargo, el *Conseil Constitutionnel* y la justicia dieron su visto bueno e incluso felicitaron al legislador por la fórmula de consenso entre el respeto al orden público y la defensa de los derechos constitucionales. A nivel internacional, si bien la ley fue avalada en dos ocasiones por el Tribunal de Estrasburgo (TEDH), sin embargo, recibió en 2012 la condena del Comité de Derechos Humanos de la ONU, que advirtió a Francia de que modificara la ley debido a la violación de derechos y libertades que suponía contra las mujeres musulmanas.

Si con la ley de 2004 existió cierto debate acerca de si podía situarse bajo la óptica del espíritu liberal de los legisladores de 1905[118], con la ley de 2010 parece existir cierto

[117] La ley del 2010 puede consultarse de forma íntegra en *Légifrance*: https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000022911670/

[118] Patrick Weil ha sostenido esta postura mientras que Jean Baubérot o Philippe Portier han defendido lo contrario. Portier de hecho analiza en un artículo las dos líneas teóricas que se han desarrollado a la hora de encarar los recientes cambios sobre la laicidad en Francia: Una primera línea de la continuidad, a la que pertenecerían Nussbaum y la mayoría de autores anglosajones, ven la laicidad francesa bajo la óptica de una continuidad histórica que iría desde 1789 hasta nuestros días y que estaría marcada por el combate a lo religioso. Desde este punto de vista no hay una ruptura en las leyes de 2004, 2010 o 2021. La otra línea sería la de la disociación, defendida precisamente por Weil, para quien la ley de 2004 se inscribe aún en la

consenso en que supone un desvío de ciento ochenta grados respecto a lo propuesto por Briand, quien precisamente en el debate acerca de si prohibir o no las sotanas propuesto por el socialista Charles Chabert sostuvo hacer de la sotana una vestimenta más entre otras, única solución que permitía el principio de separación. Para Baubérot la ley del 2010 supone la conservación de los aspectos más restrictivos de la tradición laica galicana. En el fondo, ejemplifica a la perfección el cambio que según este sociólogo se lleva operando en el seno del neo-galicanismo hacia lo que ha denominado como una nueva "laicidad identitaria" que habría logrado que la laicidad pase de ser uno de los marcadores históricos de la identidad de la izquierda para ser reapropiada por la derecha del abanico político (Baubérot, 2015, pág. 114).

4.13 LA LEY DE 2021 CONTRA EL SEPARATISMO Y LA CONSOLIDACIÓN DE UN NUEVO PARADIGMA DE LA LAICIDAD

A mediados de la segunda década del siglo XXI, Europa y especialmente Francia conocen un periodo marcado por la violencia del terrorismo islamista. En 2015 se suceden una cadena de atentados, primero en la redacción de Charlie Hebdó y en el Hyper Cacher en enero y posteriormente, en noviembre del mismo año, en la sala Bataclan. En marzo del 2016 se producen los atentados de Bruselas y en julio tiene lugar el de Niza. En el verano del 2017 se producen otros dos atentados en Barcelona y Londres. Entre los años 2018 y 2019 se producen especialmente en Francia numerosos atentados por apuñalamiento reivindicados por el Estado islámico. En 2020 se produce la decapitación del profesor Samuel Paty. Sólo el anuncio de la derrota definitiva del Estado islámico, la posterior llegada de la pandemia global del Covid-19 y las medidas de confinamiento aplicadas casi de forma global para contenerlo, parecen frenar esta oleada de violencia sin precedentes en suelo europeo.

Este contexto precipita un vuelco a nivel político hacia un republicanismo de la asimilación en detrimento de una democracia liberal-procedimental. No en vano los partidos que más cómodos se sienten bajo este nuevo paradigma securitario y cohesionador como *Rassemblement National* cosechan los mejores resultados electorales

lógica liberal de 1905, pero no la de 2010 que supone un giro iliberal. Para Portier, tanto la ley de 2004 como la de 2010 suponen la entrada en una nueva lógica marcada por la primacía del control y la seguridad por encima de la autonomía y las libertades de los individuos (Portier, 2016 b, págs. 61-81).

de toda su historia. El giro axiológico de la República que venimos describiendo en estas últimas leyes se consolida y lo hace además de la mano de nuevos actores políticos. *Renaissance* y *Rassemblement National* se erigen como los dos nuevos líderes en las encuestas en detrimento de *Les Républicains* (antigua UMP) y el *Parti Socialiste*.[119]

Sin embargo, y a pesar de todo, ese vuelco no se produce de forma inmediata. En 2015 el Ministerio de Educación publicaba 16 medidas destinadas a difundir la enseñanza laica de la moral al profesorado, haciendo especial énfasis en los problemas del racismo, sexismo, xenofobia y discriminación, una medida que obedece a la lógica del reconocimiento de las diferencias, que pese al giro hacia la cohesión no ha sido del todo olvidada por los sucesivos gobiernos franceses. Esto último da lugar a una articulación paradójica y no exenta de tensiones entre estas políticas del reconocimiento y el nuevo giro hacia la cohesión (Portier, 2016).

Como ya hemos comentado anteriormente, en 2016 se legisla de nuevo extendiendo las reglas de la neutralidad al ámbito laboral privado, pero es en 2021 donde tiene lugar el último de los grandes cambios que debemos mencionar aquí acerca del régimen de laicidad francés: La ley del 24 de agosto de 2021, *Loi confortant le respect des principes de la République.* Bautizada primero por el gobierno como la *Loi contre le séparatisme*, un nombre que desconcertó en un principio, pero que hacía referencia al "separatismo comunitarista", esta ley obedece a una estrategia que difiere de las otras leyes que he venido comentando hasta ahora. Según Portier, todas las leyes que he comentado, la ley del 2004, la del 2010, el *affaire Baby Loup* y su corolario con la ley de 2016, forman parte de una de las estrategias puestas en marcha para operar este giro cohesionador de la laicidad: la estrategia de la prohibición. Todas ellas son medidas legislativas que pueden resumirse como la introducción de prohibiciones respecto a la presencia de símbolos religiosos, extendiendo el imperativo de la neutralidad más allá de la esfera política del Estado. Sin embargo, hay otras dos estrategias más que complementan estas políticas de

[119] Como escribió Baubérot con ocasión de los ciento diez años de la ley de 1905, "Francia no sólo se halla en una crisis económica y política, sino también cultural e intelectual" (Baubérot, 2015 b). La prueba de ello es que ante los atentados de 2015 parecen configurarse dos respuestas: la de aquellos que afirman que este terrorismo islamista no tiene nada que ver con la religión y por lo tanto no debe involucrarse a la laicidad en estas cuestiones, y la de quienes sostienen que hay un problema con la radicalización general del islam, por lo que es necesario endurecer la laicidad respecto a los musulmanes. Los primeros obvian que por doloroso que pueda ser, la violencia terrorista que ha sacudido Europa estas últimas décadas no se puede desligar del fenómeno religioso, y que la laicidad tiene herramientas para responder. Los segundos apuntan justo en dirección contraria a la respuesta liberal dada en 1905. Si en 1904 la sociedad francesa corría un serio peligro de una guerra civil que gracias a la ley de separación pudo ser efectivamente eliminado, con estas medidas de endurecimiento de la laicidad en el siglo XXI se corre el riesgo de "transformar la guerra contra *Daesh* en una guerra civil" (Baubérot, 2015 b).

prohibición, y que por motivos de espacio me ha sido imposible analizar aquí: las estrategias del control y de la educación. Bajo la estrategia del control nos encontramos con todas las políticas puestas en marcha desde finales de la década de los noventa para combatir las sectas (la creación de organismos como el *MILS* o la *Miviludes*), así como todas las políticas destinadas a crear un "islam a la francesa", con la formación de imanes a instancias del Estado o la creación de organismos de portavocía y dialogo, como CFCM, el Consejo Francés del Culto Musulmán, o el Corif (*Conseil de réflexion sur l'Islam en France*); mientras que bajo la estrategia de la educación nos hallamos con las políticas de reintroducción de la enseñanza cívica y moral en las escuelas, que había desaparecido completamente del programa escolar a mediados de la década de los setenta, y que a día de hoy han vuelto a recuperar su prestigio. Todo este amplio abanico de medidas de prohibición, control y educación es lo que conforma la estrategia global que ha permitido operar esta gran transformación contemporánea del régimen de laicidad francés (Portier, 2016).

En este sentido, la *Loi confortant le respect des principes de la République* de 2021 obedece claramente a la estrategia del control. Crea nuevas medidas de control o bien endurece otras ya existentes que afectan a diversas libertades y especialmente a las asociaciones. Por un lado, la ley continúa afianzando las medidas de extensión de la neutralidad, limitando en su artículo 1 la libertad de expresión religiosa para los trabajadores de aquellas empresas privadas que ejerzan una función de servicio público. Introduce también en su artículo 12 una nueva medida de control administrativo a las asociaciones acogidas a la ley de 1901, condicionando la concesión de subvenciones públicas a la firma de un "contrato de compromiso republicano" (*contrat d'engagement républicain*) que incluye el respeto a la libertad, igualdad, fraternidad y a la dignidad humana, así como al carácter laico de la República y al orden público.

Si la meta de la asociación, su actividad o sus modalidades no son compatibles con este contrato, el Estado puede suspender la concesión de subvenciones. Además, la ley también endurece los controles existentes respecto a la financiación y organización de las asociaciones e introduce en su artículo 16 un principio de responsabilidad colectiva según el cual toda la organización es responsable de las declaraciones de cada uno de sus miembros. Por otra parte, se establecen también nuevos controles sobre la enseñanza en casa, que a partir de ahora queda sujeta a autorización, así como mayores controles sobre aquellos centros de enseñanza privada que no tienen contrato con el Estado.

El hecho de que estos valores que integran el contrato republicano no sean explícitamente definidos en la ley significa, de facto, que el Estado se arroga un poder de autorización y control sobre las asociaciones semejante al que en su día pretendió aprobar el ministro Raymond Marcellin y que fue declarado por el *Conseil Constitutionnel* como una afrenta contra los *Principios Fundamentales Reconocidos por las Leyes de la Republica*. Sin embargo, en este caso el *Conseil d'État* se pronunció de manera favorable ante esta nueva ley considerándola como una medida necesaria para combatir la radicalización islamista. Que esta ley pueda servir de forma eficaz para combatir esta clase de radicalización sólo el tiempo lo dirá, lo que es cierto por ahora es que, si bien la ley se elaboró teniendo en mente el problema de radicalización y violencia islamista que había sufrido Francia a partir de 2015, sin embargo, sus efectos se han dejado sentir sobre todo el tejido asociativo. Para Baubérot esta nueva ley supone una consolidación de la ruptura con la lógica liberal de la ley de separación de 1905 debido a este control administrativo sobre las asociaciones (Baubérot, 2021, pág. 115).

Mientras escribo estas líneas el gobierno francés tomó la decisión de prohibir la asociación ecologista de *Les Soulèvements de la Terre*, por su "recurso a la violencia" y su "incitación a los sabotajes y degradaciones materiales", tras unas duras protestas y enfrentamientos con la policía. Una decisión de prohibición que sin embargo ha sido suspendida unos meses más tarde por el *Conseil d'État* considerando que las razones aportadas por el Ejecutivo eran dudosas. En cualquier caso, la nueva ley de 2021 supone una herramienta de control en manos del Estado que limita y restringe potencialmente las libertades de todos los ciudadanos, independientemente de sus creencias o del tipo de asociación en la que se involucren.[120]

4.14 CONCLUSIONES: UNA "NUEVA LAICIDAD" EN ODRES VIEJOS

Una primera conclusión parece imponerse tras este recorrido por la historia de la laicidad y el análisis sobre los cambios recientes que han tenido lugar a nivel legislativo en

[120] Como ha declarado Philippe Portier en numerosas entrevistas recientes, esta ley supone la transformación del régimen de laicidad, de ser un régimen de garantía de las libertades fundamentales, a ser un principio de definición nacional y de securitización. El uso de la laicidad como principio de seguridad nacional sí que constituye una "verdadera excepción francesa". Puede consultarse su entrevista del 15 de mayo de 2021 para el medio *Ouest France* aquí: https://www.ouest-france.fr/societe/separatisme-et-laicite-le-projet-de-loi-reduira-t-il-nos-libertes-1514685c-b4a2-11eb-b617-49ac21059b35

Francia. Una nueva estrategia de la prohibición de signos religiosos y de extensión de la neutralidad parece haberse consolidado de forma hegemónica en casi todo el abanico político francés a partir de nuestra entrada en el siglo XXI (solamente los Verdes y otras formaciones aún muy minoritarias se resisten a esta lógica). La presencia de signos religiosos y la expresión de la religión en la esfera pública constituye aún una fuente inagotable de nuevos dilemas y nuevas legislaciones. A parte de los ya citados en este capítulo existen otros conflictos sobre los que o bien he pasado de puntillas o bien no he comentado, como el tema de los menús especiales en comedores y cantinas públicas, los *burkinis*, la presencia de belenes en centros y espacios públicos, etc. Mientras redacto estas páginas de hecho ha tenido lugar el último de estos episodios, con el anuncio por parte del actual ministro de educación, Gabriel Attal, de prohibir las *abayas* (faldas largas y de colores oscuros). Aunque unas semanas más tarde, y consultado por una asociación, el *Conseil d'État* se manifestó en contra de la prohibición de las *abayas* y *qamis* en los centros educativos "puesto que estas prendas no constituyen una afrenta grave y manifiestamente ilegal a una libertad fundamental"[121]. Aunque numerosas organizaciones como CFCM se han pronunciado afirmando que la *abaya* no constituye un signo religioso, para el Gobierno y para algunos sindicatos de enseñanza se ha convertido "de forma indirecta" en un nuevo signo religioso que trata de esquivar la ley del 15 de marzo de 2004. Francia parece estar cumpliendo respecto a los signos religiosos con la profecía que Aristide Briand hizo acerca del debate sobre prohibir las sotanas: "una vez prohibidas, siempre cabría esperar del ingenio combinado de curas y sastres para elaborar nuevos trajes religiosos" (Briand, citado en Baubérot, 2023). De esta forma, la laicidad queda reconducida hacia un círculo vicioso de prohibiciones que amenaza con transformarla en un aparato de represión.

Si bien es cierto, que las musulmanas no son las únicas comunidades que se han visto afectadas por estas políticas (también se han visto afectadas las comunidades judías, hinduistas, los nuevos grupos religiosos considerados como sectas etc.) sin embargo, no se puede obviar que el islam ha devenido el chivo expiatorio por excelencia de las democracias occidentales. A ello ha contribuido el incremento de la violencia religiosa y concretamente del terrorismo islamista que ha golpeado estos países en esta última década de una forma nunca vista. Pero también ha contribuido nuestra profundización en la lógica del reconocimiento de las diferencias y la consecuente repolitización de las identidades

[121] Puede consultarse la decisión aquí: https://www.conseil-etat.fr/actualites/laicite-le-conseil-d-etat-rejette-le-refere-contre-l-interdiction-du-port-de-l-abaya-a-l-ecole

que trae aparejada nuestra plena entrada en una modernidad incierta o ultramodernidad en la cual el Estado y sus instituciones han visto debilitarse su capacidad para seguir aportando una identidad moral a sus ciudadanos. Esto unido a los crecientes movimientos migratorios que ponen en contacto poblaciones con un muy diferente grado de secularización da lugar a tensiones.

Pero, aunque debilitado, el Estado se resiste a quedar reducido a un mero agente procedural, y la repolitización de las identidades pasa también por la reactivación de la identidad nacional. De esta forma lo que está juego con estas nuevas políticas de laicidad no es sólo la lucha contra el incremento de la radicalidad y las violencias terroristas, sino también la lucha por la definición de la identidad de la Nación. De ahí la preocupación por la separación comunitarista y el giro axiológico que han tomado muchos conceptos bajo esta nueva etapa, como el de orden público o la constante apelación a "los valores" de la República en las recientes legislaciones sobre laicidad. Es bajo este contexto que se producen reactivaciones defensivas identitarias que producen un movimiento paradójico, puesto que en un escenario de una secularización creciente nos encontramos con la recuperación del debate sobre "las raíces cristianas" de Europa, la recuperación de los belenes en espacios públicos o la mayor presencia de referencias religiosas cristianas en los discursos de ciertos políticos y jefes de Estado. Todo ello parece reactivar una suerte de cato-laicismo que habría permanecido latente durante todo este tiempo, pero que ahora es retomado como herramienta de defensa frente a las incertidumbres y desafíos de la globalización y de la última etapa de la modernidad.

Ante este contexto, como ya hemos visto, se ha desplegado una triple estrategia legislativa que se ha acabado traduciendo en nuevas políticas ligadas a la prohibición de signos religiosos, el control de asociaciones y la educación de los ciudadanos (Portier, 2016). Pero, al mismo tiempo, sigue permaneciendo como telón de fondo el marco liberal de la ley de 1905, lo cual se aprecia en casi todas las opiniones y consejos que emanan del *Conseil Constitutionnel* y del *Conseil d'État* (Baubérot, 2022). Aunque el poder político ha sabido sortear estos organismos, o bien ha habido un acuerdo implícito para no hacer uso de ellos, como ha ocurrido en algunas ocasiones respecto al *Conseil Constitutionnel*. E incluso podría decirse que ha habido un cierto cambio en el seno de estas instituciones, cuyas recientes opiniones y consejos (particularmente respecto a las leyes de 2010 y 2021) parecen haberse alejado en ocasiones de la línea liberal que habían venido sosteniendo hasta entonces, lo cual no debe sorprender, puesto que el poder judicial es permeable a

los conflictos políticos y sociales e interpreta las leyes y las normas según criterios cambiantes en función de las diferentes coyunturas.

Además, este nuevo impulso hacia la cohesión no solamente tiene cabida en el "odre viejo" del marco liberal de la ley de 1905, sino que además coexiste con la lógica de las políticas del reconocimiento de las diferencias. Un proceso de laicización de las costumbres característico del tercer peldaño de laicización sigue en marcha, avanzando en el proceso de reconocimiento de los derechos reproductivos y sexuales, así como en el reconocimiento de los derechos de los pacientes y a decidir sobre el final de la vida. En este último sentido se ha aprobado en estas últimas décadas algunas leyes importantes como la ley Kouchner de 2002, la ley Leonetti de 2005 (que fue la primera en hablar del del derecho a decidir sobre el final de la vida) y la ley Claeys-Leonetti de 2016. Además, como ya hemos visto los diferentes gobiernos de las últimas décadas siguen comprometidos con aplicar políticas que pongan fin a las discriminaciones de cualquier tipo, y especialmente en el ámbito de la educación, tanto las formaciones que recibe el funcionariado público como los distintos programas escolares que se han aplicado en asignaturas de enseñanza cívica y moral, son sensibles a las cuestiones del respeto a las diferencias.

Por otra parte, este giro cohesionador de la laicidad que he descrito está lejos de ser un movimiento unitario. Pese a que exista un cierto consenso tanto entre las formaciones de izquierda como derecha acerca de la aplicación de ciertas políticas de extensión de la neutralidad y de privatización de la expresión religiosa, no estamos ante la emergencia de una laicidad monolítica y sin fisuras. Esto lo han demostrado bien tanto Baubérot como Portier, que han subrayado las tensiones existentes en estas nuevas corrientes neo-republicanas y neo-galicanas, y las contradicciones a las que dan lugar en ocasiones estos planteamientos (Baubérot, 2015) (Portier, 2016).

En cualquier caso, y a modo de reflexión final se puede señalar que, pese a que este nuevo giro de la laicidad del siglo XXI sigue desarrollándose en el marco liberal de la ley de 1905 y que convive a su pesar también con la lógica del reconocimiento de las diferencias, algo parece haberse perdido en todo este contexto, que es el espíritu liberal que inspiró a los legisladores de 1905. El mismo espíritu que mediante la aplicación de la separación logró superar un contexto próximo al conflicto civil mediante la ley, el reconocimiento y la garantía de las libertades de todos los ciudadanos. Este "tesoro perdido, que aparece y desaparece súbitamente", aludiendo expresamente a esa parábola que Hannah Arendt utilizaba para ilustrar la historia de las revoluciones y en general de la modernidad, parece

haber desaparecido hoy, y no exclusivamente de Francia, sino de todo el mapa de las democracias modernas occidentales (Arendt, 2019). Vivimos en un contexto marcado por el auge de fuerzas iliberales a nivel global y por el retroceso general de la democracia. Y como subrayaba Coq, existe una íntima y estrecha conexión entre la laicidad y la democracia. En un contexto de empobrecimiento de la democracia se produce también un empobrecimiento de la laicidad (Coq, 2006).

Capítulo 5

LA LAICIDAD EN QUEBEC: MÁS ALLÁ DEL MALESTAR IDENTITARIO

5.1 INTRODUCCIÓN

A diferencia del régimen de laicidad francés, el modelo de Quebec es mucho más reciente. El gran proceso de laicización en Quebec, así como el momento fundacional de su identidad nacional moderna se remonta a la *Révolution tranquille*, que tuvo lugar en la década de los sesenta. Sin embargo, en muchos aspectos en Quebec ha seguido existiendo una colaboración y una presencia de lo religioso en importantes ámbitos como el educativo o en la esfera política, con la presencia de crucifijos y la realización de oraciones antes de las sesiones de la *Assemblée Nationale* y otras instituciones políticas. Una presencia que sólo recientemente ha empezado a desaparecer, continuando así el proceso de laicización comenzado en la década de los sesenta, y que, en parte, se ha visto parcialmente impulsado por el gran proceso de secularización que ha vivido Quebec desde mediados del siglo XX hasta ahora.

Para el lector poco habituado a la literatura francófona sobre la laicidad inmediatamente le surge la cuestión: ¿Por qué comparar la laicidad de Francia y de España con la de Quebec en vez de con la de Canadá?[122] Principalmente por dos motivos: El primero es que, como he comentado en el capítulo cuarto, al analizar el régimen de laicidad francés (y como tendré la ocasión de exponer al analizar el de Quebec), existe un diálogo y una mirada mutua entre ambas regiones acerca de la laicidad, que es relativamente reciente, pero que ha trascendido el ámbito académico, hasta llegar a los ámbitos político y jurídico. Esta comunicación entre ambos modelos es probablemente sintomática de muchos de los fenómenos que ciertas investigaciones le imputan a la modernidad incierta (Portier, 2016), o ultramodernidad (Willaime, 2009). La mirada que ambas regiones se

[122] Esta cuestión en cambio no se plantea en el ámbito francófono en donde son más que habituales los trabajos y artículos académicos que comparan las laicidades francesa y quebequesa.

arrojan mutuamente es, la mayor parte de las veces, mitificadora y responde a sus lógicas políticas internas: Francia cree hallar a veces en Quebec el paradigma de las políticas del reconocimiento, mientras que en otras ocasiones hace una lectura descontextualizada de algunas de sus políticas, como ocurrió con los "acomodos razonables" en la Comisión Stasi (Portier, 2016, Willaime 2005). Mientras que, en Quebec, especialmente sus corrientes más nacionalistas, creen hallar en Francia la quintaesencia de las políticas del asimilacionismo y, por lo tanto, un modelo a imitar para resistir la presión de un Canadá mayoritariamente anglófono y protestante, así como de la globalización y su consecuente presión migratoria. En este sentido, se han generado a ambos lados del Atlántico toda una serie de políticas y de legislación en cuyas justificaciones se hallan citados o bien el modelo de Quebec o bien el modelo de Francia.

El segundo motivo que hace pertinente dicha comparación responde a la propia historia de Quebec, y a lo que se ha dado en llamar su especificidad como "sociedad distinta o diferenciada" del resto de Canadá (Gagnon, 2007). Debido a este motivo, y a la propia configuración federal de Canadá, Quebec ha contado con un importante grado de autonomía política que le ha permitido desarrollar toda una legislación que, aunque permanece bajo el marco de las leyes constitucionales, le diferencia del resto de Canadá. Y esto se aprecia, especialmente, en el ámbito del régimen de laicidad. Quebec, de hecho, ha definido su modelo de laicidad como intercultural frente al modelo multicultural de Canadá. Y aunque algunos investigadores han puesto en duda la validez de tal distinción, juzgándola más bien como una operación de marketing político (Tremblay, 2009), en cambio, otras muchas investigaciones han señalado las diferentes políticas a las que han dado lugar estas dos formas distintas de enfocar la laicidad (Rocher y Labelle en Gagnon, 2010, págs. 179-203) (Emongo y White, 2014).

De forma pareja al esquema seguido en el capítulo cuarto acerca del modelo francés, analizaré primero, brevemente, la historia del moderno régimen de laicidad quebequense, para enfocarme posteriormente en el examen de las comisiones y políticas que han tenido lugar a lo largo del siglo XXI, tratando de poner de relieve las mutaciones y las distintas tensiones internas que están recorriendo la laicidad en Quebec. Por lo tanto, continúo aquí también mi tarea *eliasiana* de zapador de mitos, tratando de vislumbrar qué es lo que se halla detrás de las etiquetas y los nombres como el de "régimen intercultural", que muchas veces ocultan más que esclarecen. Por último, dedicaré algunas líneas a tratar de pergeñar los posibles desarrollos de la laicidad quebequesa.

5.2 DE LA *"CONQUÊTE"* A LA *"RÉVOLUTION TRANQUILLE"*: LOS FUNDAMENTOS DE LA *"SOCIÉTÉ DISTINCTE"*

Los orígenes de la identidad moderna de Quebec se remontan al término de la Guerra de los Siete años (1756-1763). Este territorio, que hasta entonces había pertenecido a la *Nouvelle France*, fue ganado por los británicos a Francia durante esta guerra, en lo que los francocanadienses denominaron *la Conquête*. Montreal capituló en 1760[123] y en 1763 se firmó el Tratado de París, que incluía la cesión por la cual el territorio de estos *premiers Canadiens* (que empezarían a autodenominarse *Québécois* a partir de 1960), pasaba a formar parte de la Corona británica. En un principio, se instauró un régimen militar que prohibió la fe católica e impuso el inglés y la *common law*, aunque el territorio siguió rigiéndose mediante las leyes civiles francesas. Pero en 1774 se promulgó el *Acte de Québec,* que establecía un juramento de fidelidad hacia la Corona británica mediante el cual los *premiers Canadiens* podían acceder a cargos públicos y políticos, y volvía a reestablecer la libertad de religión, el uso de la lengua francesa y el mantenimiento del derecho civil francés, reconociendo además que Quebec era una *"société distincte"*[124] (Gagnon 2007, págs. 36-41). Durante esta época, como señala José Santiago, no existía aún una conciencia política nacional quebequense, pero sí se trataba de un territorio fuertemente religioso y ligado a un catolicismo muy tradicional. De hecho, mediante el *Acte de Québec* se establecía un acuerdo entre el gobierno colonial británico y el Obispado católico de la provincia con el objetivo de mantener la obediencia de la población (Santiago, 2015, págs. 178-186)[125].

Tras la independencia de las Trece colonias americanas (1776), se produjo una llegada de legalistas ingleses que se instalaron en Canadá alterando la composición demográfica y dando un mayor peso a los anglófonos. En 1791 el territorio es dividido en dos provincias,

[123] Según Bouchard y Taylor con la *Conquête* y la caída del Régimen francés en 1759 también comienza el proceso de separación entre los poderes político y religioso. Sin embargo, el dominio de la Iglesia sobre las costumbres y las instituciones se alargó durante mucho tiempo (Bouchard y Taylor, 2008, pág. 139).

[124] El *Acte de Québec* también eliminó un anterior juramento a la Corona según el cual, si los *premiers Canadiens* querían acceder a los cargos públicos tenían que abjurar de su fidelidad al Papa, al dogma de la transustanciación y al culto a la Virgen (Milot en Jeffrey, 2015, pág. 13).

[125] Un interesante estudio acerca del nacionalismo como posible religión de la modernidad y de la transferencia de sacralidad de la religión a la Nación en el marco de las sociedades occidentales secularizadas mediante un análisis comparado entre los casos del nacionalismo quebequés y el nacionalismo vasco puede encontrarse en *Siete lecciones de sociología de la religión y del nacionalismo* (2015), de José Santiago, a quien agradezco haberme regalado esta obra mucho tiempo antes de decidir el tema de mi tesis, y que ahora ha sido fundamental para redactar esta parte del capítulo.

el *Haut-Canada* y el *Bas-Canada*, siendo en esta última, que integra los territorios de lo que hoy es Quebec, mayoritaria la población francófona, aunque muchas comunidades inglesas y procedentes de las Trece Colonias permanecían también en este territorio, especialmente en Montreal (Santiago, 2015, págs. 178-186). Es precisamente en este contexto en el que empezó a fraguarse el sentimiento nacionalista de los canadienses francófonos. Pero aún nos situamos en una sociedad fuertemente creyente, en la cual la Iglesia católica desempeña un papel crucial para la vida cotidiana.

Posteriormente, y en un contexto marcado a nivel económico por las protestas contra la escasez agrícola, y a nivel político por la creciente difusión de periódicos y de literatura, así como por las ideas políticas del republicanismo y del liberalismo, se produjo una rebelión, entre 1837-1838, que tuvo lugar en las dos provincias del *Haut-Canada* y del *Bas-Canada*. En esta última provincia, la revuelta adquirió ya un carácter plenamente nacionalista. Denominada la *Rébellion des Patriotes,* se trató de un movimiento de los canadienses francófonos por independizarse de la Corona británica. Sin embargo, en ambos territorios la rebelión fue rápidamente aplacada, y, como contrapartida, se aprobó en Londres el *Acte d'union* en 1840, que fusionó estas dos provincias estableciendo un nuevo gobierno para la región enteramente integrado por anglófonos. Este incipiente movimiento nacionalista tenía un carácter ambivalente, que alternaba la defensa de ciertos elementos propios de la modernidad con otros elementos más conservadores. Y en este sentido, si bien existía un compromiso con una búsqueda de una laicización que relegara a la Iglesia católica del dominio político y moral que hasta entonces había desempeñado entre los canadienses francófonos, sin embargo, al mismo tiempo, este primigenio nacionalismo permanecía realista y consciente del peso que el catolicismo tenía aún entre la población, y, por lo tanto, de la necesidad de contar con la Iglesia para el triunfo de cualquier futura acción. De hecho, fueron precisamente estas ideas de laicización política las que situaron a la Iglesia del lado de las autoridades coloniales haciendo fracasar la rebelión (Santiago, 2015, págs. 178-186).

Años más tarde, en 1867, sin embargo, se estableció un pacto confederal que reconocía el pluralismo identitario del Estado federal, que pasó a denominarse por primera vez Canadá. Se reconoció así la importancia de los dos pueblos fundadores: los canadienses ingleses y los canadienses franceses. Este pacto estableció un primer orden constitucional basado en tres principios: la continuidad, el reconocimiento mutuo y el consentimiento. Un nuevo orden constitucional que se alargaría hasta 1982 (Gagnon 2007, págs. 36-41).

Este pacto, aunque de forma muy implícita, también introdujo una mayor separación entre el Estado y las iglesias, y un régimen avanzado, aunque parcial, de neutralidad (Bouchard y Taylor, 2008, pág. 139). Se abrió entonces un nuevo período para la identidad de Quebec, marcado esta vez por la formación de un nuevo nacionalismo francocanadiense, de carácter más bien conservador, que contempló el *Acte d'Union* de 1840 como el punto final de las esperanzas de independencia, y, por lo tanto, que se volcó en la vertiente cultural de la nación francófona: en la defensa de la religión, la lengua y las tradiciones francesas, y en la resistencia frente a la asimilación anglófona[126].

Habiendo aprendido la lección del fracaso del anterior movimiento nacionalista, este nuevo nacionalismo francocanadiense se apoyó completamente en la Iglesia, que además parecía ser el aliado mejor dispuesto si lo que se pretendía era salvaguardar la cultura francófona. Hasta tal punto fue así que, a lo largo del siglo XIX, Quebec no sólo no vivió un proceso de laicización, sino que atravesó un período por el cual la Iglesia se hizo cargo de prácticamente la totalidad de los servicios básicos para la población, como la educación, la sanidad y la prensa. Por no hablar del férreo control moral que seguía ejerciendo (Santiago, 2015).

> El clero se sentía orgulloso de mantener viva una civilización que se había resistido a la secularización que estaba teniendo lugar en la Madre Patria. En efecto, la Iglesia concebía Canadá como una tierra excepcional donde el modo de vida rural del antiguo régimen se mantenía intacto. La *misión religiosa* de la nación francocanadiense consistía en conservar los rasgos del que se consideraba un "pueblo elegido", que debía mantener la religión católica y el modo de vida rural ante un "océano" protestante y crecientemente industrializado (Santiago, 2015, pág. 183).

De hecho, fruto de esta etapa de estrecha connivencia entre nacionalismo y catolicismo se dio lugar a una de las figuras que bien puede ser considerada como uno de los padres fundadores del nacionalismo francocanadiense: el historiador y sacerdote católico Lionel

[126] Este carácter de desesperanza es, por otra parte, un *leitmotiv* muy recurrente en las diferentes etapas de la identidad política de Quebec y, especialmente, en el seno de un movimiento nacionalista que presenta la historia de los francocanadienses como un pueblo conquistado y olvidado por Francia (Santiago, 2015). Tras la derrota del último referéndum de autodeterminación en 1995, por un estrecho margen de diferencia, y la posterior aprobación, por parte de Canadá, en el año 2000 de la Ley de claridad (*Loi sur la clarté référendaire*), ha resurgido este sentimiento entre los modernos nacionalistas. Algo en lo que repararon Charles Taylor y Gérard Bouchard durante los trabajos de la Comisión que ambos encabezaron a petición del gobierno (Bouchard y Taylor, 2008).

Groulx[127]. Groulx es la figura que mejor ejemplifica este movimiento nacionalista tradicional francocanadiense. En sus escritos y en su teorización, nacionalismo y fe católica se funden inextricablemente como los dos elementos que conforman el corazón de la identidad de los francocanadienses. El componente étnico de este nacionalismo alcanzó tal cota en la expresión del pensamiento de Groulx que el deseo de independencia política de un hipotético estado de Quebec se vio eclipsado por el deseo de una nación unificada por la tradición y la religión en un marco cultural vehiculado por la lengua francesa (Santiago, 2015).

A lo largo de todo el siglo XIX y durante la primera mitad del XX, la identidad política predominante fue este "etnocatolicismo" (Zubrzycki en Koussens y Foisy, 2018), en el cual la Iglesia siguió desempeñando un papel predominante. No solamente muchos de los servicios públicos básicos estaban directamente gestionados por la Iglesia, sino también la mayoría de las instancias de organización social y colectiva, como los sindicatos, las patronales, las cooperativas, que eran confesionales. Y si bien es cierto que la cuestión de la desconfesionalización y laicización se planteó de forma tímida ya en la década de 1940, y en el propio seno de la Iglesia, por algunas voces liberales como la del dominico George-Henri Lévesque, no sería hasta veinte años después que esa laicización llegó a producirse (Routhier en Koussens y Foisy, 2018, págs. 78-86).

Efectivamente, y pese a que la predominancia del nacionalismo de Groulx y su apuesta por la defensa etnocultural de la nación francocanadiense se tradujo en una oposición contra la industrialización y todo lo que supusiera la entrada en la modernidad, lo cual tuvo importantes implicaciones económicas y sociales para la región, sin embargo una relativa modernización se acabó produciendo, y a partir de la década de los sesenta tuvo lugar el otro gran evento fundacional para la moderna identidad de Quebec: la *Révolution tranquille*. Tras la Segunda Guerra Mundial, el partido conservador de la *Union Nationale,* con Maurice Duplessis a la cabeza, había gobernado la región con mano de hierro, manteniéndose dentro de los marcos de ese nacionalismo cultural y conservador francocanadiense. Nuevos movimientos sindicales fuera de la órbita de la Iglesia empezaban por vez primera a crecer en importancia, pero eran duramente reprimidos. En 1949 tuvo lugar una de las mayores huelgas que ha conocido Quebec, la huelga de los obreros del amianto. Este período sería más tarde apodado como el de *La Grande*

[127] Figura que José Santiago compara en importancia a la de Sabino Arana para el nacionalismo vasco (Santiago, 2015).

Noirceur (la gran oscuridad). Sin embargo, en las elecciones de 1960, Jean Lesage del *Parti Libéral du Québec* fue elegido primer ministro. El lema de su campaña había sido "*maîtres chez nous*" (dueños de nuestra casa), (Santiago, 2015, pág. 199).

Este eslogan ejemplificó bien la labor del nuevo ejecutivo quebequés, puesto que si el gobierno de Duplessis se había caracterizado por una política económica liberal del *laissez faire,* y por una política social que consistió en seguir dejando que la Iglesia gestionara los principales servicios para la ciudadanía, el gobierno de Lesage comenzó a aplicar toda una serie de políticas económicas de espíritu keynesiano, al tiempo que promovió una nacionalización de los principales sectores económicos y sociales de Quebec, como el de la electricidad. Es entonces, por lo tanto, cuando tiene lugar un gran proceso de laicización de la región de Quebec. Los servicios de educación y de sanidad comenzaron lentamente a pasar a manos del Estado, y se crearon los primeros organismos sociales con el objetivo de establecer un verdadero Estado del bienestar para la ciudadanía. Mientras que a nivel económico se buscaba potenciar al Estado para competir con el capital en manos anglófonas, y reivindicar al Gobierno federal ayudas para uno de los grupos étnicos que menos apoyo había recibido de Canadá hasta la fecha (Santiago, 2015, pág.199). Además, comenzó también un lento proceso de laicización de las costumbres con el reconocimiento de nuevos derechos para las mujeres casadas, con una ley que reconoció su capacidad jurídica, aprobada por la primera mujer elegida como diputada de la región, Maire-Claire Kirkland-Casgrain.

Algunos años más tarde, empezaron a ponerse en marcha las que serían las claves del modelo de integración sociocultural de Quebec: entre las décadas de los setenta y ochenta, Canadá adopta el multiculturalismo como política de gestión de la diversidad, y a partir de 1985 empiezan a aplicarse en Quebec las políticas de acomodos razonables y de ajustes concertados. También se fueron reconociendo diversas declaraciones de derechos como la *Déclaration canadienne des droits* y la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec* en 1975 y la *Charte canadienne des droits et libertés* en 1982, que mediante el reconocimiento de toda una serie de libertades, así como mediante el compromiso de combatir las discriminaciones, establecen el marco normativo del régimen moderno de laicidad de Quebec (Bouchard y Taylor, 2008, pág. 139).

La Iglesia católica, que hasta ese momento había sido la principal institución en dirigir la vida de los ciudadanos y en articular la identidad francocanadiense, se veía ahora súbitamente desbancada por el Estado de la provincia, como si la modernidad a la que

durante largo tiempo se opuso hubiera estado acechando[128]. La *Révolution tranquille* supuso el nacimiento de un nuevo movimiento nacionalista, esta vez secular y con aspiraciones soberanistas. Ya no se trataba de un nacionalismo francocanadiense, sino por primera vez de un nacionalismo quebequés que se articuló en torno a la defensa de la lengua francesa como elemento de cohesión nacional, puesto que, al comprometerse con la modernización de la región, ya no podía seguir manteniendo el mismo esquema de defensa de valores tradicionales que había caracterizado al anterior movimiento nacionalista.

Respecto a la Iglesia católica, la coincidencia en el tiempo de la *Révolution tranquille* con el Concilio Vaticano II facilitó que la respuesta ante este proceso de construcción de un Estado del bienestar quebequés fuese aceptada mayoritariamente sin sobresaltos. De hecho, y gracias al desarrollo en esta época de toda una fuerte corriente de católicos de izquierdas, hubo un importante apoyo y compromiso por parte de estos sectores hacia la laicidad, interviniendo en el debate público, desde revistas como *Maintenant,* a favor de una laicidad abierta (Roy, en Koussens y Foisy, 2018, págs. 103-138). Sin embargo, con el paso de los años, el avance de la secularización y el alejamiento de las posiciones del Concilio Vaticano II, algunos grupos católicos en Quebec han adoptado una nueva estrategia lobista de presión, especialmente en ciertos temas clave, como el matrimonio del mismo sexo o el aborto (Routhier, en Koussens y Foisy, 2018, págs. 75-102) (Koussens, en Koussens y Foisy, 2018, págs. 275-292)[129] . Asimismo, y pese a la gran secularización de la región, han surgido nuevas corrientes nacionalistas ligadas a la derecha y la extrema derecha que han vuelto retomar ciertos aspectos del "etnocatolicismo" de Groulx.

Desde que se puso en marcha el proceso de la *Révolutión Tranquille*, algunos partidos que han apostado siempre por el federalismo, como el *Parti Libéral de Québec,* han

[128] La ruptura simbólica de la ciudadanía con la Iglesia como foco de la identidad francocanadiense tuvo lugar en 1969 cuando un grupo de jóvenes, al paso de la procesión de San Juan Bautista (patrón de los francocanadienses) en Montreal tiró la figura del santo, que quedó descabezada. Geneviève Zubrzycki analiza este hecho como una de las últimas acciones de consolidación de un nuevo movimiento nacionalista quebequés laico y como el acto que culmina el proceso de surgimiento de una nueva identidad política de Quebec (Zubrzycki en Koussens y Foisy, 2018, págs. 17-74). Para 1976, el 80% de los que se definían como "únicamente quebequeses" ya consideraba que la religión era poco o nada importante para la cultura francocanadiense (Santiago, 2015, pág. 202).

[129] Agradezco aquí a David Koussens, a quien tuve la suerte de conocer en París en el seno del *Groupe Sociétés, Religions, Laïcités* (GSRL), y en el marco de la estancia breve que pude disfrutar allí gracias al programa de Formación del Profesorado Universitario, por haberme enviado por correo mucha de la bibliografía que aparece en este capítulo, y que ha contribuido a enriquecerlo notablemente.

logrado redefinir un nuevo marco para las relaciones con el gobierno federal de Canadá, que ha ido concediendo progresivamente más autonomía a la región. Mientras que los partidos soberanistas, como el *Parti Québécois,* han impulsado la celebración de dos referéndums de autodeterminación desde entonces, uno en 1980 y otro en 1995. En los dos ha ganado el "no" a la independencia, aunque en el último por un muy estrecho margen de diferencia, lo que llevó a Canadá a aprobar una *Loi sur la clarté référendaire* en el año 2000[130], que entre otras cosas establecía que, en caso de un nuevo referéndum en el cual ganase el "sí" a la independencia, aquellas regiones donde el "no" hubiese sido mayoritario podrían seguir permaneciendo como parte de Canadá. Esto ha desalentado a los partidos soberanistas de reclamar otro referéndum y les ha obligado a modificar su estrategia, reivindicando ahora el reconocimiento de Quebec como un Estado Libre Asociado.

Esta derrota de las fuerzas independentistas en el noventa y cinco, unida a la profunda inestabilidad económica y política que provocó el referéndum, y que se acabó traduciendo en una fuga de empresas de la región, junto con la posterior aprobación de la *Loi sur la clarté référendaire*, ha acabado minando las fuerzas de este nuevo nacionalismo quebequés, que se ha vuelto a sumir en una situación ligeramente similar a la derrota sufrida en 1840. Parece que las esperanzas de un Estado de Quebec independiente se desvanecen (a pesar de que Canadá reconoció en 2006 a Quebec como nación), y esto hace retrotraerse al movimiento nacionalista a un marco de defensa de los aspectos culturales y tradicionales de la nación, volviendo a un esquema muy parecido, aunque salvando las distancias, al giro conservador que tras 1840 hizo surgir a ese nacionalismo francocanadiense de Groulx. Este último aspecto de la reciente evolución de Quebec dentro de Canadá no carece de interés para comprender cual es la evolución que ha seguido la laicidad en estas últimas décadas. Buena prueba de ello es el propio Informe de la Comisión Bouchard-Taylor y los capítulos que los autores dedican a hablar de un creciente "*malaise identitaire"* (malestar identitario) en la región, un hecho que ponen en conexión con la llamada *"crise des accommodements raisonnables"* (crisis de los acomodos razonables) (Bouchard-Taylor, 2008).

[130] El nombre completo de esta ley es : *Loi donnant effet à l'exigence de clarté formulée par la Cour suprême du Canada dans son avis sur le Renvoi sur la sécession du Québec*. Se puede consultar de forma íntegra en la página oficial del Gobierno de Canadá: https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/c-31.8/page-1.html

Este pequeño recorrido histórico refleja bien las particularidades de Quebec: de ser una región que vive un proceso de laicización muy tardío, a experimentar desde la década de los sesenta un proceso de secularización sin parangón en comparación con el resto de Norteamérica, hasta tal punto que Peter Berger lo ha denominado como un proceso de "europeización a distancia" (Berger, citado en Santiago, 2015, pág. 175). Según Micheline Milot, en general puede decirse que ha habido en Canadá una *laicización silenciosa*, marcada por la neutralidad y la colaboración, según la cual, aunque el Estado no reconoce ninguna religión ni financia ningún culto, sin embargo, ha establecido hasta hace bien poco una estrecha colaboración con las Iglesias, y en el caso de Quebec una delegación directa, especialmente de los ámbitos sanitario y educativo. De hecho, ese proceso de laicización de Quebec, que comienza en la década de los sesenta, se ha llevado a término lentamente, y en el ámbito educativo no ha sido hasta 2008 que se ha realizado por completo. En 2005 se adoptó también la ley sobre el matrimonio civil, que suponía otro paso más en la línea de la separación del Estado y las Iglesias (Koussens, en Celis y Dabby, 2020, pág. 91). Si el proceso de separación se llevó a cabo en Francia mediante la lógica del combate, en Canadá siguió la lógica del *"pas à pas"* (paso a paso), es decir, de los cambios progresivos (Milot, en Jeffrey, 2015, pág. 12). Sin embargo, ha existido desde hace mucho tiempo en toda Canadá una defensa de la libertad de conciencia y de culto, aseguradas por el Derecho frente a intromisiones estatales o de las propias iglesias (Milot, citada en Baubérot, 2020, págs. 84-85).

5.3 LA BÚSQUEDA DE *"L'ÉGALITÉ DANS LA DIFFÉRENCE"*: BREVE HISTORIA DEL ORIGEN DE *"LES PRATIQUES D'HARMONISATION"* Y DE LOS *"ACCOMMODEMENTS RAISONNABLES"*

Los acomodos razonables son una de las políticas más distintivas, no sólo de la región de Quebec, sino en realidad de prácticamente toda Norteamérica. Su origen se sitúa en los Estados Unidos con la aprobación de la *Civil Right Act* de 1964, y posteriormente con la *Rehabilitation Act* de 1973. Ambas leyes establecían la prohibición de toda suerte de discriminación basada en la raza, la religión, el color de la piel, los orígenes, las discapacidades, etc. Eliminaron la segregación y prohibieron las discriminaciones directas e indirectas, especialmente en el ámbito laboral.

Si estas leyes fueron novedosas se debió, sobre todo, a la consideración que ofrecieron hacia la discriminación indirecta: que es aquella que se ocasiona cuando una ley o una normativa genera perjuicios a los derechos y libertades de algunas personas, especialmente de las minorías. Este concepto parte del reconocimiento de que el marco legal y jurídico de cualquier Estado nunca puede ser completamente neutral y, por lo tanto, es necesario realizar algunos acomodos o adaptaciones para garantizar la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos, independientemente de sus condiciones. Es así como surge la práctica del acomodo razonable. Sin embargo, en los Estados Unidos los acomodos tuvieron un alcance limitado únicamente al ámbito laboral.

En 1985, esta práctica se asienta en Canadá mediante la jurisprudencia que crea el caso *O'Malley vs Simpson-Sears*, en el cual la *Cour Suprême du Canada* estimó que una regla neutra, como un calendario laboral, creaba una discriminación indirecta que era justo acomodar. Sin embargo, en Canadá lejos de restringirse únicamente al ámbito laboral, esta medida empezó a extenderse también al funcionamiento de los servicios públicos (educativos y sociosanitarios), y, además, se complejizó dando lugar a otra modalidad: los *"ajustements concertés"* (ajustes concertados). Si los acomodos razonables recurren siempre a la vía judicial y son siempre impuestos por un tribunal, los ajustes concertados son una vía civil en la cual las dos partes llegan a un acuerdo sin necesidad de tener que pasar por la justicia. Juntos, acomodos razonables y ajustes concertados, dan lugar a lo que se denomina *"les pratiques d'harmonisation"* (las prácticas de armonización), que constituyen uno de los principales pilares de la gestión de la diversidad en Canadá y en Quebec (Bouchard y Taylor, 2008)[131].

Se trata, por lo tanto, de un tipo de medidas que continúan bajo la lógica de los derechos individuales que han inspirado el establecimiento del Estado de derecho en la totalidad de las democracias liberales,[132] pero que, al mismo tiempo, se sitúa plenamente en el paradigma de las "políticas de reconocimiento" (Taylor, 2001), dando lugar a una nueva definición de la neutralidad del Estado ligada al reconocimiento y la garantía de igualdad

[131] Las prácticas de armonización también pueden ser divididas por su naturaleza jurídica y no jurídica, y dentro de los ajustes concertados nos encontramos con otras prácticas como los acuerdos facultativos y los acuerdos informales. Todas ellas son, en realidad, el abanico completo de las prácticas de armonización. Sin embargo, estas dos últimas no intervienen por lo general en motivos de discriminación y por lo tanto simplemente son comentadas por los autores de la Comisión a título informativo (Bouchard y Taylor, 2008, págs. 64-65).

[132] Se esquiva así la espinosa cuestión de los derechos colectivos, que han sido objeto recientemente de interesantes debates como lo recogen Javier de Lucas (2017) y Juan Antonio García Amado (Ansuátegui Roig, 2001), entre otros.

de derechos de todos los ciudadanos, independientemente de sus creencias u orígenes (Bouchard y Taylor, 2008, págs. 134-135). Es decir, ya no basta que el Estado se separe de las Iglesias y se declare ignorante en materia de religión, sino que es necesario que reconozca que su marco normativo no es neutral, y, en consecuencia, la igualdad requiere que se aplique con mayor laxitud cuando deviene discriminatorio. Y aún más, es necesario que reconozca también que los marcos culturales minoritarios tienen "derecho a la supervivencia" (al mismo nivel, por otra parte, que el marco cultural mayoritario de la sociedad), y que cuando estos no son reconocidos y se impone ese marco normativo supuestamente neutral, el Estado puede llegar a "mutilar moralmente" a algunos sujetos[133]. Bouchard y Taylor resumen el espíritu de las prácticas de armonización con la fórmula: *"l'égalité dans la différence"* (la igualdad en la diferencia), (Bouchard y Taylor, 2008, pág. 63). Además, estas prácticas, para que puedan ser aceptadas, no pueden contravenir los derechos recogidos en la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec*, ni tampoco pueden suponer una *"contrainte excessive"* (restricción excesiva), como, por ejemplo, podría ser un coste desmesurado.

Sin embargo, desde que se creara jurisprudencia a partir de 1985, con el caso *O'Malley vs Simpson-Sears*, el debate público en Quebec no ha dejado de estar salpicado de ciertos casos que han tenido mayor o menor repercusión en los medios, pero que han ido asentando una cierta imagen mitificada de los acomodos y las prácticas de armonización, especialmente entre la población francófona de Quebec. La intensidad de este debate había ido incrementándose a medida que avanzaba la primera década del siglo XXI. Por

[133] Esta es la principal crítica que han esgrimido algunos autores como Charles Taylor contra "el modelo" de laicidad francés. Y si bien es verdad que, como señala Portier, a la hora de encarar el análisis de la laicidad en Francia, Taylor cae, al igual que Nussbaum, y la mayoría de autores anglosajones, en un cierto esencialismo que no permite vislumbrar ni la pluralidad interna de las corrientes de laicidad francesa, ni la pluralidad y complejidad institucional que la caracteriza, ni las diferencias históricas que ha habido desde 1789, pasando por 1905, hasta llegar a nuestros días (Portier, 2016), lo cierto es que en su crítica hay algunas intuiciones que, a mi juicio, no van mal encaminadas, como la que atañe a la neutralidad. Es posible que esta sea una de las principales diferencias entre la idea de laicidad presente en el Informe Bouchard-Taylor frente a las políticas que desde el 2004 llevan extendiendo la neutralidad en Francia cada vez más al conjunto de los ciudadanos. Estas últimas revelarían una concepción de la neutralidad acorde con lo que Taylor denomina las "políticas de la dignidad", según las cuales el Estado considera que su marco normativo es universal y se declara "ciego ante las diferencias" (Taylor, 2001). Esta es precisamente también una de las conclusiones a las que llegaba David Koussens en su tesis doctoral dedicada al análisis de la neutralidad del Estado en Francia y en Quebec: si a nivel de la expresión colectiva de lo religioso, el derecho ha desempeñado un rol que ha logrado rebajar progresivamente el conflicto tanto en Francia como en Quebec, no ha ocurrido lo mismo, en cambio, con su expresión individual, produciéndose un desplazamiento de la neutralidad que busca hacer coincidir una "laicidad narrativa" mayoritaria con la laicidad jurídica. En este último sentido, se puede decir que el derecho en Francia ha devenido más una alegoría del conflicto social que ha hecho del poder jurídico un vector del propio conflicto en vez de actuar como el árbitro que debería haberlo aplacado (Koussens, 2011, págs. 325-330).

ello, el 8 de febrero de 2007, el entonces primer ministro quebequés, Jean Charest, del *Parti Libéral du Québec* anunció la formación de una comisión de investigación acerca de las prácticas de acomodos razonables. El mandato de la Comisión consistió en realizar un retrato de las prácticas de acomodo; analizar las experiencias de otras sociedades; realizar una consulta a la población, y, finalmente, formular recomendaciones al gobierno (Bouchard y Taylor, 2008).[134] Pero, lejos de quedarse únicamente en el plano del debate sobre los acomodos razonables, los copresidentes de la Comisión decidieron abordar la definición de la laicidad y del modelo de interculturalismo que debía aplicarse en Quebec. A continuación, analizo lo ocurrido en esta crisis de los acomodos y las medidas que los autores propusieron para hacerle frente, y después abordo qué concepción de laicidad y de interculturalismo se propone para Quebec desde este Informe.

5.4 UN CAMBIO AXIOLÓGICO EN LA CONCEPCIÓN DE LA LAICIDAD: LA CRISIS DE PERCEPCIÓN DE LOS ACOMODOS Y EL MALESTAR IDENTITARIO EN QUEBEC

Los autores de la propia Comisión establecen una periodización de esta mitificación de los acomodos dividida en cuatro etapas: los antecedentes, de diciembre de 1985 a abril del 2002; la intensificación de las controversias, de mayo del 2002 a febrero del 2006; el período de ebullición, de marzo del 2006 a junio del 2007, y, finalmente, la calma, desde julio de 2007 a abril de 2008 (Bouchard y Taylor, 2008, pág. 47).

Sin afán de exhaustividad, comentaré algunos de los casos que más repercusión han tenido, tanto dentro como fuera de las fronteras de Quebec, poniéndolos en relación además con algunos hechos internacionales que tuvieron una fuerte repercusión entre los quebequeses. Conflictos como el de los *eruvs* (las demarcaciones que utilizan muchos judíos durante el *Sabbat* para evitar tener que transportar objetos), en el barrio montrealés de Outremont, y que fueron finalmente autorizados por la *Cour supérieure*; la

[134] La Comisión contó con un presupuesto de cinco millones de dólares con el que se contrató a un comité de quince expertos, se encargaron trece estudios a diferentes universidades, se hicieron treinta y un grupos de discusión, cincuenta y nueve entrevistas con expertos, trescientas veintiocho audiencias y se escucharon doscientos cuarenta y un testimonios. Además, los ciudadanos enviaron novecientas memorias y, en total, más de cuatro mil personas pudieron participar en los diferentes foros públicos de discusión organizados por el *Institut du Nouveau Monde,* y por los medios de información públicos de Quebec (Bouchard y Taylor, 2008) El Informe puede consultarse y descargarse desde la página de la *Bibliothèque et Archives Nationales du Québec*: https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/66284?docref=Dmzb7VQPfpfgWYAS0TbTKg&docsearchtext=Commission%20Bouchard%20Taylor%20fonder%20l%27avenir
El Informe también ha sido publicado en español gracias al Observatorio Vasco de Inmigración (2010).

autorización de los tribunales en 1990 a la modificación del uniforme del cuerpo de la *Gendarmerie Royale du Canada* (GRC)[135], para que sus miembros sijs pudieran llevar turbante; o el ajuste concertado que en 1998 permitió el acuerdo entre un alumno sij y su escuela para que este pudiera acudir al centro con un colgante en forma de *kirpán* en vez de con el propio *kirpán*[136]. Estos fueron entre otros, algunos de los conflictos que marcaron la etapa de los antecedentes. Una etapa marcada ya por la sospecha hacia estas prácticas, pero en la que se ponía el foco aún en la presencia de la religión en la esfera pública (Bouchard y Taylor, 2008, pp. 48-50).

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos supusieron un punto y aparte que marcó una nueva etapa en la relación de las sociedades occidentales con sus minorías religiosas, especialmente con las musulmanas, y Canadá y Quebec no constituyen una excepción al respecto. Este hecho, junto con otros sucesos locales, como los debates acerca de la aplicación de la *sharía* en Ontario, influyeron fuertemente en esa intensificación de las controversias acerca de los acomodos. Pero además, otro hecho que marcó la posterior evolución de los debates fueron ciertos casos que tuvieron lugar en este período ligados no a las demandas de las minorías religiosas, sino a las demandas de los propios francófonos de Quebec. De cara a las navidades de 2001, el entonces alcalde de Montreal, Pierre Bourque, decidió renombrar al árbol de navidad como *"arbre de vie"* (árbol de la vida), y al año siguiente la alcaldía tuvo que rectificar su decisión de no colocar el árbol ese año debido a las protestas de la población. En 2005 dos conductores de ambulancia fueron expulsados de la cafetería del *Hôpital général juif* (Hospital general judío), porque pretendían consumir comida que no habían adquirido en el recinto y que, por lo tanto, no era *kosher*[137]. Estos hechos alimentaron la percepción en Quebec de que los acomodos razonables eran una práctica que los tribunales canadienses les habían impuesto, y que no solamente favorecía a las minorías, sino que perjudicaba a la propia herencia cultural de la región. La formación en 2004 de tribunales en Ontario integrados

[135] El *affaire Baltej Singh Dhillon*, que se convirtió en el primer gendarme que pudo portar el turbante sij como parte del uniforme del cuerpo de la GRC, fue uno de los que mayor repercusión tuvo tanto dentro como fuera de las fronteras de Canadá.

[136] El *kirpán* es uno de los principales símbolos religiosos que portan los sijs. Se trata de un cuchillo curvo, que simboliza la lucha por el bien y contra las injusticias, y que se lleva junto con otras prendas simbólicas, como un cinturón de tela, o los turbantes que portan los hombres, cuyos cabellos no pueden cortar. En cualquier caso, se trata de un signo religioso que los sijs no desenvainan nunca, pero que, obviamente, ha generado importantes polémicas en Canadá y Quebec, por los posibles problemas de seguridad asociados a su presencia en centros tales como colegios e institutos, principalmente.

[137] Los productos *kosher* son aquellos que las comunidades judías, según las reglas alimentarias del Levítico, consideran "puros" y, por lo tanto, apropiados para el consumo. Se trata de un equivalente parecido al de las comunidades musulmanas acerca de los productos *halal*.

por *cadíes* que juzgarían según la ley islámica en el ámbito del derecho civil de familia[138] supuso un importante debate en Quebec. Al año siguiente de su puesta en marcha, la *Assemblée Nationale du Québec* adoptó de forma mayoritaria una moción oponiéndose a la instauración de estos tribunales tanto en Quebec como en Canadá (Bouchard y Taylor, 2008, pp. 50-53).

Es así como se llega al período más agudo de la crisis de los acomodos, de marzo del 2006 a junio de 2007. Se producen entonces dos desplazamientos discursivos en el marco del debate: El primero afecta a los propios términos. Los medios cada vez dan más cobertura a estos sucesos y todo deviene "acomodo razonable", concepto que queda completamente estigmatizado como sinónimo de una demanda injustificada por parte de las minorías. Y el segundo se produce en el contenido del debate, que ya no versa sobre la presencia de la religión en la esfera pública, sino sobre la integración de las minorías religiosas. La mayoría de los casos que salieron a la luz en estos meses pusieron el foco en dos cuestiones: 1) la desigualdad de trato percibida respecto a unas minorías a las que los tribunales de Canadá, en aras del multiculturalismo, concedían prácticamente cualquier demanda, frente a la mayoría francófona de Quebec, que veía peligrar la herencia cultural católica de la región con las peticiones de retirada del crucifijo de la *Assemblée Nationale*, el cese de las oraciones antes de la celebración de los consejos municipales o los conflictos recientes con los árboles y otros elementos decorativos de Navidad; y 2) la amenaza que estos acomodos razonables suponían para la laicidad y la igualdad entre hombres y mujeres, que era la principal herencia de la *Révolution tranquille*.

A comienzos del año 2006 se resolvió definitivamente uno de los casos que más había marcado el debate público durante estos años, el *"affaire Multani"*. En 2001 se alcanzó un acuerdo mediante un ajuste concertado entre los padres del alumno Gurbaj Singh Multani, la Comisión escolar de la zona y la dirección de su escuela. El ajuste consistió en que el alumno, perteneciente a la religión sij, podía acudir al centro con un *kirpán* cosido bajo la ropa, de manera que no se pudiera sacar. Sin embargo, al año siguiente el Consejo del centro (un organismo integrado por diversos miembros de la comunidad

[138] En el marco del islam los *cadíes,* o *cadí* en singular, son aquellas personas expertas en el conocimiento del Corán y de la *sharía*, y que, por lo tanto, son las que se encargan de aplicar la justicia. Existen numerosas tradiciones jurídicas que realizan interpretaciones diferentes de la *sharía,* tanto en el sunismo como en el chiismo. Estos tribunales de Canadá son similares, por otra parte, a los que existen en el régimen francés de la misión de Mayotte, y que he comentado brevemente en el capítulo cuarto. En el Reino Unido también existen este tipo de tribunales para los ámbitos del derecho civil y, especialmente, del derecho de familia.

educativa y que se encarga de la gobernanza escolar), rechazó este ajuste y propuso que el alumno lo sustituyera por un colgante en forma de *kirpán*, como ya se había hecho en otra ocasión. Los padres del alumno rechazaron esta nueva proposición y llevaron el caso a los tribunales. En 2002 la *Cour supérieure* dio la razón a los padres del alumno, pero la Comisión escolar apeló a la *Cour d'appel du Québec,* que en 2004 y en oposición a la anterior sentencia dio la razón al centro, prohibiendo la presencia del *kirpán*. En 2006 se pronunció la *Cour Suprême* dando la razón, finalmente, a los padres del alumno, y estimando que la primera decisión acordada en el ajuste concertado conciliaba la libertad religiosa con la seguridad del resto del alumnado. Esta decisión fue muy controvertida y los medios la debatieron ampliamente (Bouchard y Taylor, 2008, pp. 53-58).

Entre otros de los casos que marcaron esta etapa se encuentran también la aprobación de un *"Code de vie"* (código de normas para la vida en común), en Hérouxville, destinado a los inmigrantes y en dónde se estipulaban qué practicas podían permitirse y que otras prácticas suponían un "atentado contra la vida en común" (Bouchard y Taylor, 2008, pág. 75).[139]

Según los autores del Informe, uno de los motivos por el cual esta crisis de percepción de los acomodos alcanzó su mayor grado de paroxismo en esta época, se debió en parte a su coincidencia en el tiempo con las elecciones a la *Assemblée Nationale du Québec* del 26

[139] Esta situación fue aprovechada por algunos líderes populistas del soberanismo conservador como Mario Dumont, en aquel momento líder de *Action démocratique du Québec* (ADQ), que escribió una carta abierta en la que:

> *"il dénonçait l'« aplatventrisme » et l'« affaissement » du leadership politique, ainsi que le « vieux réflexe minoritaire » poussant les Québécois à « courber l'échine » et à « s'effacer collectivement » lorsque vient le temps d'affirmer leurs valeurs"* (Bouchard y Taylor, 2008, pág. 56).
>
> (Denunciaba el "servilismo" y el "hundimiento" del liderazgo político, así como el "viejo reflejo minoritario" que empujaba a los quebequeses a "doblar el espinazo" y a "borrarse colectivamente" justo en el momento en el que deberían afirmar sus valores)

Posteriormente en las elecciones de 2007 la ADQ pasaría de tener sólo cuatro diputados, a conseguir cuarenta y un escaños y el 31% de los votos, dejando a Jean Charest en una situación complicada, puesto que lograba un nuevo gobierno, pero esta vez en minoría. Años más tarde, la ADQ sería absorbida por la *Coalition Avenir Québec* (CAQ), que desde el 2018 gobierna la región (St-Onge, en Jeffrey, 2015, pág. 108). La ADQ fue una formación conservadora y liberal, que se definía como autonomista, y que pretendía agrupar tanto a los partidarios del soberanismo como del federalismo. En el referéndum del noventa y cinco hizo campaña por el "sí", sin embargo, después de la derrota sostuvo que Quebec no debía convocar un nuevo referéndum, sino que debía reivindicar una mayor autonomía respecto de Canadá. Desde mi punto de vista, la ADQ fue una formación pionera en percibir el cambio político que se iba a producir con la derrota de las aspiraciones independentistas. En el discurso de Dumont ya se apreciaba un nuevo giro conservador hacia la defensa de los valores, que posteriormente ha retomado la CAQ. La CAQ, fundada por un exdirigente del *Parti Québécois,* y antiguo ministro de Educación y de Sanidad en diferentes gobiernos *péquistes* como François Legault, y que se formó absorbiendo a la ADQ, es el vivo ejemplo una de las tesis que sostengo en este capítulo, y que repetiré a lo largo del mismo: que algunos de los antiguos independentistas de Quebec han emprendido un giro conservador tras la derrota del noventa y cinco que se halla como el principal eje de transformación de la laicidad quebequesa.

de marzo de 2007. Una de las primeras medidas que puso en marcha el gobierno de Jean Charest, tras ganar estas elecciones, fue la creación de la Comisión Bouchard-Taylor para apaciguar esta crisis de los acomodos. Y, por lo menos a nivel mediático, se logró este objetivo, porque tras la creación de la Comisión, los medios empezaron a prestar atención a otras cuestiones.

Según los propios datos que manejan Bouchard y Taylor en el Informe, Quebec nunca se ha visto saturada por casos de acomodos razonables o ajustes concertados, de hecho, su porcentaje es mínimo y no ha representado nunca un problema de colapso para las instituciones, pese a que algunos medios lo anunciasen de forma alarmante durante la etapa álgida de la crisis. Del periodo de veintidós años que abarcó el análisis de la evolución de los acomodos en Quebec, se extrajeron un total de setenta y tres casos, de los cuales Bouchard y Taylor se dieron cuenta que sólo en los meses que fueron de marzo del 2006 a junio del 2007 tuvieron lugar cuarenta. Sin embargo, el número de acomodos que gestionó la región en esa época fue normal. La conclusión, por lo tanto, es que los medios les prestaron una excesiva cobertura, creando la sensación de que existía un problema donde en realidad no lo había. Aún más, los trabajos de la Comisión revelaron, en un análisis de los veintiún casos más mediáticos de todos los analizados, que en quince de ellos los medios habían distorsionado de forma grave los hechos (Bouchard y Taylor, 2008, págs. 69-73). La conclusión es que no hubo nunca una crisis de los acomodos razonables, sino una "crisis de percepción de la opinión pública" de las prácticas de armonización.

Sin embargo, los autores del Informe no se quedaron ahí. Sería demasiado ingenuo creer que toda esta crisis de percepción habría podido ser creada por los medios de información. Más bien, estos abonaron un terreno que ya era fértil. La crisis de percepción de las prácticas de armonización revela un malestar identitario más profundo en el seno de Quebec. Y si bien, como señalan Bouchard y Taylor, no se puede tampoco imputar al grupo mayoritario de los *"Québécois d'origine canadienne-française"* toda la oposición contra los acomodos, sin embargo, esta parece ser mayor entre este colectivo, cuya lengua materna es el idioma francés, frente a los que su lengua materna es el inglés o cualquier otra. Y las reacciones más intensas contra los acomodos entre los ciudadanos que participaron en los trabajos de la Comisión se produjeron entre aquellos miembros de

origen "*canadienne-français"*[140]. Esto sitúa a los autores del Informe tras la pista de una reacción identitaria que se habría ido configurando en torno a dos miedos:

> *"Une analyse très fine amènerait sans doute à distinguer ici deux trames, celle des valeurs et celle des coutumes.* (…) *Toutes ces inquiétudes révèlent un sentiment de fragilité qui s'exprime de diverses façons. Le passé canadien-français, il faut le rappeler, est le lieu d'un devenir sous tension. Traversé par la préoccupation de la survie, il a nourri une vive conscience des échecs et une volonté d'affirmation. Ces éléments sont très présents dans la mémoire actuelle et ils sont vécus par plusieurs sur le mode de l'engagement et de la fidélité "* (Bouchard y Taylor, 2008, pág. 185).
>
> (Un análisis muy fino conduciría aquí sin duda a distinguir dos tramas, la de los valores y la de las costumbres. (…) Todas estas inquietudes revelan un sentimiento de fragilidad que se expresa de diversas formas. El pasado canadiense-francés, hay que recordarlo, es el *locus* de un devenir en tensión. Atravesado por la preocupación de la supervivencia, ha alimentado una viva conciencia de los fracasos y una voluntad de afirmación. Estos elementos están muy presentes en la memoria actual y son vividos por muchos en términos de compromiso y lealtad).

Esta reacción identitaria es en sí misma muy compleja de analizar, con diversos factores en juego locales, internacionales, económicos, sociales, políticos, culturales, etc. Se podría decir que hay diferentes sectores de la sociedad quebequesa que convergen en su oposición a las prácticas de armonización, desde un amplio abanico de motivos. Para tratar de comprehender tal complejidad es necesario aproximarse mediante la construcción de tipos ideales. Podría decir que hay, por un lado, una postura "nacionalista-católica", de perfil conservador y que no se sitúa en la herencia de la *Révolution tranquille*, sino más bien en la herencia previa del nacionalismo *groulxiano*. El miedo principal para quienes se sitúan bajo esta óptica es la supervivencia de una cultura tradicional quebequesa francófona, definida en torno al idioma francés y al catolicismo, que se vería doblemente amenazada, por un lado, por el Canadá anglófono y protestante, y por otro, por los peligros derivados de la globalización y la llegada de nuevas minorías

[140] Un 71,7% de los quebequeses francófonos entrevistados afirmó que Quebec estaba siendo demasiado tolerante frente al 35,2 % de los anglófonos y alófonos que sostenía la misma opinión (Bouchard y Taylor, 2008)

étnicas y religiosas que no serían capaces de integrarse. Se trata de una postura con una concepción "patrimonialista" de la nación (Bouchard y Taylor, 2008, págs. 185-195).

Otra posición presente dentro de esta reacción identitaria es la que podría calificarse, empleando la propia terminología del Informe, como "laica radical". Una postura de perfil mayoritariamente progresista y que se sitúa en continuidad con la defensa de los valores de la *Révolution tranquille*. Precisamente el miedo para quienes integran esta posición es la creciente amenaza del fundamentalismo religioso y del "comunitarismo" de las nuevas minorías etnorreligiosas, que pondría en riesgo el legado heredado de la *Révolution tranquille*: la igualdad entre hombres y mujeres y la laicidad. Muchos de los testimonios que recogió la Comisión expusieron una concepción de la laicidad que los autores denominan como "radical", asociada al confinamiento de lo religioso al espacio privado. Por ello, para quienes integran esta postura, tanto la herencia católica de Quebec en edificios públicos, como los símbolos religiosos de las minorías deben desaparecer por igual de la esfera pública. Esta es quizás una de las posiciones más nutrida y multifacética, por la cantidad de actores que se reconocen en este discurso, desde partidos progresistas y liberales, tanto a favor de la independencia como en contra, pasando por movimientos feministas de la emancipación (Bouchard y Taylor, 2008, págs. 183-196).

Por último, existen cuestiones culturales y locales en el origen de esta crisis que no pueden desligarse para realizar un buen análisis de esta crisis de percepción. Si los debates sobre las prácticas de armonización, la laicidad o el interculturalismo han tenido tanta repercusión entre los quebequeses se debe a que son temas ligados a la propia definición de la identidad territorial de Quebec. Esa identidad histórica francocanadiense que se ha construido desde el relato de un pueblo abandonado, conquistado y humillado hace que los quebequeses francófonos sean especialmente sensibles al riesgo constante de que su herencia cultural sea subsumida en el maremágnum de la modernidad y la globalización. De ahí que Bouchard y Taylor definan de manera lacónica la crisis de los acomodos como: (…) *"un face-à-face entre deux formations minoritaires dont chacune demande à l'autre de l'accommoder"* (un enfrentamiento entre dos formaciones minoritarias que se demandan acomodarse mutuamente), (Bouchard y Taylor, 2008, pág. 187). Y a este panorama cultural hay que añadirle una cuestión política: la reciente derrota que el proyecto independentista había recibido, primero en 1995 tras la victoria del "no" en el referéndum de autodeterminación, y posteriormente en el 2000, tras la aprobación de la *Loi sur la clarté référendaire* por parte de Canadá. Y una cuestión económica: la fuga de

empresas, la creciente inestabilidad en la región y su pérdida de importancia económica en Canadá tras el referéndum.

Sin embargo, estas cuestiones locales serían mal comprendidas si no se pusieran a su vez en el contexto de ciertas lógicas internacionales. Puesto que no se puede comprender esta crisis de los acomodos si se pone en conexión con lo que he denominado anteriormente, siguiendo importantes investigaciones, la modernidad incierta (Portier, 2016), la ultramodernidad (Willaime, 2009), o bien (por aproximarnos al fenómeno desde la perspectiva de la laicidad), nuestra entrada en el "tercer peldaño de laicización" (Baubérot, 2020). Recordemos brevemente sus principales características: el triunfo de la lógica de la diferencia y del reconocimiento en el marco de una sociedad de consumo crecientemente individualista y acelerada, el avance de la secularización que se acompaña de un fenómeno de pluralización religiosa, además de un proceso de repolitización de ciertas identidades (nacionales, étnicas, religiosas, etc.), ligado a una crisis del Estado y de sus instituciones seculares para continuar ejerciendo como foco de socialización moral. Este escenario hace temer por la supervivencia de las identidades culturales de muchos países y, por ello, surgen ciertos proyectos de naturaleza defensiva.

En este sentido, los autores de la Comisión Bouchard-Taylor realizan un recorrido internacional muy amplio por las diversas formas mediante las cuales los Estados se han enfrentado a la gestión de la diversidad y a los problemas que esta nueva etapa de la modernidad trae aparejados[141](Bouchard y Taylor, 2008, págs. 189-194). Y si bien es cierto que hay problemas de desigualdad, herencia colonial y guetificación característicos de los países europeos, y que no se encuentran en Quebec[142], en cambio hay una lógica

[141] En sus análisis dedican un importante espacio a hablar de la situación de Francia, de la Comisión Stasi y de la posterior ley del 2004 de prohibición de signos religiosos, lo que demuestra una vez más ese diálogo entre Francia y Quebec que hace pertinente su comparación en el marco de este trabajo. Francia constituye, casi siempre, a lo largo de la exposición de la Comisión Bouchard-Taylor, una suerte de ejemplo negativo, de aquello que no podría funcionar en Quebec. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el Informe se redactó entre 2007 y 2008, momento en el cual estaba muy reciente la ley del 2004 en Francia. Casi todos los ejemplos de Francia como un modelo negativo que Quebec no puede imitar tienen lugar en la comparación con estas políticas de prohibición de signos religiosos. Sin embargo, esto no quita que Bouchard y Taylor citen la *Loi de séparation des Églises et de l'État* de 1905 como un ejemplo hasta en tres ocasiones: aludiendo expresamente a la protección de la libertad de conciencia y de religión mediante la neutralidad y la separación (Bouchard y Taylor, 2008, pág. 136), y a la instauración del servicio de capellanías en hospitales, prisiones y en el Ejército, como una medida de igualdad entre los ciudadanos y de reconocimiento de lo religioso (Bouchard y Taylor, 2008, pág. 143).

[142] Obviamente, ni Quebec ni Canadá se libran de los problemas derivados del colonialismo. Sin embargo, el grueso de estos conflictos afecta a la relación con los pueblos amerindios autóctonos y no afecta, en cambio, a la dimensión del problema estudiado aquí acerca de la laicidad y de la relación con las minorías de origen inmigrante. Will Kymlicka (2016), otro de los grandes teóricos canadienses, ha abordado en muchas de sus obras la legislación específica que ha desarrollado Canadá en relación con las *Premières*

defensiva y un malestar identitario compartido más allá de las fronteras de Quebec que erige a las minorías como un nuevo chivo expiatorio y que se halla detrás tanto de las recientes evoluciones de la laicidad en Francia, como de esta crisis de percepción de los acomodos en Quebec.

5.5 ¿QUÉ RÉGIMEN DE LAICIDAD Y DE INTERCULTURALISMO PARA QUEBEC? LA CONCEPCIÓN DE LA LAICIDAD Y LAS RECOMENDACIONES DE LA COMISIÓN BOUCHARD-TAYLOR

El interculturalismo y la laicidad no contaban en Quebec con una definición en ningún texto oficial en la que el Gobierno se pueda apoyar. Y una de las demandas que más realizó la ciudadanía durante los trabajos de la Comisión fue la elaboración de definiciones claras de todas estas nociones, así como de la manera de conducir las prácticas de armonización, y su inclusión en los textos constitucionales de Quebec. El único antecedente que nombra el interculturalismo se encuentra en *l'Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration. Au Québec pour bâtir ensemble,* de 1990, que ya establecía la enseñanza del francés como la principal medida de integración de los inmigrantes en el marco del interculturalismo de Quebec[143]. Respecto a los antecedentes de la definición del modelo de laicidad, se sitúan también en la década de 1990, durante los debates acerca de llevar el *hijab* en clase y sobre todo posteriormente en 1998 con el Informe Proulx que fue el primero en ofrecer una definición de la laicidad abierta[144].

Citando a Micheline Milot, posiblemente la socióloga quebequesa más conocida fuera de las fronteras de Canadá y Quebec, y que además fue una de las integrantes del Informe Proulx, la laicidad es definida por la Comisión Bouchard-Taylor como:

> *" « (U)n aménagement (progressif) du politique en vertu duquel la liberté de religion et la liberté de conscience se trouvent, conformément à une volonté*

Nations. Parte de esa legislación pasa por el reconocimiento de ciertos derechos colectivos, que se concretizan, por ejemplo, en la prohibición de circular en coche libremente por las "reservas". Este aspecto, sumamente interesante, de la legislación canadiense conduciría, de hecho, a explorar otra dimensión de la laicidad, puesto que este tipo de medidas responden a la demanda de las convicciones de conciencia de esas *Premières Nations*, sin embargo, por motivos de espacio he decidido no abordar esta cuestión en estas páginas.

[143] La delcaración *l'Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration. Au Québec pour bâtir ensemble,* de 1990, se puede consultar en la página del *Gouvernement du Québec* : https://cdn-contenu.quebec.ca/cdn-contenu/adm/min/immigration/publications-adm/politiques/PO_batir_ensemble_MIDI.pdf

[144] Un poco más adelante comento las principales características del Informe Proulx, y analizo la aplicación de sus recomendaciones comparándola con las recomendaciones del Informe Bouchard-Taylor.

d'égale justice pour tous, garanties par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne qui coexistent dans la société » "(Milot, citada en Bouchard y Taylor, 2008, pág. 137).

((U)n acuerdo (progresivo) de lo político en virtud del cual la libertad de religión y la libertad de conciencia se encuentran, conforme a la voluntad de una igual justicia para todos, garantizados por un Estado neutro respecto a las diferentes concepciones de vida buena que coexisten en la sociedad).

Por ello, los autores defienden esta "laicidad abierta" frente a una "laicidad rígida o estricta". Según Bouchard y Taylor, la laicidad se define por cuatro principios: 1) la igualdad moral de las personas, que requiere de la separación y de la neutralidad estatal, es decir, de un Estado que no se compromete con ninguna cosmovisión ni guarda relación con ningún clero y, por lo tanto, se comporta respecto a todos los ciudadanos por igual, al margen de sus creencias; 2) la libertad de conciencia y de religión, que es la garantía de que todo el mundo pueda conducir su vida en función de sus convicciones de conciencia; 3) la neutralidad del Estado, que, aunque nunca podrá ser completa, porque un Estado, para ser democrático, debe mostrar un compromiso con los Derechos Humanos y la democracia, sin embargo, se entiende como una neutralidad frente a las "razones profundas" para comprometerse con estos principios. Podría decirse, por lo tanto, que el Estado debe mostrar un "compromiso metafísicamente débil", no sustentado en cosmovisiones, ni religiosas ni antirreligiosas, y debe respetar las razones profundas de los ciudadanos que son las que motivan sus convicciones de conciencia; y finalmente, 4) la separación entre el Estado y las iglesias, que es comprendida como un doble principio de autonomía: autonomía de las iglesias para actuar sin ningún tipo de control o vigilancia, y autonomía del Estado cuyas acciones y políticas no se hallan bajo la mira del clericalismo. Cada Estado va construyendo una relación diferente entre estos principios dando forma así a un régimen determinado de laicidad.

En cualquier caso, parece claro que, para los autores del Informe, tanto la neutralidad como la separación son medios al servicio de los fines de la laicidad, que serían la igualdad y la libertad[145]. La distinción entre la laicidad abierta y la laicidad rígida consiste

[145] Esta concepción ha sido desarrollada en trabajos posteriores de Taylor, en los que ha ofrecido una definición más amplia de la laicidad que la que aparece en este Informe. Así la ha definido en torno a cinco principios: tres metas y dos medios. Las metas serían la triada republicana de libertad, igualdad y fraternidad, y los medios la separación y la neutralidad. 1) La libertad, entendida como la ausencia de coacción para creer o no creer; 2) la igualdad, entendida como el trato equitativo entre personas con

en que en esta última los medios son también considerados como fines, impidiendo la búsqueda de equilibrio necesaria entre todos los principios en juego. Pero la laicidad rígida también se caracteriza por incluir dos fines más: 1) la emancipación de los individuos, que es la búsqueda activa de la secularización o erosión de lo religioso o, como mínimo, su confinamiento en el espacio privado, y 2) la integración cívica, que es entendida como el "borrado de las diferencias" y la adhesión a una identidad común hecha de valores compartidos, que en el fondo son los de la sociedad de acogida.

Según Bouchard y Taylor, una sociedad plural como Quebec requiere una laicidad abierta que es incompatible con la emancipación de los individuos, porque eso supondría romper la neutralidad del Estado a favor de una cosmovisión antirreligiosa, y que entiende la búsqueda de la integración cívica no como el "borrado de las diferencias", sino como su reconocimiento y respeto en el marco de una integración mediante el interculturalismo.

¿Cómo se define el interculturalismo? Frente al multiculturalismo, que privilegiaría la diferencia por encima del marco cultural de la sociedad de acogida y frente al asimilacionismo que, al contrario, privilegia la cultura de la sociedad de acogida por encima de las diferencias, el interculturalismo tiene la virtud de buscar: *"un équilibre entre les exigences de l'unité […] et la reconnaissance des différentes cultures »"* (un equilibrio entre las exigencias de la unidad […] y el reconocimiento de las diferentes

diferentes cosmovisiones, así como la ausencia de compromiso por parte del Estado con ninguna cosmovisión concreta; y 3) la fraternidad, entendida como la apertura y la garantía de participación en el proceso democrático de definición de la identidad política del Estado por parte de toda la ciudadanía, independientemente de sus creencias. La neutralidad y la separación son para Taylor los medios que el Estado tiene a su disposición para garantizar estos principios. Hay que ser conscientes de la existencia de conflictos entre los propios principios y entre los medios y los principios, por lo que cada Estado tendrá un régimen diferente de laicidad en función de los acuerdos resultantes de estos conflictos. Esta definición es la que utiliza Taylor para establecer una distinción entre los "regímenes liberales" de laicidad, como sería el del propio Quebec, que tratarían de alcanzar un equilibrio entre fines y medios, sin privilegiar ninguno de ellos, y los "regímenes fetichistas" de laicidad, como sería el "modelo republicano" francés, en el cual la invocación de los medios eclipsaría a los principios (Maclure y Taylor, 2011). Taylor ofrece dos explicaciones del origen de este fetichismo: por un lado, obedece a la propia formación de la identidad histórica de muchos países como Francia, ligada a la lucha contra la Iglesia, en la cual la laicidad ha quedado sacralizada como principio intocable y definitorio de la Nación en su Constitución; pero, por otra parte, este fetichismo también obedece a una moderna obsesión contra la religión fundada en lo que denomina el "mito de la Ilustración": según el cual existiría una supuesta distinción epistemológica clara entre el lenguaje de la "sola razón" y el "lenguaje religioso". Solamente el lenguaje de la "sola razón" sería válido para la esfera pública. De ahí que la propuesta más innovadora de Taylor para realizar una redefinición radical de la laicidad sea la de definirla no como la relación entre el Estrado y la religión, sino como la relación entre el Estado y la diversidad (Habermas y Taylor, 2011). Aunque Taylor deja claro que cuando habla de regímenes liberales o fetichistas de laicidad habla de tipos ideales, parece que su crítica a la laicidad "republicana" francesa es excesivamente reduccionista y algo injusta (Akan, 2023), mientras que, como mostraré a continuación, su concepción de la laicidad en Quebec se halla ciertamente idealizada, o al menos existe una importante brecha entre el modelo que él defiende y el que se ha venido imponiendo estos últimos años.

culturas) (Gagnon en Bouchard y Taylor, 2008, pág. 119). Bouchard y Taylor ofrecen una definición básica del interculturalismo como: un modelo que:

> *"Pour aller à l'essentiel, on dira que l'interculturalisme québécois a) institue le français comme langue commune des rapports interculturels; b) cultive une orientation pluraliste, soucieuse de la protection des droits; c) préserve la nécessaire tension créatrice entre, d'une part, la diversité et, d'autre part, la continuité du noyau francophone et le lien social; d) met un accent particulier sur l'intégration et la participation; et e) préconise la pratique des interactions"* (Bouchard y Taylor, 2008, pág. 121).
>
> (Por ir a lo esencial, se puede decir que el interculturalismo quebequés a) establece el francés como lengua común de las relaciones interculturales; b) cultiva una orientación pluralista, preocupada por la protección de los derechos; c) preserva la necesaria tensión creativa entre, por un lado, la diversidad y, por otro, la continuidad del núcleo francófono y el vínculo social; d) pone el acento particularmente sobre la integración y la participación; y e) preconiza la práctica de las interacciones).

El otro gran pilar en el que se apoya el interculturalismo quebequés es en la promoción de los ajustes concertados por encima de los acomodos razonables, porque favorece esta conexión entre ciudadanos diferentes obligándoles a alcanzar acuerdos sin enfrentarles en los tribunales[146]. Mediante todas estas medidas se pretende construir una cultura pública común y plural en la cual la identidad francocanadiense sobreviva, pero sin ocupar ya de forma exclusiva todo el espacio identitario quebequés, sino mediante su articulación con las otras identidades presentes, previniendo así tanto la fragmentación como la exclusión.[147]

---

[146] Además, también se defiende la concepción subjetiva de la religión, de la que han hecho gala algunas de las más altas instancias jurídicas de Canadá a la hora de afrontar las prácticas de armonización. Según este enfoque, lo importante ya no es que el demandante demuestre la objetividad de sus creencias, sino la sinceridad de estas. Con este enfoque se evita favorecer a las corrientes mayoritarias dentro de una religión, se logra un enfoque jurídico centrado en el individuo y, por lo tanto, más garantista y responde, además, al fenómeno sociológico de una creciente individualización en el seno de todas las religiones (Bouchard y Taylor, 2008, págs. 176-178). Sin embargo, puede generar otro inconveniente: el de los posibles *free riders* o gorrones que se aprovechen de estas libertades (Taylor y Maclure, 2011, págs. 124-126).

[147] Taylor ha expuesto los principios filosóficos en los que se apoya su concepción del interculturalismo en varios de sus trabajos, como en "Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo" (Habermas y Taylor, 2011), o en *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (2001a). Por un lado, su defensa del interculturalismo se apoya en su convicción de que, en el marco de unas sociedades cada vez más plurales, no cabe recuperar ningún proyecto de religión civil, sino que no queda más remedio que conformarse con el consenso entrecruzado que proponía Rawls (*overlaping consensus*), y por otro, por su firme oposición a la idea de que las diferentes culturas son inconmensurables entre sí, puesto que quienes afirman esto sostienen que, ante la diferencia y ante el Otro, no cabe hacer juicios de valor, sino sólo

Sin embargo, reconocen que este modelo de laicidad e interculturalismo es el que han defendido de manera implícita y explícita la mayoría de organismos e instituciones públicas de Quebec, pero se trata de un modelo que no genera consenso entre la ciudadanía. El hecho de que se produjera la "crisis de percepción de los acomodos" y la creación de la propia Comisión ya nos revela la intensidad del debate público que ha tenido lugar en Quebec acerca de qué régimen de laicidad debe prevalecer. Según los propios autores del Informe:

> *"(N)os audiences publiques ont révélé qu'il existe des désaccords profonds quant aux orientations que l'État québécois devrait maintenant adopter en matière de laïcité. Pour certains, le contexte actuel exige que l'on modifie radicalement le modèle de laïcité axé sur la protection des droits et libertés que nous avons connu jusqu'ici"* (Bouchard y Taylor, 2008, pág. 141).
>
> (nuestras audiencias públicas han revelado la existencia de desacuerdos profundos respecto a las orientaciones que el Estado quebequés debería adoptar a partir de ahora en materia de laicidad. Para algunos, el contexto actual exige que se modifique radicalmente el modelo de laicidad anclado en la protección de derechos y libertades que hemos conocido hasta este momento).

¿Qué medidas relacionadas con la laicidad defienden Bouchard y Taylor? Hubo dos cuestiones que suscitaron especialmente el debate en los trabajos de la Comisión: la presencia de signos religiosos entre los agentes del Estado y el funcionariado público y el patrimonio religioso presente en numerosos edificios públicos y tradiciones de Quebec. Respecto al hecho de que los agentes del Estado y los funcionarios puedan llevar signos religiosos durante el ejercicio de sus funciones, los autores consideran que la respuesta que debe ofrecer un régimen de laicidad abierta no puede consistir en su simple prohibición unilateral, como sucede en Francia. Debe tenerse en consideración que cuando se prohíben los signos religiosos en aras de la neutralidad se limita la libertad y la igualdad del funcionariado. Sin embargo, la prohibición podría exigirse por otros motivos, por ejemplo, en aquellos puestos cuya función encarne la neutralidad del Estado,

reconocer su diferencia. Taylor se opone a esta idea desde el concepto *gadameriano* de "fusión de horizontes" (*Horizontverschmelzung)*: según esta idea las diferentes culturas son conmensurables entre sí, lo que nos permite realizar juicios de valor acerca de ellas, pero, para ello, es necesario una fusión de horizontes previa mediante la cual nos impregnemos completamente de las diferencias del Otro. Tras este proceso de fusión ninguno de los marcos culturales previos queda indemne, sino que se da paso a la creación de nuevos horizontes de sentido. Precisamente, para lograr tal fusión es necesario un gran contacto con la diferencia, que es uno de los objetivos principales de su defensa del interculturalismo.

como el presidente y el vice-presidente de la *Assemblée Nationale*, los jueces, los procuradores de la Corona, los policías y funcionarios de prisiones[148].

Respecto al patrimonio religioso en instituciones y tradiciones, siendo coherentes con los "medios" de la neutralidad y la separación, deben ser en su mayoría eliminados. Así, por ejemplo, se propone la eliminación de la ley que impide a los comercios abrir en domingo, el rezo de oraciones antes de comenzar asambleas municipales o el juramento bajo la Biblia. Pero, en cambio, se considera que otras herencias del pasado religioso, como la cruz que corona el *Mont Royal* o el callejero de muchas localidades plagado de referencias al catolicismo, no deben desaparecer puesto que no infringen ninguna limitación a los ciudadanos no católicos.

Finalmente, Bouchard y Taylor consideran que no es necesario que Quebec inscriba la laicidad en su Constitución o en sus cartas de derechos como ha hecho Francia. Esto sería pretender clausurar el debate sobre la laicidad y sacralizar un determinado modelo impidiendo su permanente evolución en el tiempo, precisamente uno de los males que los autores imputan a los regímenes "estrictos o fetichistas" de laicidad. En cambio, proponen un "*Livre blanc sur la laïcité"* donde se inscriban todas las recomendaciones del Informe y que permanezca como una hoja de ruta, siempre abierta a modificaciones, y mediante la cual poder orientarse en los futuros debates.

Otras de las medidas más importantes que se recomiendan es la creación de un Observatorio de mediación intercultural que publicase estadísticas de forma periódica para prevenir la aparición de otra crisis de percepción de los acomodos, así como la puesta en marcha de investigaciones acerca de las relaciones interculturales en Quebec, de las

[148] Sin embargo, tras la publicación del Informe, en entrevistas y en trabajos posteriores, Taylor ha cambiado de postura defendiendo un modelo de neutralidad estatal similar al de la India, en donde los altos funcionarios y agentes del Estado llevan signos religiosos durante el ejercicio de sus funciones y ello no supone un problema, en un país además marcado por un profundo pluralismo interno. La neutralidad debe exigirse al desempeño de sus funciones, pero no a la apariencia o vestimenta de la persona que ocupa el cargo (Taylor y Maclure, 2011, págs. 60-67). Este cambio de postura es coherente con la trayectoria teórica que ha venido sosteniendo Taylor y su concepción de la laicidad como un compromiso, ante todo, con la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos, sin embargo, supuso también el enfado del otro copresidente de la Comisión, Gérard Bouchard, quien afeó en diversas entrevistas el hecho de que Taylor se hubiese desmarcado de las recomendaciones propuestas en un principio. Según Bouchard, ningún principio es defendido en nuestras democracias de forma absoluta (ni siquiera el derecho a la vida). En este sentido, en aras de la neutralidad del Estado se puede exigir la prohibición de los símbolos religiosos entre aquellos funcionarios que representen una autoridad moral, como los profesores, o bien que tengan una autoridad coercitiva, como jueces, policías y funcionarios de prisión, pero también se puede exigir para defender la credibilidad de las instituciones públicas o por motivos de orden funcional (como sería, en el caso de una profesora con burka por ejemplo, la posible dificultad de transmitir conocimientos a su alumnado), (Bouchard, en Jeffrey, 2015, págs. 41-50).

cuales los autores reconocen la existencia de un cierto vacío. Se realizaron también muchas propuestas destinadas a la integración de los inmigrantes a través del reconocimiento de los títulos universitarios y laborales de sus países de origen, mediante un esfuerzo por su distribución a lo largo de todo el territorio, puesto que existe mucha diferencia en la acogida entre Montreal y el resto de regiones. Asimismo, se ensalza el ámbito educativo, que ha sido pionero en Quebec en la laicización y en la aplicación de los ajustes concertados y se recomienda su refuerzo mediante la formación del profesorado en el interculturalismo y mediante la inclusión de una asignatura de ética (una medida que ya contenía el Informe Proulx).

5.6 UNA BRECHA ENTRE EL INFORME BOUCHARD-TAYLOR Y LA REALIDAD DE QUEBEC

Tras las elecciones de 2007 el gobierno del liberal Jean Charest continuó en el poder hasta el 2012. Dos años antes de la convocatoria de elecciones la *Table de concertation des organismes au service des personnes réfugiées et immigrantes* (TCRI), un conjunto de asociaciones independientes encargadas de velar por la defensa y la acogida de las personas migrantes en Quebec y por la lucha de sus derechos, publicó un informe evaluando la aplicación de las recomendaciones del Informe Bouchard-Taylor por parte del Gobierno. Se estimó entonces que hasta ese momento sólo el 6% de las estrategias propuestas en el Informe se habían puesto en marcha, de las cuales ninguna referente al modelo de interculturalismo ni de laicidad. En donde hubo más avances fue en las medidas de integración de inmigrantes, especialmente en temas de mejora de la enseñanza del francés y de mejor coordinación entre los diferentes ministerios para su acogida (TCRI, 2011, págs. 1-9). Sin embargo, a instancias del Gobierno, basándose en los datos de un informe interno realizado por el Ministerio de inmigración[149], Jean Charest afirmó que se habían llevado a cabo el 80% de las recomendaciones.

En 2014 el politólogo François Rocher publicó un extenso artículo analizando la suerte que habían corrido cada una de las treinta y siete recomendaciones del Informe. Para entonces, el *Parti Libéral du Québec* acababa de perder las elecciones en 2012, y un

[149] El informe en cuestión se llama *Realisations du ministere de l'Immigration et des Communautes culturelles (MICC) au regard des recommandations de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliees aux differences culturelles* y aparece citado y trabajado por el politólogo François Rocher en su artículo « *La mise en œuvre des recommandations de la Commission Bouchard-Taylor »* (Rocher, en Emongo y White, 2014, págs. 63-90).

nuevo gobierno liderado por Pauline Marois, del *Parti Québécois,* había estado gobernando en minoría[150]. Si bien es cierto que el propio autor ya advierte que el criterio de análisis empleado para evaluar la aplicación de las recomendaciones deja un cierto margen de duda que no permite realizar afirmaciones taxativas, sin embargo, sus conclusiones permiten formar una idea general, especialmente de las recomendaciones prioritarias. Algunas de dichas medidas, como la creación de un Observatorio de mediación intercultural, el reconocimiento de las titulaciones de los inmigrantes, o muchas de las medidas destinadas a reequilibrar la acogida de migrantes entre Montreal y el resto de regiones no se llegaron a poner en marcha.

Especialmente en el ámbito que más me interesa subrayar aquí, que es el de la laicidad, el Gobierno no creó el *Livre blanc sur la laïcité*, no se aplicaron las recomendaciones relativas a la neutralidad de los altos funcionarios del Estado, y se votó de forma mayoritaria en la *Assemblée Nationale* por mantener el crucifijo y por continuar autorizando las oraciones en los consejos municipales como el de la ciudad de Saguenay (Rocher en Emongo y White, 2014, págs. 86-87)[151]. La conclusión de Rocher es que si bien es verdad que el Gobierno ha puesto en marcha acciones en veintiséis de las treinta y siete recomendaciones del Informe Bouchard-Taylor, es incorrecto afirmar, como lo hizo Charest, que se han llevado a término el 80% de estas, más bien lo que cabría afirmar es que el Gobierno respondió a un tercio de las recomendaciones (36,2% de las cuales un 28,8% de las consideradas prioritarias por los copresidentes de la Comisión) (Rocher en Emongo y White, 2014, págs. 87-89).

En 2017, y con motivo del décimo aniversario de la formación de la Comisión Bouchard-Taylor, el diario *Le Devoir* realizó una serie de artículos analizando la aplicación de las medidas del Informe. En esta ocasión fueron los propios copresidentes de la Comisión quienes pudieron expresarse sobre el recorrido que habían tenido sus recomendaciones.

[150] Ese mismo año de hecho, 2014, se volverían a convocar elecciones y el gobierno de Pauline Marois sería sustituido por un nuevo gobierno del *Parti Libéral du Québec* con Philippe Couillard a la cabeza.

[151] Sin embargo, este asunto de las oraciones en la Asamblea municipal de la ciudad de Saguenay sería llevado a los tribunales por un ciudadano ateo y militante del *Mouvement laïque québécois*. En 2015, la *Cour suprême du Canada* le dio la razón y prohibió las oraciones por motivos ligados a la necesaria neutralidad del Estado, que no puede favorecer ni a los creyentes ni a los no creyentes: *"De ce fait, la neutralité de l'espace publique favorise la préservation et la promotion du caractère multiculturel de la société canadienne que consacre l'art. 27 de la charte canadienne"* (Cour suprême du Canada, citada por Nafi en Celis y Dabby, 2020, pág. 69) (De hecho, la neutralidad del espacio público favorece la preservación y la promoción del carácter multicultural de la sociedad canadiense, consagrado en el art. 27 de la *charte canadienne)*
Se puede acceder a la sentencia a través del siguiente enlace: https://www.canlii.org/fr/ca/csc/doc/2015/2015csc16/2015csc16.html

Volvieron a hacer énfasis en la necesidad de definir una hoja de ruta acerca del interculturalismo y de la laicidad abierta y de crear urgentemente organismos como el Observatorio de mediación intercultural para impedir una nueva crisis de los acomodos razonables (Le Devoir, 2017)[152].

Los copresidentes de la Comisión aprovecharon la oportunidad que les concedió el Gobierno de Quebec para abrir un debate profundo no sólo acerca de los acomodos razonables, sino acerca de la laicidad, el interculturalismo y cómo estas prácticas podían llevarse a cabo para garantizar los derechos y libertades reconocidos por Canadá y Quebec. El trasfondo de todos estos debates lo constituía la cuestión permanente acerca de la identidad de Quebec y sus valores políticos. Pero las recomendaciones del Informe y el modelo de laicidad que se defiende en el mismo revelan también la existencia de una profunda brecha entre los copresidentes de la Comisión y el discurso político imperante entre la ciudadanía de Quebec. Una brecha de la cual los propios Bouchard y Taylor ya eran conscientes cuando redactaron el Informe, en donde dedican no pocas páginas a explicar el origen y los diversos componentes presentes en ese "malestar identitario" del que hablan. El triunfo que la formación soberanista conservadora *Action Démocratique du Québec* (ADQ) obtuvo en las elecciones del 2007, y los sondeos que se celebraron ese mismo año y en 2014 acerca de la opinión que suscitaban la presencia de signos religiosos demostró también la existencia de otras brechas entre los quebequeses y el resto de canadienses, y dentro de Quebec entre los anglófonos y los francófonos. Aprovechando este estado de la opinión pública mayoritaria en Quebec, una corriente nacionalista republicana y etnocultural encarnada principalmente por formaciones como la ADQ o el *Parti Québécois* (PQ)[153], ha ido ganando peso y han propuesto, primero en 2008 y posteriormente en 2013, diversas Cartas de valores en las cuales la laicidad se inscriba como un valor fundamental definitorio de Quebec (St-Onge en Jeffrey, 2015, pág. 109)[154].

[152] Además, como ya he comentado anteriormente, Taylor modificó su postura respecto a lo recomendado en un inicio acerca de la neutralidad en el Informe dando lugar a una controversia con Bouchard, un elemento más que posiblemente contribuyó a incrementar la falta de compromiso que de entrada ya habían mostrado las diversas formaciones políticas en su aplicación. La entrevista a Bouchard y Taylor puede consultarse en línea de forma íntegra: www.ledevoir.com/ societe/490895/dix-ans-apres-la-crise-des-accommodements-raisonnables

[153] Realmente el *Parti Québécois* (PQ), es un partido soberanista de centro izquierda que, en las décadas de los ochenta y los noventa no sostenía, en absoluto, esta clase de discursos. El Parti Québécois ha transformado su discurso en la medida en que percibía que otras nuevas formaciones conservadoras, como la ADQ, podían hacer mella entre su electorado con discursos más conservadores, centrados en las cuestiones de los valores. A partir de ese momento el discurso del PQ también se vuelve más conservador y se inicia así esa transformación en el seno de la laicidad quebequesa.

[154] Más adelante comento todo lo sucedido en torno a la *Charte des valeurs (projet de loi 60)* de 2013.

En los discursos de estas formaciones, como la ADQ y el PQ, las cuestiones soberanistas se mezclan con una invocación de la laicidad como un principio de movilización política más que de aplicación de políticas públicas. Al mismo tiempo, existe una notable confusión entre secularización y laicidad que hace desplazar su discurso a veces hacia posturas xenófobas (St-Onge en Jeffrey, 2015), puesto que la herencia católica es defendida como un marcador cultural e identitario que debe ser protegido, al tiempo que el problema de la presencia de los signos religiosos se sitúa exclusivamente en la sospecha de la lealtad de las minorías religiosas, que según Micheline Milot se han convertido en un nuevo chivo expiatorio de la misma manera que los no creyentes y los ateos lo habían sido previamente en las sociedades globalmente religiosas (Milot en Jeffrey, 2015, págs. 11-18).

Se puede comparar lo ocurrido en la recepción del Informe Bouchard-Taylor con la del Informe Proulx. El Informe Proulx (*Rapport du Groupe de Travail sur la place de la religion à l'école*),[155] se publicó en 1998 y abogó por la instauración de un modelo de laicidad abierta en la escuela mediante la completa desconfesionalización y laicización de la enseñanza pública prescolar, primaria y secundaria. Entre las principales medidas que propusieron sus miembros están la sustitución de las clases de religión católica y protestante por una enseñanza de ética y cultura del hecho religioso, obligatorias para todos los alumnos hasta el grado de secundaria; la sustitución de los servicios de promoción pastoral de la fe católica y protestante, ofrecidos por las Iglesias, por un nuevo servicio común de promoción de la vida religiosa y espiritual de carácter público y puesto a disposición de todo el alumnado y de todas las confesiones; o incluso la concesión de permisos para que las escuelas cediesen sus instalaciones a organizaciones religiosas que, fuera de los horarios lectivos, podrían organizar servicios religiosos para sus miembros (Proulx, Lafontaine, Milot *et al.* 1998). De esta forma, se defendía una laicidad abierta articulada en torno a dos pilares: 1) por una enseñanza del hecho religioso y cívica común que, en vez de dividir a los alumnos en función de su confesión busque el desarrollo de una cultura ética compartida por todos, y 2) por una perspectiva abierta a la presencia y la normalización del hecho religioso en la escuela, mediante el servicio común de promoción de la vida religiosa, mediante la cesión (fuera de horario lectivo) de los

[155] Se puede consultar en el banco de archivos digital de Quebec: https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/64152

espacios escolares para actividades religiosas y mediante la propia enseñanza del hecho religioso desde una perspectiva neutra.

Sin embargo, y a diferencia de lo ocurrido con el Informe Bouchard-Taylor, las recomendaciones del Informe Proulx no cayeron en saco roto y 10 años después de su publicación, en 2008, se logró una completa laicización y desconfesionalización de la escuela pública quebequesa, como han señalado dos de sus miembros, el propio Jean-Pierre Proulx[156] y la socióloga Micheline Milot (Milot, citada en Baubérot, 2020, págs. 84-85).

¿Cómo se puede explicar la diferente acogida que han tenido los dos Informes? Mientras que ha existido un compromiso y una voluntad política por parte del *Parti Québécois* y del *Parti Libéral du Québec* a la hora de llevar a cabo todas las recomendaciones del Informe Proulx, en cambio, ambas formaciones parecen haberle dado la espalda a la mayoría de las medidas que contenía el Informe Bouchard-Taylor, cuando estas se situaban en línea de lo ya establecido por el Informe Proulx. A mi juicio, esta diferencia en la recepción de los dos Informes obedece a varios cambios que han contribuido a modificar el clima de la opinión pública y el escenario político. Por un lado, ya lo he comentado anteriormente, la entrada en la primera década del siglo XXI coincide con toda una serie de atentados y de incremento de la violencia religiosa que hace percibir a las nuevas minorías religiosas como un peligro, al mismo tiempo que se consolida la lógica de la diferencia, según la cual se recuperan las identidades religiosas, culturales, étnicas y sexuales como un marcador político y cultural. Por otra parte, en Quebec, el proyecto independentista acababa de sufrir una derrota en 1995, y la clausura de la posibilidad de un nuevo referéndum de independencia tras la aprobación de la *Loi sur la clarté référendaire* en el año 2000. Esto último ha producido un profundo basculamiento del tablero político quebequés, descolocando a partidos independentistas como el *Parti Québécois* (que ha visto como elección tras elección ha ido perdiendo peso), y produciendo el auge de movimientos soberanistas y autonomistas conservadores como ADQ y posteriormente la *Coalition Avenir Québec* (CAQ). Estas últimas formaciones, que se han vuelto hegemónicas a nivel político, ya no le conceden importancia al proyecto independentista, pero, en cambio, se comprometen con la defensa de la particularidad de

[156] Puede verse su artículo al respecto en conmemoración del décimo aniversario de la publicación del Informe Proulx en *Le Devoir*: https://www.ledevoir.com/opinion/idees/242642/10e-anniversaire-du-rapport-proulx-une-reflexion-qui-a-change-l-ecole

Quebec mediante la recuperación de sus valores tradicionales, definidos en torno al catolicismo y al francés. Esto implica un cambio en la aplicación de la laicidad, que deja de ser esa concepción abierta basada fundamentalmente en el compromiso con los derechos de las cartas canadiense y quebequesa, para convertirse en un valor definitorio de la Nación de Quebec esgrimido principalmente contra las minorías.

5.7 EL PROYECTO DE LEY NÚMERO 60 SOBRE *"LA CHARTE DES VALEURS"*: LA DISPUTA ACERCA DEL MODELO DE LAICIDAD SE AGRAVA

En las elecciones de 2012 el *Parti Libéral du Québec* fue derrotado, y un nuevo gobierno en minoría del *Parti Québécois* llegó al poder con Pauline Marois como primera ministra. Al año siguiente, en 2013, el ministro de Instituciones democráticas y participación ciudadana, Bernard Drainville, presentaba el *projet de loi nº 60* cuyo nombre completo es la *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*[157]. Las notas explicativas con las que se abre la *Charte* ya suponen toda una declaración de intenciones por parte del ministro y se entienden mejor a la luz de las polémicas que he venido relatando:

> *"Le projet de loi a aussi pour objet de préciser, dans la Charte des droits et libertés de la personne, que les droits et libertés fondamentaux qui y sont prévus s'exercent dans le respect des valeurs que constituent l'égalité entre les femmes et les hommes, la primauté du français ainsi que la séparation des religions et de l'État, la neutralité religieuse et le caractère laïque de celui-ci, tout en tenant compte des éléments emblématiques ou toponymiques du patrimoine culturel du Québec qui témoignent de son parcours historique"* (Drainville, 2013, pág. 2).
>
> (El proyecto de ley tiene también por objeto precisar que los derechos y libertades fundamentales recogidos en la *Charte des droits et libertés de la personne* se ejercen en el respeto de los valores que constituyen la igualdad entre mujeres y hombres, la primacía del francés, así como la separación de las religiones y del Estado, la neutralidad religiosa y el carácter laico de este, todo

[157] Puede consultarse el proyecto de ley presentado por el ministro, así como los trabajos parlamentarios consecutivos en la página de la *Assemblée Nationale du Québec*: https://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html?appelant=MC

ello teniendo en cuenta los elementos emblemáticos y toponímicos del patrimonio cultural de Quebec que testimonian su recorrido histórico).

Después, se establece que no sólo los funcionarios de los organismos públicos tienen la obligación de cumplir con el deber de neutralidad y de reserva en materia religiosa, lo cual *"se traduisant notamment par une restriction relative au port d'un objet marquant ostensiblement une appartenance religieuse"* (se traduce especialmente en una restricción relativa al uso de objetos que marquen de forma ostensible una pertenencia religiosa), sino que también las personas usuarias de los servicios públicos deben acudir *"à visage découvert"* (a cara descubierta) durante la prestación de estos (Drainville, 2013, pág. 2). Además, la Carta pretendía también establecer medidas para regular los acomodos razonables, que deberían ser rechazados por las instituciones públicas siempre y cuando se considerase que la demanda en cuestión atentase "contra la seguridad, la identificación o el nivel de comunicación requerido" (Drainville, 2013, pág. 6).

Como señala Jocelyn Maclure en un análisis de esta propuesta de ley, si bien existía entonces un amplio consenso acerca de la afirmación de la neutralidad religiosa del Estado y de la necesidad de encuadrar las prácticas de los acomodos, sin embargo, la prohibición de los signos religiosos generó fuertes controversias incluso en el mismo seno del movimiento soberanista. En el importante debate público que generó esta medida se escucharon una serie de argumentos a favor de su prohibición que Maclure se ha encargado de analizar y rebatir cuidadosamente: argumentos tales como que la exigencia de neutralidad a los funcionarios suponía un "sacrificio razonable", puesto que sólo se les exigía en su puesto de trabajo (esta fue la postura sostenida por el propio ministro Drainville para defender su proyecto de ley), y que se trataría de una exigencia de neutralidad razonable, semejante a la que prohíbe a los funcionarios portar simbología política.

Maclure, cuya defensa de la laicidad abierta le sitúa en posiciones muy cercanas a las de Charles Taylor, sostiene que tras estos argumentos se halla una muy débil comprensión de la libertad de conciencia y de religión. Suponer que prohibir portar signos religiosos puede ser un "sacrificio razonable" para todo el mundo es aplicar una concepción de la religión heredera de la tradición cristiana, cuyo recorrido histórico ha conducido a sus diversas corrientes hacia la introspección e interiorización de la creencia. Pero puede no ser valido para otras tradiciones religiosas. Especialmente para aquellas que desarrollen una ortopraxis, como las minorías sij, musulmana o judía, muy presentes en Quebec.

Maclure compara la obligación de retirar los signos religiosos a estos grupos minoritarios durante su tiempo de trabajo por parte del Estado con la obligación hecha a un vegetariano de comer carne bajo las mismas condiciones (Maclure en Jeffrey, 2015, pág. 55). En otros textos también ha comparado la desigualdad que generan estas medidas en el acceso a cargos públicos con las que puedan sufrir las personas discapacitadas en el acceso a edificios no adaptados (Taylor y Maclure, 2011). Con ello se subraya el carácter de "mutilación moral" que ejerce el Estado sobre estos grupos con este tipo de medidas.

Respecto al argumento que compara la prohibición de signos religiosos con la prohibición de llevar simbología política, Maclure indica una diferenciación que ya había establecido anteriormente en su libro conjunto con Taylor entre los signos religiosos que son convicciones de conciencia y otros signos de vestimenta como puedan ser una gorra o un símbolo político (Taylor y Maclure, 2011). Los primeros responden a obligaciones morales y a la concepción de los que es la vida buena de una persona, mientras que los segundos no. Por ello la analogía no sería valida: si a alguien se le pide que se retire una gorra al entrar en un edificio o que un funcionario retire un símbolo político de su vestimenta durante su horario de trabajo no se le infringiría un daño moral al hacerlo (Maclure en Jeffrey, 2015, pág. 55-57). Como concluye Micheline Milot con la fórmula que da título a su breve y magistral ensayo sobre esta cuestión: *"L'exigence de neutralité apparente n'est pas neutre"* (la exigencia de neutralidad de apariencia no es neutra), (Milot, en Jeffrey, 2015, págs. 11-18).

La *Charte des valeurs* generó un intenso debate, además en el seno de un gobierno en minoría y cuyas posiciones no estaban del todo de acuerdo sobre la cuestión de la prohibición de los signos religiosos. En ella se aprecia la materialización del cambio axiológico a nivel social y su traslado al escenario político. El *Parti Québécois* que proponía la *Charte des valeurs* en 2013 estaba lejos del *Parti Québécois* que en 1997 había encargado el Informe Proulx y en la década posterior aplicaba junto al *Parti Libéral du Québec* sus recomendaciones. El consenso en torno al régimen de laicidad parece haberse esfumado en estos años recientes de la escena política y social de Quebec, y si a finales de los noventa los dos partidos rivales estaban de acuerdo en laicizar la educación, en 2013 se enfrentaron contundentemente sosteniendo dos visiones alternativas y enfrentadas de la laicidad.

Dos observaciones cabe hacer al respecto. Por un lado, y pese a que ha quedado claro que los diferentes partidos que han llegado al gobierno de Quebec desde la publicación del

Informe Bouchard-Taylor no se han tomado demasiado en serio la aplicación de sus recomendaciones, no deja de ser curioso, sin embargo, observar cómo ha generado también un cierto consenso social y político, puesto que tanto el *Parti Libéral du Québec* como el *Parti Québécois* lo han invocado, a menudo, para justificar sus políticas sobre laicidad (aún incluso cuando estas han ido en sentido contrario de sus recomendaciones). Así lo hizo, de hecho, el propio ministro Drainville con su proyecto sobre la *Charte des valeurs*[158].

La *Charte* contó de entrada con el apoyo del principal sindicato del funcionariado público el *Syndicat de la fonction publique et parapublique du Québec* (SFPQ), del *Mouvement laïque québécois* y con el de una veintena de intelectuales y personalidades públicas feministas que, encabezadas por la presentadora Janette Bertrand firmaron un manifiesto, bajo el nombre de las *Janettes,* en el que apoyaban la carta de valores, dada la "amenaza existente" contra la igualdad entre mujeres y hombres esgrimida en nombre de la libertad de religión. Otros intelectuales cercanos al movimiento independista también se pronunciaron a favor. Sin embargo, la manera de presentar la *Charte* por parte del gobierno de Marois y las medidas que contenía generaron un amplio movimiento de protestas sociales. Judíos, musulmanes y sijs se unieron para rechazarla en bloque y salieron a manifestarse a las calles, especialmente en Montreal. Contaron con el apoyo de Bouchard y Taylor y otros intelectuales que escribieron comunicados en prensa manifestando su rechazo. Otros movimientos feministas se unieron a estas protestas, particularmente el colectivo Femen.

Finalmente hay que señalar que todo el debate acerca de la *Charte des valeurs* se produjo en un contexto social marcado por el incremento de las violencias hacia las minorías, especialmente musulmanas, alcanzando una intensidad que Bouchard y Taylor no habían llegado a conocer en sus trabajos como copresidentes de la Comisión. El presidente de la Comisión de Derechos Humanos y de la juventud, Jacques Frémont, denunció especialmente los ataques a mezquitas mediante el rociado de sangre de cerdo, o el ataque a mujeres musulmanas con *hiyab* por la calle, y se pronunció asimismo contra la adopción de la *Charte* (La Presse, 2013).

[158] Generando, por cierto, la airada respuesta en los medios de Charles Taylor, quien acusó directamente al *Parti Québécois* de estar instrumentalizando el Informe para sus fines políticos (Le Devoir, 2017).

El *Parti Libéral du Québec* supo capitalizar este descontento anunciando que acabaría con el proyecto de ley si llegaba al gobierno. En las elecciones de 2014 Philippe Couillard se hizo con el mandato de la región, provocando así una fuerte caída del *Parti Québécois* y el final del proyecto de la *Charte des valeurs*. Sin embargo, años más tarde una nueva formación autonomista conservadora, la *Coalition Avenir Québec* (CAQ), recuperaría el proyecto.

Una de las conclusiones que se puede extraer, sin embargo, de esta derrota del *Parti Québécois* y de su *Charte des valeurs* es, por un lado, que el profundo shock que ha sufrido el independentismo quebequés le ha obligado a un viraje en los términos de su defensa de la Nación de Quebec hacia cuestiones más ligadas a los valores y tradiciones, lo cual ha facilitado la aparición de otros actores políticos a la derecha, mejor dispuestos para sostener esta clase de discursos, como la CAQ. Y, por otro lado, nos revela que la realidad social sobre la laicidad y el interculturalismo en Quebec no se puede reducir exclusivamente a la existencia de ese malestar identitario que Bouchard y Taylor imputaban principalmente al sector francófono de la población. Más bien lo que ha ocurrido, especialmente a partir de la entrada en el siglo XXI, es la progresiva pérdida de consenso social y político acerca de qué modelo de laicidad se desea para la región, lo cual ha hecho de la laicidad uno de los principales clivajes del conflicto político actual.

5.8 "*LOI 62*" Y "*LOI 21*": LA MATERIALIZACIÓN LEGISLATIVA Y POLÍTICA DE UN CAMBIO AXIOLÓGICO

Pese a encabezar a nivel político las protestas contra el proyecto de ley de la Carta de los valores, un año después de su victoria electoral el gobierno liberal de Philippe Couillard presentó un nuevo proyecto de ley sobre la laicidad, cuyo nombre completo fue *Projet de loi nº 62, Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes*[159]. La ley proponía especialmente establecer las reglas para que los acomodos razonables pudieran ser aceptados por los organismos públicos, pero también, para sorpresa de algunos, incluía en su artículo décimo una obligación para trabajadores y usuarios de llevar "la cara descubierta" mientras se presten o se reciban servicios

[159] Puede consultarse en la página oficial *LégisQuébec*: https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/r-26.2.01

públicos. El hecho de que la ley no nombrara en ninguna parte el velo integral ni hiciese referencia a los signos religiosos permitió sostener al Gobierno que esta prohibición se realizaba por motivos relacionados con la seguridad y la comunicación, y no por cuestiones ligadas al conflicto con los signos religiosos. La ley invoca, sin definirla, la necesidad de que los funcionarios públicos respeten la neutralidad religiosa, pero al mismo tiempo establece que estas medidas no afectan a "los elementos emblemáticos o toponímicos del patrimonio cultural de Quebec y especialmente a su patrimonio cultural religioso".

Por otra parte, la ley establecía unas condiciones de aceptación de los acomodos razonables muy en línea con los propuestos por Bouchard y Taylor. Según la ley, un acomodo puede ser concedido si la demanda es seria; si respeta la igualdad entre mujeres y hombres y el derecho a la no discriminación; si respeta la neutralidad del Estado, y si no supone una restricción excesiva. Esto conduce a una situación contradictoria porque al no definirse la neutralidad del Estado ni la neutralidad religiosa se podría dar el caso de que una funcionaria pública demandase poder llevar el velo, y, en este sentido, la demanda quedaría al albur de los tribunales correspondientes, que podrían tomar decisiones contradictorias. La ley entró en vigor en 2017 pero precisamente ese mismo año, y gracias a una demanda interpuesta por el Consejo nacional de musulmanes canadienses, la *Cour supérieure du Québec* anuló su artículo décimo, el que prohibía llevar la cara cubierta. En 2018, el mismo tribunal ratificó su decisión sosteniendo que las directrices del Gobierno para justificar tal medida no habían sido claras.

Durante ese año también tuvieron lugar unas nuevas elecciones a la *Assemblée Nationale*. Y por segunda vez en la historia moderna de Quebec, un nuevo actor político creado recientemente irrumpía súbitamente en escena haciéndose con el gobierno de la región.[160] La *Coalition Avenir Québec* (CAQ) es una formación autonomista y conservadora, creada en 2011 a partir de exmiembros del *Parti Québécois*, como su propio presidente François Legault (que fue, de hecho, el ministro de Educación que recibió el Informe Proulx en 1999), y gracias a la absorción de la *Action démocratique du Québec* en 2012. Con un discurso que se define por lo liberal en lo económico y lo conservador en lo social, la CAQ se hace con el 37,42% de los votos. Aunque también se trató de una de las elecciones

[160] La primera había sido a mediados de la década de los setenta con la irrupción del gobierno de René Lévesque del *Parti Québécois,* que puso fin a una larga alternancia de gobiernos del *Parti Libéral* y de la *Union Nationale.*

con menor tasa de participación de la historia reciente de la región (66,45%). De hecho, constituye la segunda tasa de participación más baja de Quebec.

Al año siguiente de su elección, el 28 de marzo de 2019, el ministro de justicia del nuevo gobierno, Simon Jolin-Barrette, anunció una nueva ley de laicidad. Al día siguiente François Legault anunció en Facebook que esta nueva ley serviría *"pour clore « enfin », à son sens, le débat épineux sur la place des signes religieux dans la province"* (Celis y Dabby, 2020, pág. 1), (para cerrar "por fin", a su juicio, el debate espinoso sobre la cuestión de los signos religiosos en la provincia). Es así como, de la mano de este nuevo gobierno, entra también en escena una nueva legislación sobre la laicidad, la *Loi sur la laïcité de l'État*, conocida popularmente como *Loi 21*. El proyecto de ley se aprueba en un tiempo récord: si el 29 marzo es anunciada, el 16 junio del mismo año entra en vigor. Y, siguiendo la voluntad del primer ministro de "cerrar de una vez el debate sobre la laicidad", se restringió mucho la tradición de consultar a grupos de la sociedad civil. Algo que no era compatible con la rapidez con la que se quería sacar adelante el proyecto. Especialmente se restringió la palabra a los principales grupos afectados por la ley, como las mujeres musulmanas. Y las pocas voces que escuchó el gobierno fueron instrumentalizadas a su favor como lo muestra Khaoula Zoghlami (Zoghlami, en Celis y Dabby, 2020, págs. 195-208).

Por otra parte, como señala David Koussens, se trataba de la primera vez que la laicidad era definida y entraba a formar parte de los textos oficiales de Quebec, lo cual suscitó el entusiasmo del Ejecutivo a la hora de presentarla. Sin embargo, no es suficiente la mera invocación de sus principios para contar con un régimen de laicidad garantista (Koussens, en Celis y Dabby, 2020, pág. 83-84).

Es curioso observar cómo entre los argumentos invocados por el gobierno de la CAQ para sostener la nueva ley y la aceleración de sus trámites legislativos y parlamentarios se hallan, por un lado, la defensa de la autenticidad quebequesa (lo cual demuestra, una vez más, que la laicidad ha devenido una parte primordial de los nuevos discursos que articulan el sentimiento nacionalista quebequés)[161]; la necesidad de plantear una ley

[161] Aunque hay que dejar claro que la CAQ no es un partido soberanista, de hecho, François Legault se ha pronunciado en numerosas ocasiones como contrario a la independencia de Quebec, y partidario de la "normalización" de las relaciones con Canadá. La CAQ no deja de ser, sin embargo, la opción política que aspira a conquistar al electorado independentista, y a barrer del mapa a un *Parti Québécois* que, tras la aprobación de la *Loi sur la clarté référendaire,* y la dificultad de convocar un nuevo referéndum de autodeterminación tiene serias dificultades para encontrar su nueva razón de ser en el tablero político de Quebec. Y como nos enseña la historia de esta región, cuando el proyecto de independencia política fracasa,

"moderada" sobre la cuestión; el "hartazgo" de la población con un tema que llevaba más de diez años ocupando un hueco importante del debate público y la legitimidad de las urnas, que parecían justificar para el Ejecutivo este "procedimiento legislativo expeditivo" (Celis y Dabby, 2020, pág. 3).

La *Loi 21* procura una definición de la laicidad articulada por los cuatro principios que ya han sido citados en otros textos e informes sobre la laicidad en Quebec, como el Informe Bouchard-Taylor, es decir: la separación entre el Estado y las religiones, la neutralidad religiosa del Estado, la igualdad de todos los ciudadanos y ciudadanas y la libertad de conciencia y de religión. Sin embargo, lo importante no es tanto la invocación de los principios como tal, sino la definición y aplicación prevista de estos en la ley. A esta tarea se ha consagrado Michael Nafi, quien mediante un fino análisis ha puesto de relieve ciertas incongruencias. Por un lado, el gobierno defendió la ley como una forma de acabar la labor comenzada en la *Révolution tranquille*, sin embargo, ninguna de sus medidas hace referencia a la continuación del proceso de desconfesionalización de la escuela pública comenzado en 1999, o bien a la modificación de la financiación de las escuelas privadas católicas, de manera que la invocación de la separación entre el Estado y las iglesias queda más bien reducido a un mero "brindis al sol" (Nafi, en Celis y Dabby, 2020, págs. 64-69).

La única traducción concreta de alguno de los principios invocados se halla en el principio de neutralidad, pero esta tampoco es definida, como ocurría con otros proyectos legislativos anteriores. La ley establece la prohibición de llevar signos religiosos al funcionariado del Estado, desde las magistraturas, pasando por el cuerpo de policía, de abogacía o el profesorado. En defensa de esta medida volvieron a salir al debate los viejos argumentos ya empleados en otras ocasiones por los partidarios de tal prohibición: como la comparación de los signos religiosos con los símbolos políticos. A los argumentos ya aducidos en contra de esta medida como los que he comentado antes de Milot y Maclure, Michael Nafi añade uno más: si prohibimos los signos religiosos a los funcionarios en aras de su deber de reserva en materia religiosa, no hay motivo para no extender también esa prohibición más allá del horario y los espacios de trabajo; al fin y al cabo, especialmente en las localidades pequeñas, estos funcionarios son conocidos por todo el

es el retorno a los valores y tradiciones culturales propias lo que constituye un valor refugio para los nacionalistas. De ahí la importancia de la laicidad como un nuevo marcador cultural a partir de la *Révolution tranquille*. Volveré sobre esta cuestión en las conclusiones del capítulo.

mundo y su identificación como pertenecientes a alguna religión podría comprometer su oficio. Pero es necesario ser conscientes de que esta forma de abordar la neutralidad compromete seriamente la defensa de la libertad de conciencia y religión que es uno de los principios de la laicidad, invocado también al inicio de la *Loi 21*(Nafi, en Celis y Dabby, 2020, págs. 69-74).

Para Nafi la evolución del régimen de laicidad de Quebec con esta nueva *Loi 21* se inscribe en una lógica internacional de multiplicación de las restricciones hacia las minorías religiosas, especialmente hacia los musulmanes. Una lógica que, como he tenido ocasión de comentar en el capítulo cuarto, ha sido compartida por Francia, cuyo régimen de laicidad de nuevo era citado por Legault como un ejemplo a seguir para sus políticas laicas. Sin embargo, según Nafi, esta nueva legislación laica va un paso más allá de Francia en ciertos aspectos. Se trata de una ley que ejerce una discriminación indirecta sobre las minorías abogando por la defensa de la especificidad quebequesa frente al multiculturalismo canadiense y con una concepción de la laicidad y la religión cristiano-céntricas (Nafi, en Celis y Dabby, 2020, págs. 75-81).

Koussens por su parte, indica la interdependencia entre la soberanía del pueblo y los derechos fundamentales en nuestros regímenes democrático-liberales. Lo que equivale a señalar la estrecha interconexión entre democracia y laicidad. La afirmación de la soberanía del pueblo como única fuente de legitimidad y, en consecuencia, el proceso de laicización del Estado ha ido acompañado generalmente por la afirmación de los derechos fundamentales, y especialmente por el de libertad de conciencia y religión. Pero esto no es lo que ha ocurrido con la *Loi 21*. En esta ley hay, por un lado, una débil defensa de una separación entre las Iglesias y el Estado, puesto que se compromete a no alterar el patrimonio religioso de la región. Por otra parte, implica un giro importante en materia de neutralidad, puesto que, si antes este principio emergía de los tribunales como una obligación impuesta al Estado para garantizar los derechos fundamentales de los ciudadanos, en la *Loi 21* aparece invocada por el Estado precisamente para justificar la restricción de tales derechos. Finalmente, el olvido de citar el respeto a la libertad de conciencia y de religión para los agentes del Estado es revelador del lugar que ocupan los derechos fundamentales en el modelo de laicidad sostenido por la CAQ (Koussens, en Celis y Dabby, 2020, págs. 83-97).

El resultado es una laicidad en mínimos, o debilitada, puesto que con esta ley se operan tres rupturas: una ruptura democrática, dado que la laicidad se ha construido en Quebec

mediante la disociación entre normativas civiles y religiosas, mientras que ahora se halla reducida a la cuestión de la presencia de la religión en la esfera pública; una ruptura epistemológica, puesto que si anteriormente los gobiernos habían realizado informes y habían contado con las universidades para la elaboración de las leyes, la CAQ no solo prescinde de ellas, sino que menosprecia la opinión de quienes han criticado al gobierno; y ruptura societal, porque a diferencia de lo ocurrido con el Informe Bouchard-Taylor, por ejemplo, no ha habido ninguna consulta general a la población sobre dicha ley (Koussens, en Celis y Dabby, 2020, págs. 83-97).

5.9 CONCLUSIÓN: EL ALEJAMIENTO DE LAS SOLEDADES

Una primera conclusión se impone, que es la referente a un cambio epistémico operado en nuestras democracias recientemente. Durante las décadas de los ochenta y los noventa el Estado atravesaba una profunda crisis de legitimidad que le llevaba a tratar de justificar sus políticas en la formación de comisiones y comités de expertos que formulaban informes con recomendaciones. Era la época en la que se hablaba de "gobernanza política" y en la que se incluían a perfiles técnicos dentro de muchos gobiernos. He puesto de relieve, a través de los análisis de muchos de estos informes en Francia y Quebec, cómo, la mayor parte de las veces, esto no era sino una estrategia por parte de las élites políticas para aplicar decisiones ya tomadas de antemano sin que estas resultasen demasiado controvertidas. Sin embargo, esta estrategia al menos tenía la ventaja de abrir vías para el debate y de establecer un dialogo entre el gobierno y diferentes sectores sociales. Hoy en día, sin embargo, en plena ultramodernidad o modernidad incierta, con la crisis de las instituciones seculares, como el Estado y la ciencia, así como crisis de la democracia y en pleno auge del populismo, el Estado parece adoptar otra estrategia. Frente a la "intromisión tecnocrática" se impone un nuevo decisionismo político de corte *schmittiano* percibido como más democrático, puesto que, al fin y al cabo, el gobierno es el único elegido por las urnas. Aunque la baja participación en las elecciones de numerosos países demuestra que la crisis política y el problema de falta de legitimidad de los gobiernos, sigue siendo un problema latente que hasta ahora no se ha conseguido atajar. En cualquier caso, este cambio epistémico ha afectado sin duda a la diferencia de recepción entre el Informe Proulx y el Informe Bouchard-Taylor.

Al mismo tiempo, en estas últimas décadas se ha producido un incremento de las violencias religiosas a nivel global. La violencia del terrorismo islamista que especialmente a raíz del 11-S en los Estados Unidos impactó fuertemente en Quebec, así como los atentados que han tenido lugar en estas últimas décadas en suelo europeo. Por otra parte, si bien Quebec no ha tenido atentados islamistas, no se ha librado, en cambio, de la violencia identitaria. En 2017 se produjo un atentado por parte de la extrema derecha contra la comunidad musulmana, un estudiante quebequés ultranacionalista perpetraba un tiroteo en la Gran Mezquita de Quebec, dejando seis fallecidos.

Por otra parte, Quebec se halla en un contexto normativo gracias al reconocimiento de las *Charte canadienne des droits et libertés* y la *Charte de droits et libertés de la personne* de Quebec, muy favorables al paradigma de las políticas del reconocimiento de la diversidad. Como he comentado, por encima del marco del interculturalismo establecido por la región se halla el criterio multicultural que aplican las altas instancias jurídicas canadienses. Por este motivo, cuando las minorías participan en las políticas de ajustes concertados y no se alcanza un acuerdo razonable a su criterio, estas apelan la mayor parte de las veces, como he tenido ocasión de exponer, mediante el análisis de la crisis de los acomodos, a los altos tribunales de Canadá, conocedoras de que la decisión de estos tribunales les va a conceder un criterio mucho más aceptable debido a la política multicultural de los acomodos razonables. Al mismo tiempo, estas decisiones por parte de las instancias canadienses son percibidas, especialmente por aquellos sectores más nacionalistas como una afrenta contra la especificidad de Quebec. Por este doble motivo, las prácticas de los ajustes concertados corren el riesgo de quedar asfixiadas, percibidas como no lo suficientemente satisfactorias por parte de las minorías y como excesivamente tolerantes por parte de los sectores más identitarios y nacionalistas de Quebec. Por desgracia, como no se han cansado de criticar Bouchard y Taylor, no se disponen de estadísticas oficiales que nos permitan comparar la evolución de estas prácticas en el tiempo.

En este sentido, tampoco se puede obviar que detrás de todos estos cambios respecto a la laicidad se halla un profundo desplazamiento en el seno del nacionalismo y una reconfiguración de la identidad política de Quebec que ha descolocado a la mayor parte de los actores políticos tradicionales, produciendo el auge de otros nuevos. He subrayado que, tanto el *Parti Québécois* como el *Parti Libéral du Québec*, que fueron los partidos políticos dominantes durante las últimas décadas, han quedado progresivamente

descolocados ante el ascenso de nuevas formaciones. Por un lado, el *Parti Québécois*, si bien ha sabido interpretar la dirección que tomaban las nuevas transformaciones de la identidad de Quebec, ha quedado demasiado asociado a las recientes derrotas del independentismo y al proyecto político de la independencia, que cada vez más a partir del año 2000 es percibido como un proyecto fracasado. La evolución del *Parti Québécois* a partir de la entrada en el siglo XXI ejemplifica la transformación de la laicidad en Quebec estos últimos años. Si a finales de la década de los noventa del siglo XX y en la primera década del siglo XXI se aplicaba de forma consensuada con el *Parti Libéral du Québec* las recomendaciones del Informe Proulx y se laicizaba el sistema educativo de Quebec, en el 2013 se presentaba el proyecto de la *Charte des valeurs,* que pretendía extender la neutralidad a funcionarios y usuarios de los servicios públicos, al tiempo que se comprometía con la defensa de la herencia religiosa de la región. Por otra parte, el *Parti Libéral du Québec* ha tratado de moverse en el centro político, comprometiéndose por un lado con las políticas del reconocimiento de la diversidad (aunque sin comprometerse demasiado con la aplicación de las políticas del Informe Bouchard-Taylor), pero, al mismo tiempo, llevando a cabo políticas que suponían guiños al electorado de sus adversarios. Esta estrategia ha terminado por pasarle factura y ahora atraviesa uno de sus peores momentos electorales. En un contexto de derrota de las aspiraciones independentistas se ha producido un giro conservador que ha recuperado la herencia religiosa y católica de la región como marcador cultural, pero también la herencia de la *Révolution tranquille.* Por lo tanto, la laicidad pasa de ser un principio de políticas públicas asociado al modelo de la laicidad abierta, a convertirse en un marcador de la nueva identidad de Quebec. Este movimiento identitario defensivo, que produce una mutación en el régimen de laicidad de la región, se inscribe en un contexto internacional marcado por la modernidad incierta en el cual muchos países, como he comentado en el caso de Francia, desarrollan este tipo de políticas frente a la creciente presencia de pluralismo religioso e identitario en su suelo.

Sin embargo, las movilizaciones de los últimos años en Quebec contra los proyectos de la *Charte des valeurs* y contra la *Loi 21* demuestran que la realidad social de la región no se deja aprehender tan fácilmente como creyeron Bouchard y Taylor haciendo referencia a ese malestar identitario. Existen importantes sectores de la población que se han movilizado por la laicidad abierta. Especialmente en el entorno de Montreal, que incluso ha llegado a declararse en rebeldía en algunas ocasiones afirmando que no aplicaría

ciertas leyes, lo cual ha llevado a algunos autores a continuar las reflexiones *tocquevillianas* acerca de los poderes locales y regionales para resistir la tiranía de la mayoría (Morissette en Celis y Dabby, 2020, págs. 179-194). Además, las recientes victorias electorales de formaciones como la CAQ que, en teoría, confirmarían la existencia de una mayoría social bajo ese malestar identitario deben relativizarse debido a la baja participación de las últimas elecciones, y al hecho de que buena parte de la población migrante que reside en la región aún no disponga de la nacionalidad y, por lo tanto, del acceso al voto.

Finalmente, hay que decir que Quebec tampoco se ha sustraído a la crisis que sacude todas las democracias occidentales. La aprobación exprés de la *Loi 21* por parte de François Legault y la voluntad política de querer cerrar el debate de la laicidad y de la "presencia de los signos religiosos" de forma unilateral nos lo revela. En cualquier caso, no cabe duda de que la evolución legislativa de la provincia parece ir en sentido contrario de la voluntad que Taylor expresó en su día acerca de la tensión entre las identidades de la región (Taylor, 1992). Parafraseándole podría afirmar que: *"les solitudes ne se rapprochent pas, elles semblent s'éloigner"*.

Capítulo 6

LA LAICIDAD EN ESPAÑA: DEL NACIONALCATOLICISMO A LA LAICIZACIÓN DE LAS COSTUMBRES

6.1 INTRODUCCIÓN

Me hallo, pues, ante el último caso de esta comparación tripartita entre diferentes modelos de laicidad que he llevado a cabo en estos últimos capítulos. Toca abordar ahora el régimen de laicidad de la democracia española, un modelo que, como expondré, guarda ciertas similitudes con los dos precedentes de Francia y Quebec, pero también notables diferencias. Y si en el caso de Quebec, al lector/a poco habituado/a a la literatura acerca de la laicidad podía surgirle la cuestión de la validez de comparar una región de Canadá con otros dos países como España y Francia, en el caso de España le podría surgir la siguiente cuestión: ¿Es España un país laico? ¿Es válida la expresión de "*régimen de laicidad español"*? Ateniéndome de manera estricta a los principios y definiciones constitucionales que establecen las bases de nuestra democracia contemporánea, España es un país *aconfesional*, pero no se define como un país laico. A diferencia de Francia, la laicidad no se halla inscrita en la actual Constitución como uno de los principios fundamentales que definen la Nación.

Sin embargo, si se toma como referencia la definición que ofrece Baubérot (2020), hay tres indicadores para definir la laicidad: 1) la libertad de religión; 2) la ciudadanía laica, y 3) la separación entre Iglesias y Estado. La libertad de religión comprende la libertad de conciencia y asociación en torno a metas religiosas, la libertad de gestión para las organizaciones religiosas y la intervención limitada del Estado únicamente en interés de la sanidad, la moral y el orden público. La ciudadanía laica implica la garantía de que los derechos y deberes de los ciudadanos están desligados de toda cosmovisión y pertenencia religiosa o antirreligiosa. Y la separación implica que la legitimidad del Estado procede de una fuente secular y la soberanía reside en el pueblo, es decir, en el consentimiento de los gobernados. Asimismo, supone que el Estado guarda un papel neutral y ni promueve ni financia ninguna religión. Por otra parte, el laboratorio de ciencias sociales francés, el

Groupe Sociétés, Réligions, Laïcités (CNRS-EPHE-PSL),[162] ha establecido una definición de mínimos de la laicidad según la cual: el fundamento del poder es inmanente; independientemente del estatus jurídico de las relaciones entre las Iglesias y el Estado, este Estado, así como el estatus de ciudadanía, son independientes de las religiones, y finalmente, las libertades de religión y de convicciones están garantizadas (Baubérot, 2020, pág. 6). Según estas definiciones y criterios, en los cuales la democracia española se reconoce en casi todos sus puntos, se pueden establecer una serie de pautas con las que evaluar y hablar de un régimen de laicidad español[163].

Como expondré a continuación, España ha conocido de forma temprana la instauración de regímenes de laicidad muy avanzados. Durante largo tiempo marcada, al igual que Francia, por un profundo clivaje social que dividía el país entre creyentes y no creyentes, diversos factores contribuyeron a desatar fatalmente el conflicto civil, y tras la guerra, una larga dictadura impuso el nacionalcatolicismo durante cuarenta años como ideología y fe oficial del Estado. Sin embargo, en 1978 una nueva Constitución es aprobada y, desde entonces, el país ha conocido un proceso de laicización y secularización acelerados, dando lugar a un amplio abanico de políticas de laicidad que, en muchos casos, han sido punteras a nivel europeo. Sostendré que el marco constitucional de 1978 nos ofrece los rasgos de un modelo de laicidad muy particular, que combina elementos de las jurisdicciones y regímenes de laicidad de otros países europeos, pero que, al mismo tiempo, deja ciertos impensados o puntos ciegos que en ocasiones han acabado pasando factura a los distintos gobiernos del país. En parte, esto se debió a la ausencia de reflexiones y debates profundos, entre los llamados "padres constitucionales", acerca de

[162] Con el que he tenido el honor de poder colaborar en el marco de una estancia breve durante los meses de marzo a mayo del año 2023, gracias al programa de becas para la Formación del Profesorado Universitario.

[163] Por otra parte, que la laicidad no sea expresamente citada en el texto constitucional de 1978, no quita el hecho de que este texto establezca medidas y principios laicos. Hay que recordar que la ley de 1905 no hablaba expresamente de laicidad, sino de separación. El escaso debate sobre la laicidad en España conoce posiciones muy encontradas: Si bien en 2001 el Tribunal Constitucional calificaba el régimen español como una "laicidad positiva", y organizaciones laicas como la Fundación CIVES o uno de los "padres constitucionales" de 1978, como Gregorio Peces-Barba, equiparan la aconfesionalidad estatal a un régimen de laicidad, numerosas voces a la izquierda del abanico político, desde asociaciones como Europa Laica, o ciertas voces del PSOE como José Antonio Pérez Tapias o de Izquierda Unida consideran que España no tendría un Estado laico (aunque dentro de cada partido y asociación existen siempre diversas corrientes y posiciones discrepantes entre sí). Si el análisis de algunos miembros del Constitucional, como Andrés Ollero (2018), peca de una excesiva indulgencia respecto a la Constitución del 78 y de una ausencia de una mirada crítica sobre sus vacíos y defectos, el análisis de buena parte de la izquierda española parte de una definición esencialista de la laicidad y, al igual que en el caso quebequés, de una cierta visión mitificada de la laicidad francesa: ideal al que España debiera imitar. Creo que el marco teórico aportado por las definiciones de Baubérot y del GSRL ofrece una herramienta crítica de análisis que permite superar ciertas aporías y esencialismos.

qué clase de laicidad se quería para la naciente democracia española. Esta escasez, y en ocasiones ausencia, de debate público acerca de qué régimen de laicidad es el idóneo para España, sigue siendo el principal lastre que ha frenado en ocasiones su laicización, y en otras le ha permitido avanzar sin ser consciente y sin resolver sus vacíos y elementos impensados.

Siguiendo el esquema ya empleado en el análisis de los precedentes modelos de laicidad francés y quebequés, a continuación, pasaré a comentar algunos aspectos importantes acerca de los fundamentos históricos del régimen laico español. Después, analizaré las principales medidas de laicidad que han tenido lugar desde el inicio del siglo XXI. Y, finalmente, dedicaré algunas líneas a evaluar sus posibles vías de evolución y sus puntos ciegos.

6.2 EL ARDUO SENDERO DE LA LAICIDAD EN ESPAÑA

La mayoría de investigaciones históricas señalan la Constitución de Cádiz de 1812 como uno de los primeros fundamentos de la identidad moderna de España. Promulgada en un contexto marcado por la guerra de independencia frente a la invasión napoleónica, se trataba de la cuarta constitución liberal del mundo. El texto constitucional establecía numerosas medidas propias de un régimen liberal avanzado, salvo en la cuestión religiosa. El preámbulo del texto ya comenzaba invocando a Dios como "legislador de la sociedad", proclamando la religión católica como religión oficial del Estado a perpetuidad, y prohibiendo el culto a cualquier otra. Se calcula además que aproximadamente un tercio de los parlamentarios de aquellas Cortes fueron miembros del clero (Cañas de Pablos, 2016). La catolicidad aparecía entonces a ojos de muchos como un rasgo inextirpable de la Nación y un elemento imprescindible para asegurar su correcta gobernabilidad, y esta concepción permanecería bien viva a lo largo de todo el siglo XIX, incluso entre los propios liberales españoles conscientes del enorme arraigo social de la religión entre la población. A pesar de las voces de algunos liberales como Blanco White o Flórez Estrada que reivindicaron la introducción de elementos para garantizar la libertad de conciencia y decretar la no confesionalidad del Estado, sus peticiones fueron rechazadas de forma mayoritaria. La Constitución de Cádiz estableció así una ciudadanía católica para la cual todo ataque a la religión era un ataque a la ley y al Estado penado hasta con la muerte. La catolicidad constituía no sólo un principio fundamental de definición de la Nación y de la

ciudadanía, sino también un principio de orden público. El recuerdo de las guerras de religión seguía pesando demasiado entre los argumentos de los conservadores como un motivo para oponerse a la heterogeneidad religiosa y para que el Estado se encargase de la defensa de la unidad de la Nación mediante la defensa de la fe. Este régimen se alargaría hasta bien entrado el siglo XIX, incluso en aquellos períodos marcados por gobiernos más liberales (Cañas de Pablos, 2016).

Sin embargo, al mismo tiempo "la Pepa" supone también el inicio de la entrada en crisis del Antiguo Régimen en España, el inicio de un progresivo desarrollo del liberalismo y de la tradición constitucional, y la puesta en marcha por primera vez de medidas que pretendían reducir el poder de la Iglesia frente a un Estado que reivindicaba cada vez mayor control. De esta forma, las Cortes de Cádiz decretaron el fin de la Inquisición en 1813 (aunque Napoleón ya había puesto fin previamente a estos tribunales en 1808, con los decretos de Chamartín)[164], y establecieron medidas de mayor control hacia la Iglesia católica, eliminando los diezmos y los conventos de menos de doce miembros, y, más adelante, realizando desamortizaciones de tierras y bienes del clero[165]. Además, afirmó como principios la soberanía nacional, la división de poderes como forma de organización del Estado y la protección de los derechos individuales (Cañas de Pablos, 2016).

Tras un agitado período marcado por las continuas tensiones entre la reinstauración del Antiguo Régimen y la continuidad de la vía liberal abierta por "la Pepa" se aprobó otro texto constitucional en 1837, que contó con un amplio consenso entre progresistas y moderados. En realidad, aquel nuevo texto constitucional trataba de articular un equilibrio entre las diferentes fuerzas y familias políticas de la época evitando pasar por ciertos puntos que habrían sido considerados como intolerables por alguna de las partes. De nuevo, como en 1812, las fuerzas liberales y progresistas pretendían establecer un régimen avanzado de derechos y libertades, siguiendo el ejemplo de los teóricos liberales

[164] Aunque con el retorno de Fernando VII se reintrodujo este tribunal y no sería hasta 1834 que la Inquisición quedó definitivamente abolida.

[165] Si bien la primera desamortización que se produjo en España fue la de Godoy en 1798 para hacer frente a las deudas que había engendrado la Corona con los recientes conflictos con la Primera República Francesa y Gran Bretaña, el siglo XIX conocería una ampliación de estas políticas de desamortización destinadas a consolidar el poder del naciente Estado liberal y a controlar progresivamente el poder y la influencia del clero sobre la sociedad. El objetivo detrás de estas políticas liberales de desamortización también era el de hacer de España un país de pequeños y medianos propietarios, a imagen y semejanza de la Gran Bretaña o los Estados Unidos soñados que tenían en mente estos políticos liberales. Sin embargo, lejos de alcanzar este objetivo, estas políticas contribuyeron en muchas ocasiones a la creación de grandes latifundios, especialmente en el sur del país, donde la población a lo largo del XIX era demasiado pobre como para haberse podido beneficiar de estas desamortizaciones.

británicos y franceses, pero siendo en todo momento conscientes de la realidad social de la época y los sacrificios que era necesario realizar para dotar de estabilidad al país. Aun así, los cambios respecto a la Constitución de 1812 fueron notables.

Por lo pronto, en el texto de 1837 desapareció la invocación a Dios que contenía "la Pepa". De hecho, la única referencia al catolicismo que establece es la que indica que la reina, en aquel entonces Isabel II, lo es "por la gracia de Dios". Desapareció así la estricta confesionalidad de Estado del anterior texto constitucional y la noción de ciudadanía católica. Para muchos pensadores liberales de la época, la declaración religiosa de 1812 había sido un error, aunque inevitable y necesario, para contar con el apoyo de un clero sin el cual habría sido imposible sacar el proyecto adelante. Para otros, como Agustín de Argüelles, "el progreso de las luces" permitiría que, con el paso del tiempo, otros legisladores corrigiesen este error "sin lucha ni escándalo". Aunque aún nos encontramos en 1837 con una "confesionalidad presupuestaria y sociológica unida a una aconfesionalidad nacional-institucional", según la cual, si bien la Nación ya no se define por el catolicismo como religión oficial, ni impone la religión católica como condición para la ciudadanía, sin embargo, sigue reconociendo que es la religión mayoritaria de la población e impone todavía a la Nación la tarea de "mantener a sus ministros y de atender a los gastos de culto" (Cañas de Pablos, 2016, págs. 93-101).

Por otra parte, en 1834 se había reestablecido la libertad de prensa e imprenta y se había puesto fin definitivamente a la Inquisición y en 1835 tuvo lugar uno de los procesos de desamortización más importantes: la desamortización de Mendizábal (Amérigo, 2022). Los miembros de las Cortes de 1837 continuaron reconociendo más derechos individuales, en la línea de 1812, sin embargo, no dieron el paso de incluir la libertad de religión como un derecho reconocido. Aunque, de forma implícita, se reconoció cierta tolerancia, eliminando todas aquellas medidas de exclusión y condena de otras creencias que aparecían de forma expresa en "la Pepa". Frente a las posturas de algunos diputados, que pidieron que se reconociese el derecho a no ser molestado por las opiniones religiosas y que se prohibiera la persecución de otras creencias, al final se acabó imponiendo el espíritu de Argüelles, que confiaba en que "el progreso" haría esta tarea más liviana en una España futura, pero que, en ese momento, era necesario realizar ciertos sacrificios para contar con el visto bueno de la oposición y sentar las bases de un régimen estable. Aunque los liberales de esta época eran favorables a un régimen amplio de libertades y derechos, consideraban que la sociedad del momento no estaba aún preparada para

aceptarlos y había motivos de sobra en lo referente a la defensa del orden público para postergar su aprobación. Como lo ha expresado Mayoral Cortés:

> En sus comienzos, el liberalismo español trató de reducir la hegemonía de la Iglesia católica en el plano económico por medio de la Desamortización y en el político suprimiendo la Inquisición, pero sin propugnar la aconfesionalidad del Estado ni la separación de éste de la Iglesia, toda vez que el liberalismo español fue siempre partidario de mantener las prerrogativas regalistas de la antigua monarquía para designar obispos y controlar económicamente a la Iglesia mediante la dotación presupuestaria del culto y del clero, que convertía a los sacerdotes en funcionarios asalariados del Estado. Para el liberalismo español nunca se trató en esta confrontación de luchar contra la religión en sí misma, sino de reducir el poder del clero y el omnipresente clericalismo que pugnaba por condicionar la política del país (Mayoral Cortés, 2006, pág. 34).

En este mismo sentido, tampoco se dio el paso de reconocer la libertad de cultos, juzgada por muchos, incluidos también algunos liberales progresistas, como un potencial peligro para la estabilidad del orden público. Se toleraba que los individuos tuvieran otras creencias, siempre y cuando se quedaran en el foro interno de cada uno. La unidad de la Nación en torno a la fe católica era un factor de estabilidad político que no pocos elogiaban en comparación con los desórdenes de Europa. En un contexto marcado por las guerras carlistas, permitir abiertamente la tolerancia y la libertad de cultos era visto por muchos como un potenciador de los conflictos ya existentes, y como una caja de Pandora que hipotéticamente podría desencadenar otros nuevos. Como afirmó el progresista Salustiano de Olózaga: “Mezclemos, señores, principios religiosos a la división política en que nos hallamos, y ¡pobre España entonces!” (Olózaga citado en Cañas de Pablos, 2016, pág. 96). Además, libertades de este tipo en un país que mayoritariamente seguía siendo católico y en el que la asistencia a los oficios religiosos era abrumadoramente alta se juzgaban como inútiles.

Sin embargo, al mismo tiempo, en esta época comenzó a fraguarse entre los sectores progresistas y liberales cierto recelo contra los miembros de la Iglesia, por lo que el texto constitucional de 1837 estableció la prohibición de que los miembros del clero fueran elegidos diputados o senadores. Hay que señalar que en este momento comienza a consolidarse una corriente de pensamiento anticlerical que iría cobrando mayor fuerza a finales del XIX y, sobre todo, en el siglo XX. Pero, como señala Cañas de Pablos, sería

exagerado calificar a las fuerzas parlamentarias de esta época como anticlericales, más bien su óptica respecto a la Iglesia era una óptica "utilitarista", que pretendía conservar la religión como factor de unidad, cohesión y estabilidad, al tiempo que se pretendía reducir la influencia de la Iglesia sobre la sociedad[166]. De esta forma, se produce la supresión de conventos y monasterios y se procede a la desamortización de los bienes eclesiásticos, pero, a la vez, se aprueban medidas de financiación y sostenimiento del culto católico que deben ser leídas, desde esta perspectiva, como una herramienta más de control por parte del naciente Estado liberal a un clero que podía tener la tentación de apoyar sin ambages al bando carlista y absolutista, echando así por tierra todos los esfuerzos por consolidar un Estado liberal.

Sin embargo, y pese a los temores de todo el espectro político de la época a abrir las puertas a la tolerancia religiosa por miedo a desencadenar nuevos conflictos, cada vez quedaba más claro que la cuestión religiosa se estaba convirtiendo en un nuevo clivaje para España. Los conservadores pedían retornar al modelo de 1812, de estrecha identificación entre la Nación y la ciudadanía con el catolicismo, mientras que en el bando liberal cada vez más voces reclamaban el reconocimiento de la libertad de religión y la tolerancia. Frente a ambos se situaban los carlistas, que abogaban por reinstaurar el modelo político del Antiguo Régimen, cuyos pilares definían en su lema: "Dios, Patria, Rey". En 1845 se ponía fin a la regencia de María Cristina, dado que la reina Isabel II accedía (con tan solo trece años), a la mayoría de edad, aprobando para ello un nuevo texto constitucional que suponía un retroceso a un modelo de confesionalidad del Estado[167]. En 1851 además se ratificaba un nuevo Concordato con la Santa Sede por el cual la Iglesia, que hasta entonces no se había posicionado en el conflicto entre carlistas

[166] Una línea política, por otra parte, muy típica de ese período que Portier ha bautizado como la "modernidad emergente", en la que la religión se consideró como un auxiliar imprescindible del Estado (Portier, 2016). El régimen concordatario napoleónico, que estuvo vigente en Francia durante todo el siglo XIX, y que estableció un régimen de reconocimiento de cultos cuyas libertades y derechos estaban sometidos a las garantías de estabilidad y orden del régimen imperial, comparte ese mismo espíritu de época con estas políticas del naciente liberalismo español. Un brillante análisis del régimen concordatario napoleónico, que toma en cuenta no sólo los discursos de Portalis, sino también los intereses en juego de Napoleón para dar estabilidad al Primer Imperio, se puede encontrar en *L'idée de laïcité* (Proeschel, 2005, págs. 35-106).

[167] La historiadora Isabel Burdiel, autora de una biografía sobre Isabel II, recordaba en un reciente artículo en el que, al hilo de la jura de la Constitución por la princesa Leonor, repasaba la historia de las reinas españolas, cómo la reina Isabel II había sido "convenientemente" alejada de toda clase de estudios constitucionales y políticos y era poco menos que una marioneta en manos de las élites políticas del país, y en manos de su propia madre, la regente María Cristina (Burdiel, 2023).

e isabelinos, reconocía por primera vez a la reina Isabel II como monarca (Amérigo, 2022).

En 1854 y tras una década de gobierno conservador del Partido Moderado, el general O'Donnell dio un golpe militar, conocido como "la Vicalvarada", mediante el cual se dio inicio a un nuevo período, un "Bienio progresista" que, aunque muy turbulento, logró llevar a cabo otra de las mayores desamortizaciones del país, la de Pascual Madoz. Los progresistas redactaron también una nueva constitución en 1856. Este texto fue el primero que se atrevió a reconocer la tolerancia religiosa, sin embargo, esta constitución recibió el apodo de la *"non nata"*, porque las crecientes revueltas populares, y las maniobras del propio O'Donnell pusieron fin a esta etapa antes de que el texto llegara a entrar en vigor. Con el fin del Bienio progresista se abrió otra década marcada por el gobierno del Partido Moderado en la que reestablecía la constitución de 1845, aunque liberalizándola en algunos aspectos.

Sin embargo, habría que esperar a la Revolución Gloriosa de 1868 y la posterior Constitución de 1869 para que España conociera otro hito en su tortuosa historia de profundización de las libertades. Con la Gloriosa se produce "un primer intento para introducir la tolerancia" en España (Mayoral Cortés, 2006). La profunda inestabilidad que había conocido el país desde 1812 había impedido hasta entonces el desarrollo de movimientos de nacionalización semejantes a los que estaban produciéndose en otras partes de Europa, como el proceso de unificación italiana, la configuración de la Alemania de Bismarck o la Tercera República Francesa. Pero el Sexenio Democrático que dio comienzo con "la Gloriosa" vino a subsanar este desfase con el resto de Europa (Álvarez Junco y de la Fuente Monge, 2020).

Sin embargo, esta nueva constitución mantenía, al igual que los textos constitucionales precedentes, un equilibrio de fuerzas entre los diferentes partidos que participaron en la revolución que impidió una ruptura radical en favor de la consolidación de nuevos derechos y libertades. Además de una corriente mayoritaria monárquica liberal, que quería una monarquía constitucional y que rechazaba la dinastía de los Borbón por su "ultramontanismo y su concepción patrimonial de la Nación", existía ya una corriente minoritaria, abiertamente republicana, que entonó la Marsellesa y plantó árboles de la libertad a imitación de la Revolución Francesa, y que no sólo criticaba a la familia Borbón, sino a la monarquía y a la Iglesia católica como instituciones "extranjeras" y enemigas acérrimas de la soberanía nacional (Álvarez Junco y de la Fuente Monge, 2020,

pág. 5). Políticos progresistas como Emilio Castelar encarnaron en esta época esas corrientes más liberales que ya miraban a Francia y a los principios de la Revolución de 1789. Todas estas fuerzas liberales de la Gloriosa compartían un mismo deseo de lograr una mayor emancipación del Estado de la Iglesia. Aunque hubo voces, como la de Pi y Margall, que ya reivindicaban la separación entre la Iglesia y el Estado, no se llegó aún tan lejos. En cambio, se continuó en la línea de recortar el poder de la Iglesia y la influencia del clero, que había devenido el enemigo principal de la Nación para los revolucionarios, y se reconoció por primera vez la libertad de cultos, en una redacción que algunos tildan de alambicada y tímida (Álvarez Junco y de la Fuente Monge, 2020, pág. 7) y otros de vergonzante (Amérigo, 2020). También se creó el registro civil, se aprobó el matrimonio civil y los entierros no católicos en cementerios municipales, se suprimieron las facultades de Teología, se continuó suprimiendo monasterios y conventos, y se procedió a nacionalizar diversos edificios religiosos, archivos y bibliotecas. Se produjo, asimismo, un primer proceso de laicización de la Escuela con la aprobación de la ley Moyano, que garantizaba la libertad de enseñanza y que, sin citarla, iba dirigida expresamente contra el control de la Iglesia. En 1870 se aprobó además que se eximiera de la enseñanza religiosa aquellos alumnos cuyos padres así lo solicitaran (Álvarez Junco y de la Fuente Monge, 2020, pág. 8).

Las élites políticas revolucionarias eligieron a un nuevo monarca que no fuera Borbón, Amadeo I de Saboya, quien sin embargo encontró serias dificultades para encauzar un país profundamente inestable y dividido. Para colmo, el asesinato del general Prim en 1870, que había sido su principal apoyo antes de que el nuevo rey llegase a España, contribuyó a hacer la tarea aún más difícil. Por ello, tras tres años de convulso reinado, Amadeo I abdicó en 1873 y, sin nuevos candidatos de monarca a la vista, se dio lugar así a la Primera República Española. Una república de la que siempre se ha dicho que estaba carente de republicanos. Y es verdad que las fuerzas políticas republicanas eran aún muy minoritarias y además la naciente república tuvo que hacer frente no sólo a los problemas enquistados del pasado, como la última de las guerras carlistas, que aún se estaba librando en el País Vasco, Navarra y el Maestrazgo y la guerra de independencia de Cuba, sino también a los nuevos conflictos surgidos entre unas clases populares españolas para las cuales la República era sinónimo de colectivización de las tierras. Además, el movimiento republicano español estaba profundamente dividido entre los partidarios de una República unitaria, frente a los que abogaban como Pi y Margall por la República federal. Una de

las corrientes más extremas de republicanismo federal fue, de hecho, el movimiento cantonalista, que provocó una insurrección en el sureste peninsular llegando a declarar la independencia de Alcoy y Cartagena.

Fuertemente inspirados por la naciente Tercera República Francesa, los republicanos españoles elaboraron un nuevo texto constitucional que era el más avanzado hasta la época en temas de laicidad. Se continuaba, por un lado, la línea abierta en 1869 reconociendo también la libertad de culto, pero además se reconocía por primera vez la separación entre la Iglesia y el Estado, y la supresión de financiación estatal a cualquier culto (Amérigo, 2022). Sin embargo, en tal contexto nacional, aquella constitución no llegaría nunca a ver la luz, y en menos de un año tras la proclamación de la Primera República, un nuevo golpe militar restauraba a la dinastía borbónica en el trono, con Alfonso XII como nuevo rey. Una nueva constitución se aprobaba en este período, que volvía a reestablecer la confesionalidad católica del Estado, aunque reconocía ya la tolerancia religiosa, una señal de que, poco a poco, entre los sectores más conservadores del país iban calando ciertas ideas y principios laicos.

Para dotar de estabilidad política al país, los dos principales partidos de la época, el Partido liberal y el conservador, establecían un régimen pactado de alternancia en el poder, dejando fuera del sistema de representación a la cada vez creciente miríada de fuerzas políticas que empezaban a surgir y consolidarse en esos años. Y si durante esta restauración borbónica se lograba poner punto final al conflicto carlista, al mismo tiempo, España perdía los últimos territorios de ultramar que conservaba. Las fechas claves de 1898, que supuso la derrota de España ante los movimientos de independencia de Cuba y Filipinas, apoyados por Estados Unidos y, posteriormente, 1921 con el desastre de Annual en Marruecos, marcan los grandes hitos que generaron un gran malestar en el país, especialmente en el seno del Ejército.

Además, el creciente proceso de industrialización y la difusión de las ideas socialistas, marxistas y anarquistas, con la consolidación de partidos como el PSOE y sindicatos como UGT y CNT, con gran implantación en los tejidos urbanos, generó otro polo de creciente conflictividad interna. En esta época se vivieron algunas de las huelgas más importantes que ha conocido el país, como La Canadiense en 1919, que desataban siempre sangrientas represiones por parte del Ejército y la policía. Estas últimas organizaciones obreras se comprometieron desde su creación con una concepción laicista combativa que situaban a la religión en general, y a la Iglesia católica en particular, en el centro de su

mira, por el "adoctrinamiento con el que sometía a la clase obrera". Un fuerte anticlericalismo empezaba a desarrollarse entre sectores cada vez más amplios de la población y algunos asaltos, conflictos y quemas de conventos e iglesias empezaban a salpicar la prensa del país.

Esta situación de malestar, y la larga tradición de intromisión por parte del Ejército en la vida política, que ha marcado la historia española en los siglos XIX y XX, condujo a la formación de una nueva dictadura civil y militar, la de Primo de Rivera, que se caracterizó por un retroceso general de las libertades y derechos. Fue en la etapa final de esta dictadura, denominada popularmente como la "dictablanda", que se planteó como una etapa de tránsito para "recuperar la normalidad constitucional", cuando se celebraron las primeras elecciones municipales por primera vez desde que se produjera el golpe de Estado. El hecho de que el rey Alfonso XIII hubiera permanecido como pieza principal de apoyo a la dictadura primorriverista, hizo de estas elecciones un plebiscito entre monarquía y república, que ganaron abrumadoramente las fuerzas republicanas. Nacía así la Segunda República Española que, esta vez sí, era una república con republicanos.

Si los constituyentes de épocas pasadas habían tenido muchas reticencias a la hora de abordar la cuestión religiosa por miedo a desencadenar nuevos conflictos, la Constitución de 1931, en cambio, hizo de ella uno de sus principales pilares. El anticlericalismo había impregnado fuertemente no sólo los potentes movimientos obreros, sino también la mayoría de partidos republicanos, y eso se dejó notar en la nueva constitución[168]. De esta forma, además de reconocerse la no confesionalidad del Estado, la libertad de conciencia y la supresión de toda financiación estatal a cualquier culto (indicando expresamente la eliminación de la partida presupuestaria destinada al clero católico), se estableció en su artículo 26 que todas las confesiones religiosas serían consideradas como Asociaciones, siguiendo así el ejemplo del modelo francés de la ley de 1901 y de 1905. En los años

[168] No todas las corrientes republicanas de la época eran anticlericales. Según Julio de la Cueva Merino se pueden distinguir fundamentalmente dos subculturas: una "gubernamentalista" que se nutría del pensamiento de figuras como Gumersindo de Azcárate o Melquiades Álvarez y que constituyó el marco ideológico para formaciones republicanas, liberales, demócratas y de derecha moderada, muy minoritarias. Se trataba de una corriente que defendía la tolerancia religiosa y la igualdad entre todos los ciudadanos. La otra subcultura, "radical", cuyos referentes eran Alejandro Lerroux, Álvaro de Albornoz o Pi y Margall, proporcionó el marco ideológico para formaciones como el Partido Socialista, el Partido Radical o Esquerra Republicana, etc. Estas últimas, en la década de los treinta, eran abiertamente anticlericales y con una concepción de la laicidad combativa de lo religioso (De la Cueva Merino, 2014). Por otra parte, todo el movimiento laico español estaba fuertemente impregnado de las noticias y el pensamiento que llegaban de Francia. Ferdinand Buisson o Émile Combes, constituían verdaderos referentes para los republicanos españoles que, por lo general, identificaban la laicidad con la secularización de la sociedad (Ruiz Andrés, 2022, págs. 49-68).

posteriores también se aprobaba el derecho al divorcio, la secularización de los cementerios y la retirada de símbolos religiosos de escuelas y edificios del Estado.

Sin embargo, el artículo 26 también establecía la prohibición y disolución de aquellas órdenes religiosas que declarasen tener otra autoridad distinta del Estado (los jesuitas serían expulsados del país en los años siguientes), o que supusieran un peligro para su seguridad, la prohibición de poseer más bienes que los destinados a vivienda y a cumplir con sus fines religiosos, y la prohibición de ejercer todo tipo de industria, comercio y enseñanza. Además, el Estado se arrogaba la capacidad de nacionalizar sus bienes. Y, si bien se garantizaba el ejercicio privado del culto, sus manifestaciones públicas quedaban al albur de la autorización del Gobierno. Por último, se declaraba la enseñanza obligatoria, gratuita y laica en todos sus niveles, aunque se reconocía a las Iglesias el derecho de enseñar en sus establecimientos bajo supervisión estatal.

Si en Francia el espíritu liberal de la ley de 1905 contribuyó a rebajar progresivamente las tensiones sociales, en España, el espíritu laicista combativo de 1931, unido a la falta de control sobre las organizaciones obreras, así como sobre las organizaciones de extrema derecha y el ultramontanismo católico, todavía muy extendido entre ciertos sectores, contribuyó a enconar aún más las profundas divisiones sociales (De la Cueva Merino, 2014). De esta forma, la cuestión religiosa se convirtió en uno de los principales ejes que atravesó la guerra civil, planteada por los sectores católicos de extrema derecha y por el bando sublevado como una "santa cruzada contra los enemigos de España". Ciertas corrientes historiográficas han planteado la "inevitabilidad" de este conflicto, debido a que la España de la Segunda República sería aún un país atrasado, fanático a nivel religioso, y, sobre todo, un país sin una base social preparada para la democracia. Sin embargo, historiadores como Santos Juliá han puesto de manifiesto que la España de la década de los treinta era un país que ya había entrado en el gran proceso de cambio de la modernidad, había experimentado una relativamente importante industrialización, vivía un momento de revolución cultural y, sobre todo, había conocido un importante proceso de secularización:

> Habiendo sido tan abrumadora la presencia de órdenes religiosas y contando con instituciones educativas por las que pasaban todos los adolescentes de clase media, es sorprendente hasta qué punto era laica la cultura mayoritaria en las principales ciudades. La Iglesia había perdido de antiguo a la clase obrera, pero su influjo sobre el sector de la clase media que protagonizaba esa auténtica

> revolución cultural era realmente nulo (Juliá, en Fusi y García Delgado *et al.*, 2015, pág. 88).

Aunque este proceso de secularización se había producido de forma muy desigual entre el país, afectando especialmente a las zonas más urbanas, como señala Ruiz Andrés: "El fracaso del proyecto republicano fue, por otra parte, muestra de la desigual extensión de este proceso entre la población, con destacables sectores sociales aún imbuidos de la presencia de un catolicismo cotidiano e idiosincrásico" (Ruiz Andrés, 2022, págs. 217-218).

En cualquier caso, fue precisamente este importante proceso de secularización y modernización lo que se propuso revertir la dictadura del general Francisco Franco, instaurando el nacionalcatolicismo como doctrina oficial del Estado con el "proyecto de configurar todo el orden político, social, cultural y moral de España desde un modelo de integrismo católico" (Díaz-Salazar, 2006, pág. 15). La ciudadanía católica y la catolicidad como elemento definitorio de la Nación eran así recuperados. A lo largo de las casi cuatro décadas que duró, la dictadura fue atravesando diversas etapas, hasta llegar en su período final, como lo define magníficamente Santos Juliá parafraseando a Weber, a una "ética católica y un espíritu del capitalismo" (Juliá, en Fusi y García Delgado *et al.*, 2015)[169]. Sin embargo, el régimen fue perdiendo progresivamente apoyos, y el de la Iglesia llegó a raíz del Concilio Vaticano II y el surgimiento de nuevas generaciones de "curas rojos" que se situaron del lado de las protestas sociales obreras y universitarias, y se integraron en nuevos movimientos sindicales, como CC.OO. Hasta el punto en que, en la etapa final de la dictadura, la Iglesia católica, junto con los movimientos comunistas emergentes, se habían convertido en una de las principales preocupaciones del régimen de Franco.[170]

La muerte del dictador en 1975 abrió una nueva etapa de retorno a la normalidad democrática, bautizada como la Transición. Las primeras elecciones democráticas desde

[169] Como lo prueba la progresiva sustitución y pérdida de peso en el Ejecutivo de los perfiles militares por los nuevos perfiles burócratas y tecnócratas salidos de los cuadros del Opus Dei, que lideraron la etapa desarrollista del régimen. Precisamente, una de las paradojas que produjo la dictadura franquista según Malefakis fue que comenzó siendo una dictadura principalmente militar y en cambio, en su etapa final, se había logrado operar un enorme proceso de pérdida de influencia y de reducción de presupuesto a las Fuerzas Armadas que vino a poner fin así a esa larga tradición de intromisión militar en la esfera política española. De esta forma, tras la dictadura, el Ejército ya no tenía la misma capacidad que había tenido a lo largo de los siglos XIX y principios del XX para imponer gobiernos a su voluntad, como quedó demostrado tras el fallido golpe de 1981 (Malefakis, en Fusi y García Delgado *et al*., 2015, págs. 65-66).

[170] Díaz-Salazar recorre las importantes transformaciones en el seno del catolicismo en España desde la década de los cuarenta y la importancia que tuvieron al final de la dictadura organizaciones obreras cristianas como la HOAC y la JOC (Díaz-Salazar, 2006, págs. 87-193).

el golpe se celebraban en 1977 y daban lugar a un período marcado por un pluralismo limitado, en lo que al sistema de partidos se refiere, en el cual aquellas formaciones que habían desempeñado un papel protagónico durante el final de la dictadura, bien sea a favor, como Alianza Popular, o en contra, como el Partido Comunista, quedaron relegadas a un segundo plano frente a la UCD y el PSOE, que lideraron esta etapa (González, 2004). Los constituyentes de este período democrático se esforzaron por elaborar un nuevo texto constitucional que no cometiera el error de caer en ningún exceso y que diera cabida a un sistema político estable. Se hablaba entonces del "café para todos" que, si bien fue una frase que cobró popularidad para referirse a esa solución intermedia entre un Estado unitario o federal que es el actual Estado de las autonomías, bien podría valer como epítome definitorio del espíritu de los llamados "padres constitucionales".

Si en términos de "pluralidad interna" se optó por la vía intermedia, nos hallamos ante la misma solución frente a la "pluralidad externa". Como señala Álvarez Corral, respecto al pluralismo cultural procedente de las migraciones. En términos de políticas de integración, España se caracteriza también por tener un modelo híbrido entre el multiculturalismo y el asimilacionismo. Sin embargo, esta vía intermedia no tiene nada que ver con la de Quebec: España ni establece una política intercultural, ni mucho menos reconoce las políticas de acomodos razonables (Álvarez Corral en Jiménez Campo y de Lucas Martín, 2017).

La Constitución actual de 1978 define España como "un Estado social y democrático de Derecho" comprometido con los "valores superiores" de "la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político" (art. 1). Establece la democracia procedimental como régimen político (arts. 6 y 168), garante de los derechos individuales, de la dignidad humana y de los Derechos Humanos (arts. 9 y 10). Prioriza los principios de la igualdad y la libertad, suprimiendo toda discriminación por nacimiento, raza, sexo, religión u opinión (art. 14), reconociendo el derecho de las familias a que sus hijos reciban enseñanza religiosa y moral según sus convicciones (art. 27.3) e instaurando la libertad ideológica, religiosa y de culto, sin otra limitación que el orden público (art. 16.1). Además, especifica que el Estado es aconfesional (art. 16.3), o, según sostienen algunas investigaciones, detalla un modelo de "neutralidad positiva", puesto que afirma que los poderes públicos "tendrán en cuenta las creencias de la sociedad española" (Álvarez Corral, en Jiménez Campo y de Lucas Martín, 2017). Y, según esto último, el Estado sienta las bases de un régimen de cooperación con la Iglesia católica y el resto de

confesiones reconocidas. Según Reina, la Constitución de 1978 crea un modelo inédito e innovador en España a la hora de abordar la cuestión religiosa, guiado por los principios de "libertad religiosa, laicidad, igualdad y cooperación" (Reina, citado en Villa Robledo, 1985, pág. 169).

En 1992 se aprobaron tres acuerdos de cooperación con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Judías de España y la Comisión Islámica de España que, de facto, establecía el reconocimiento de los cultos musulmán, judío y evangélico. Sin embargo, el Estado había firmado con la Santa Sede en 1979 cuatro acuerdos según los cuales mantiene un régimen de subvenciones y un sistema de cooperación económico, educativo y cultural privilegiado con la Iglesia Católica, dejando al resto de confesiones reconocidas en un plano de desigualdad[171]. Se trata de un acuerdo sobre asuntos económicos, otro sobre asuntos jurídicos, sobre enseñanza y asuntos culturales y sobre asistencia a las Fuerzas Armadas. Esto supone que esa desigualdad de trato entre la Iglesia católica y el resto de confesiones se concretiza en al menos cuatro aspectos: desigualdad en las normativas que regulan la enseñanza religiosa en las escuelas, en la forma de financiación y ventajas fiscales a las que pueden acogerse, en el número de capellanes presentes en hospitales, prisiones y Fuerzas Armadas, y en el tipo de acuerdos entre el Estado y las diferentes confesiones (Mayoral Cortés, 2006). Los acuerdos con la Santa Sede tienen valor de tratados internacionales, mientras que los acuerdos de cooperación con el resto de confesiones se consideran leyes especiales ordinarias y se rigen por lo establecido en la Ley de libertad religiosa de 1980 (L.O.L.R.). Para que una confesión pueda ser reconocida por el Estado tiene que figurar en el Registro de Entidades Religiosas y alcanzar un "notorio arraigo", es decir, contar con una expansión en el territorio y con un número de creyentes importantes, unos criterios que, sin embargo, introducen un elemento de desigualdad que explica, en parte, por qué estas confesiones han tardado tanto tiempo en ser reconocidas, y por qué este marco de reconocimiento no se ha extendido a otras nuevas confesiones[172]. Esta

[171] De hecho, para algunos de los intelectuales españoles más famosos que han escrito sobre laicidad, como Victorino Mayoral Cortés o el embajador Gonzalo Puente-Ojea, esos acuerdos con la Santa Sede de 1979 suponen la mayor limitación para el régimen de laicidad que establece la Constitución de 1978. Puente-Ojea, que, de hecho, fue embajador de España en la Santa Sede durante dos convulsos años (1985-1987), en los que las autoridades vaticanas se negaban a su nombramiento por su divorcio y su postura atea militante, escribió una obra en la que relataba esta experiencia como embajador y que supone un importante documento histórico para conocer de primera mano cómo se desarrollan las negociaciones entre el Estado español y la Iglesia católica (Puente-Ojea, 2002).

[172] Como expone Villa Robledo, el ordenamiento jurídico español en su relación con las confesiones se rige por la siguiente jerarquía normativa: 1) el artículo 16.2 establece el deber de los poderes públicos de

desigualdad o jerarquización de trato ha sido justificada por algunos autores alegando a la supuesta realidad sociológica de que España sería aún un país mayoritariamente católico (Ollero, 2018). No obstante, las recientes investigaciones sociológicas indican que esta afirmación va quedándose cada vez más desfasada y que España es cada vez un país más plural[173].

Además de este marco constitucional, España se integró en 1986 en el marco supranacional de la Unión Europea aceptando sus diversas normativas y la autoridad de los tribunales europeos. Todo ello conforma el nuevo patrón sobre el que se ha ido entretejiendo el actual régimen de laicidad. No cabe duda de que este contexto europeo y este texto constitucional han dotado a España de uno de sus mayores periodos de estabilidad. Una estabilidad que también se aseguró mediante unos mecanismos de reforma constitucional con mayorías cualificadas que ha hecho que la Constitución de

---

entablar relaciones de cooperación con las confesiones, y 2) el artículo 7 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (L.O.L.R.) establece que esta cooperación podrá concretarse en Acuerdos y Convenios. Sin embargo, Villa Robledo realiza una observación sobre la exigencia de "notorio arraigo" que resulta muy clarividente:

> (E)l mandato constitucional de cooperación, al realizarse bajo lo preceptuado en el artículo 7 de la L.O.L.R., no podrá llegar a ser una realidad si la confesión en cuestión no tiene suficiente número de creyentes y notorio arraigo en España, aunque goce de capacidad jurídica y de obrar cumpliendo todos y cada uno de los requisitos establecidos en la L.O.L.R. En definitiva, el principio queda tan reducido -tan sólo la Iglesia católica tendría aseguradas las relaciones pacticias- que se convierte prácticamente en una mera declaración teórica. (…) En mi opinión, los conceptos de suficiente número de creyentes y notorio arraigo deben desaparecer del artículo 7 de la L.O.L.R. o, al menos, quedar expresados en otros términos que den al precepto un significado distinto (Villa Robledo, 1985, págs. 177-179).

Y si bien estas reflexiones son anteriores a los acuerdos de cooperación de 1992, su vigencia sigue presente ante un panorama religioso que no ha dejado de transformarse y que va más allá de las confesiones reconocidas: católica, evangélica, musulmana y judía. Actualmente existen otras confesiones que tienen reconocido el notorio arraigo y no tienen acuerdos con el Estado, como la Iglesia ortodoxa, mormones, budistas y Testigos de Jehová.

[173] Como ha señalado recientemente Rafael Ruiz Andrés:

> El número de creyentes de religiones distintas a la española representaba en 2017 el 2,6 por 100 de la población total, aunque (…) la estimación ofrecida por González-Anleo eleva ese porcentaje hasta el 7 por 100. Igualmente, los datos ofrecidos por el CIS entran en contradicción con la información aportada por las propias confesiones religiosas. Sólo teniendo en cuenta las tres minorías con mayor presencia, los datos ascienden a 1.500.000 evangélicos en España, 1.946.300 musulmanes (según el Observatorio Andalusí de la Unión de Comunidades Islámicas de España, UCIDE) y un 1.500.000 de fieles ortodoxos (Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa, 2018), lo que apunta a una presencia considerablemente mayor de la puesta de manifiesto por el CIS (Ruiz Andrés, 2022, págs. 266-267).

Pero España también es plural por el creciente proceso de secularización que ha vivido y que ha contribuido a hacer, especialmente de los jóvenes, una franja social que se declara mayoritariamente no creyente. Aunque como demuestra también Ruiz Andrés, tan incorrecta y simplista es la tesis de la "muerte de Dios" como la de su supuesta "venganza" o "retorno", y si por algo se caracteriza nuestra situación actual es por su complejidad e incluso por sus contradicciones (Ruiz Andrés, 2022, págs. 21-26). Volveré sobre ello al final del capítulo.

1978, con sus cuarenta y cinco años de duración, sea uno de los textos constitucionales más longevos de la historia española (únicamente superada ya por la Constitución de 1876 que estuvo en vigor cuarenta y seis años)[174]. Y aunque esta longevidad ha tenido innumerables beneficios para un país que ha experimentado una historia tan turbulenta, empiezan a pesar cada vez más sus inconvenientes, en el marco de una sociedad que se ha transformado profundamente y que en poco se parece ya a aquella que salía de la dictadura franquista. Temas como la crisis del Estado de las autonomías; la adecuación del texto constitucional a la situación de España de "Estado integrado" en la Unión Europea; la reforma de instituciones fundamentales como el Senado, el Tribunal Constitucional o el CGPJ; la primacía masculina de la sucesión al trono; una mayor proporcionalidad del sistema político y una mayor participación ciudadana, así como una revisión de su redacción y la supresión de ciertos conceptos que incluye el texto constitucional como el de "disminuidos", entre otras cuestiones, son las que han suscitado el consenso acerca de una necesaria reforma entre las recientes investigaciones constitucionales (Rubio Llorente, Aja, Laporta, De Carreras, Rovira, 2015). Huelga decir, por otra parte, que el texto permanece lógicamente mudo ante los acuciantes problemas actuales, como el cambio climático, las crisis migratorias o el desarrollo de la inteligencia artificial, entre otros.

Pero además de los lógicos problemas de envejecimiento del texto constitucional, hubo también ciertas cuestiones sobre las que los "padres constitucionales", o bien pasaron de puntillas o bien no reflexionaron a fondo. Y una de ellas fue la laicidad. Quizás por parecerles que el término estaba demasiado connotado negativamente por el peso del reciente pasado traumático que arrastra el país, como ya he señalado al inicio, la Carta Magna no incluye el término laicidad. Sin embargo, desde la óptica empleada en este trabajo, resulta evidente que la Constitución de 1978 establece una serie de principios laicos que dan lugar a un modelo de laicidad diferenciado del resto de países europeos y, al mismo tiempo, con muchos elementos comunes. Pero este régimen de laicidad, al igual que los otros preceptos constitucionales, ha sufrido también el inexorable paso del tiempo, frente a una sociedad que no ha dejado de cambiar. Y, además, el hecho de que los "padres constitucionales" omitieran la palabra laicidad y que, en consecuencia, el régimen laico no fuera propiamente pensado como tal, generó ciertos puntos ciegos, ciertos elementos

[174] A pesar de todo, la Constitución de 1978 ha sido reformada hasta en dos ocasiones, en 1992 y en 2011, las dos a instancias de las exigencias de la Unión Europea.

impensados, que han llegado a lastrar en ocasiones la acción gubernamental. A los diversos elementos sobre los que las investigaciones constitucionales reclaman su urgente reforma habría que añadir, sin duda, el de la laicidad.

6.3 ANTECEDENTES: DE LA TRANSICIÓN AL SIGLO XXI

Para llegar a comprender el marco en el que se ponen en marcha las primeras políticas de laicidad en la España del siglo XXI es necesario antes comentar brevemente el período de la Transición y su etapa posterior[175]. Ya en 1978 el gobierno de la UCD había despenalizado la venta de anticonceptivos y diez años después, en 1981, reestablecía el derecho al divorcio. Sin embargo, en 1979 se habían firmado cuatro acuerdos con la Santa Sede que vinieron a sustituir al Concordato de 1953: Se trataba de un acuerdo jurídico, otro sobre enseñanza, de asuntos económicos, y de asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas[176]. Y entre otras cosas dejaban la enseñanza de la religión en las escuelas públicas en manos de la Iglesia, lo que fue denunciado por la izquierda, socialistas y comunistas, como una "confesionalidad solapada" del Estado (Díaz Salazar, 2006, pág. 204). Durante la Transición la Iglesia había adoptado un perfil bajo frente a las políticas más laicas de la UCD. A raíz del final de la dictadura, la Iglesia no sólo hizo un gran esfuerzo por mostrar su independencia frente a todas las fuerzas políticas existentes, y por negarse a integrarse en un hipotético partido democristiano, sino que cada vez era más consciente de su pluralidad interna, "por primera vez en la historia de España existía un grupo de obispos de izquierda que mantenían incluso posiciones anticapitalistas y deseaban un cambio de sistema económico" (Díaz-Salazar, 2006, pág. 215).

Asimismo, existía una voluntad de diálogo con todos los partidos que impidiera que la religión fuera utilizada nuevamente en la batalla política y que pusiera fin de una vez por todas a la "cuestión religiosa". Es verdad, como indica Proeschel, que hubo durante esta época una búsqueda activa del "consenso" por parte de casi todas las fuerzas y actores en

[175] Si bien como mi objeto de análisis en los tres casos de estudio son los cambios acaecidos en el siglo XXI, este recorrido será somero, centrándome exclusivamente en aquellos aspectos que me parecen clave para comprender algunos desarrollos y políticas ulteriores y remitiéndome, cuando así sea necesario, a los estudios de referencia.

[176] Se pueden consultar los 4 acuerdos con la Santa Sede en el BOE.
Sobre asuntos económicos: https://www.boe.es/eli/es/ai/1979/01/03/(2)
Sobre asuntos jurídicos: https://www.boe.es/eli/es/ai/1979/01/03/(1)
Sobre enseñanza y asuntos culturales: https://www.boe.es/eli/es/ai/1979/01/03/(3)
Y sobre asistencia a las Fuerzas Armadas: https://www.boe.es/eli/es/ai/1979/01/03/(4).

juego, políticos y religiosos, que a menudo recurrían a la opacidad de los "pactos de los manteles" para evitar que la dura luz que irradia siempre la esfera pública exacerbase el conflicto. La Transición transcurría tras un telón de fondo que tenía muy presentes aquellos errores que durante la Segunda República habían conducido a la guerra civil (Proeschel, 2005, págs. 170-171). Sin embargo, tampoco se puede obviar el alto grado de tensión que impregnaba en todo momento el ambiente de esta época. Ciertos sectores nunca estuvieron dispuestos a ceder los privilegios de los que habían disfrutado en el régimen franquista, ni a permitir que el país se democratizara. Así, numerosos atentados como la masacre de Montejurra de 1976, la matanza de los abogados laboralistas de Atocha en 1977, o posteriormente, el intento de golpe de Estado de 1981, constituyen algunos de los más importantes episodios que revelan que la Transición no se deja aprehender por esa visión idílica del consenso.[177]

En 1982 el PSOE ganaba las elecciones y Felipe González comenzaba así su andadura como presidente del país. Un período de gobierno socialista que se prolongaría durante catorce años, y en el que comenzaron a desarrollarse importantes políticas laicas. Se aplicaron entonces las primeras leyes de laicización de la Escuela, como la LODE de 1985 (Ley Orgánica 8/1985, de 3 de julio, reguladora del Derecho a la Educación), que comenzó por reducir el peso de las escuelas concertadas frente a las públicas. Se reformó también el Código Penal despenalizándose así el aborto bajo 3 supuestos: peligro para la salud de la madre, violación o "graves taras físicas o psíquicas" del feto (Ley Orgánica 9/1985, de 5 de julio, de reforma del artículo 417 bis del Código Penal)[178]. En el último mandato de González se volvió a incidir sobre estas dos cuestiones, y si bien no se logró avanzar en una nueva modificación del aborto, sí se consiguió aprobar un real decreto en 1991 según el cual, si bien la asignatura de Religión católica seguía siendo de oferta obligatoria para todos los centros, los alumnos podían escoger no cursarla y la asignatura

[177] Muchos de esos episodios fueron respondidos con una reacción ejemplar de algunas fuerzas políticas como por ejemplo la del Partido Comunista de España (PCE), que tras la matanza de Atocha salió a recorrer las calles en una protesta pacífica y silenciosa que se convirtió en uno de los mayores símbolos del cambio que se estaba operando en aquellos años. De la Transición se podría decir algo muy parecido a lo que Baubérot afirma del momento de 1905: se trató de una situación cuyo resultado no satisfizo en su momento a ninguna de las partes involucradas, pero que, sin embargo, con el paso del tiempo ha quedado mitificada y sacralizada en la memoria colectiva de los españoles. No ha sido sino hasta hace relativamente poco tiempo, y con la aparición de nuevas fuerzas que han hecho bascular al tablero político español, que ese mito de la Transición ha empezado a ponerse más en duda.

[178] Tanto la LODE como la reforma del Código Penal para despenalizar el aborto se pueden consultar en el BOE. LODE: https://www.boe.es/eli/es/lo/1985/07/03/8/con Reforma del Código Penal: https://www.boe.es/eli/es/lo/1985/07/05/9.

pasaba a tener un carácter voluntario, por lo que su nota no era incluida en el cómputo académico del alumnado (Real Decreto 1007/1991, de 14 de junio, por el que se establecen las enseñanzas mínimas correspondientes a la Educación Secundaria Obligatoria)[179]. A raíz de los gobiernos de González, que coincidieron también con cambios en la dirección de la Conferencia Episcopal, la Iglesia comenzó a desarrollar una nueva estrategia de mayor visibilidad en el espacio público y de creciente conflictividad. La enseñanza, la familia y el aborto fueron las tres piedras angulares tras las que se enrocaron los sectores católicos más conservadores desde 1979, y desde las que organizaron una serie de "guerras culturales de baja intensidad" (Ruiz Andrés, 2022).

Es en esta etapa en la que se configura todo el mapa de asociaciones laicas españolas que podemos agrupar en dos grandes corrientes: Una primera corriente, próxima al PSOE es la que funda el exdiputado socialista Victorino Mayoral Cortés, que en 1986 creó la Liga Española de la Educación y la Cultura Popular, diez años más tarde la Fundación CIVES y que en 2002 impulsó la Plataforma por una sociedad laica. Según Díaz-Salazar se trataría aquí de una corriente de laicidad de *"neutralización de lo religioso"*, más preocupada por aplicar una estricta separación y neutralidad y por confinar lo religioso a la esfera privada (Díaz-Salazar, 2011). Sin embargo, también hay que poner de relieve la labor de la Liga Española de la Educación y la Cultura Popular y la Fundación CIVES se han comprometido con proyectos de defensa del interculturalismo y se han manifestado abiertamente a favor de la libertad de las mujeres musulmanas para decidir sobre su vestimenta, lo cual acercaría a esta corriente una postura de laicidad abierta[180]. Mientras que la Plataforma por una sociedad laica en su manifiesto considera como un hecho positivo el creciente pluralismo religioso en España que obligaría al Estado a ir más allá en materia de laicidad[181].

[179] Disponible en el BOE desde el siguiente enlace: https://www.boe.es/eli/es/rd/1991/06/14/1007

[180] Particularmente interesante en este aspecto me resulta el informe *A Todo Color* (2021), publicado por la Liga Española de la Educación y la Cultura Popular, que aborda la generación de discursos de odio entre los jóvenes y apuesta por un modelo de sociedad intercultural de respeto a las diferencias.

[181] Véase *Manifiesto Plataforma ciudadana por una sociedad laica* (2002), disponible en: https://www.intersindical.org/stepv/ensenya/documents/platalaica.pdf Sin embargo, y al igual que en Francia, en España también son aquellos sectores más próximos al ámbito de las luchas sindicales los que son más conscientes de la ineludible dimensión pública y colectiva de lo religioso, como la federación de enseñanza de la UGT, con voces como la de Luis Gómez-Llorente, o corrientes internas del PSOE como la Izquierda Socialista, con Antonio García-Santesmases. Díaz-Salazar subraya la riqueza e innovación de estos pensadores al plantear una laicidad socialista que no sólo no estaría obsesionada con la inútil privatización de lo religioso, sino que sería consciente de la necesidad de ir más allá de la mera separación y neutralidad, y apuntaría a la garantía de los derechos económicos y sociales como mejor herramienta para garantizar la libertad e igualdad de la ciudadanía (Díaz-Salazar, 2011).

La otra corriente estaría integrada por organizaciones como la CEAPA (Confederación Española de Padres y Madres de Alumnado), creada en 1979, Europa Laica surgida en 2001 y la Coordinadora Laicista impulsada en 2002. Estas organizaciones se sitúan a la izquierda de la Plataforma por una sociedad laica, y son cercanas a diversos sectores del PCE y de IU. Fuertemente influenciada por el humanismo ateo de Gonzalo Puente Ojea[182], Europa Laica es una de las organizaciones de defensa de la laicidad más visibles de España.[183] Se trataría por lo tanto de un laicismo combativo y excluyente del factor religioso.

Mención aparte merece, a mi juicio, la Fundación Ferrer i Guardia, creada en 1987 siguiendo el ideal del fundador de la Escuela Moderna. Si bien, para Díaz-Salazar, es una fundación que surge para "reactivar una de las corrientes más radicales del laicismo histórico" (Díaz-Salazar, 2011), (y ello se aprecia quizá en sus famosos *Informes anuales de la Laicidad en cifras*, en los que conceden casi más importancia al análisis de la secularización de la población española, que de la laicidad propiamente dicha), lo cierto es que esta fundación también desarrolla proyectos interculturales y se ha comprometido en estos años recientes con los debates sobre la interculturalidad y la laicidad abierta[184]

[182] Gonzalo Puente Ojea fue un diplomático y ensayista español que desempeñó un papel importante en la Transición, y cuyas obras han girado en torno a su concepción del ateísmo y su labor de desmitificación de los principales elementos del cristianismo. Así, por ejemplo, podría citar su *Elogio del ateísmo* (1995), *El mito de Cristo* (2000), *El mito del alma* (2000), o *Ideología e historia: el fenómeno estoico en la sociedad antigua* (1974).

[183] Estas organizaciones toman como referencia expresa la ley francesa de 1905, sin embargo, sus posturas son más cercanas al Estado ateo de Maurice Allard o a la religión civil de Émile Combes que a las propuestas liberales de Aristide Briand o Ferdinand Buisson. Por ejemplo, la CEAPA recientemente se ha involucrado en algunos casos del *hiyab* en España por su retirada de las escuelas, muy en línea con las recientes políticas en esta materia en Francia de prohibición de símbolos religiosos, como he expuesto en el capítulo cuarto.

[184] Véase su reciente publicación *Una laicidad inclusiva para una sociedad diversa* (2022). Por otra parte, es verdad que el pensamiento de Ferrer i Guardia adolecía de esa fe moderna en el "Progreso", que supuestamente barrería a mitos y a dioses del horizonte humano, pero al mismo tiempo, y debido a su condición de pensador anarquista, nos ofrece también sugerentes reflexiones y críticas. Consideraba, entre otras cosas, que uno de los peligros de la laicidad era que se acabase sustituyendo la enseñanza confesional de la religión por una enseñanza en que "Dios era reemplazado por el Estado, la virtud cristiana por el deber cívico, la religión por el patriotismo, la sumisión y la obediencia al rey, al aristócrata y al clero por el acatamiento al funcionario, al propietario y al patrón" (Ferrer i Guardia, 2009, págs. 136-137). Adelantándose así al giro que dio la *Ligue de l'enseignement* en Francia a partir de la década de los ochenta, dirigiendo su mirada al problema de las "clericaturas civiles".

6.4 PRIMERA DÉCADA DEL SIGLO XXI (2000-2011)[185]: UNA PROFUNDA LAICIZACIÓN DE LAS COSTUMBRES Y UNA ESPERANZADORA ENTRADA DE LA LAICIDAD EN EL DEBATE PÚBLICO

A mediados de la década de los noventa llegaba el PP al poder, con José María Aznar, y su gobierno se prolongó hasta el año 2004. De manera que España iniciaba su trayectoria en el siglo XXI de la mano de este nuevo gobierno conservador. Si bien, bajo el periodo de Aznar no se pusieron en marcha nuevas políticas de laicidad, sin embargo, tampoco se derogaron las políticas de laicización de las costumbres que se habían llevado a cabo durante los gobiernos anteriores de Felipe González, conscientes de que los valores de la sociedad española se habían transformado profundamente en aquellas últimas décadas. El balance de estos años en materia de relaciones entre el Estado y la Iglesia se puede resumir como un *quid pro quo* a la negativa: yo no te molesto si tu no me molestas.

> Durante el gobierno del PP, la jerarquía de la Iglesia católica estuvo a la expectativa, aguantó con silencio la decisión de este partido de no suprimir la legislación socialista sobre el aborto y soportó durante casi ocho años el rechazo gubernamental de sus demandas sobre una nueva configuración de la enseñanza de la religión en los centros escolares; sólo al final de la última legislatura el PP accedió a los deseos de la Iglesia en esta materia, pero no tuvo tiempo de instaurarlos. Tampoco la jerarquía eclesial activó con fuerza en España las críticas de Juan Pablo II a la guerra contra Iraq, lo cual hubiera irritado y desgastado enormemente al Gobierno del PP (Díaz-Salazar, 2006, pág. 195).

Sin embargo, tres días antes de las elecciones de 2004, el 11 de marzo, tuvo lugar el peor atentado de la historia reciente del país. Al-Qaeda hacía estallar cuatro bombas en varios trenes cercanías que se dirigían a Atocha, dejando ciento noventa y tres fallecidos y más de dos mil heridos. Y a pesar de que esta organización terrorista había amenazado previamente a España por su participación en la guerra de Iraq y de que el CNI había advertido en varios informes de la amenaza de terrorismo islamista, el Gobierno del PP culpó inicialmente a ETA, todavía activa durante aquellos años, de aquel atentado.

[185] Los años no coinciden exactamente con la década porque establezco el corte según el final de las diferentes legislaturas. Lo mismo sucede en el caso de la periodización que he realizado para la segunda "década" del siglo XXI, en la que analizo el periodo desde 2011 a 2023.

Durante la misma jornada de reflexión de aquellas elecciones de 2004 tuvo lugar una importante manifestación contra la gestión informativa de los atentados, en el que los movimientos universitarios desempeñaron un papel clave.

Finalmente, este hecho acabó pasando factura a los conservadores y el PSOE, con José Luis Rodríguez Zapatero a la cabeza, ganaba aquellas elecciones. Con su gobierno se abría una de las etapas de mayor laicización que había conocido España desde la época de la Segunda República[186]. En 2005 se legalizaba el matrimonio entre personas del mismo sexo (Ley 13/2005, de 1 de julio, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio), y se reformaba la ley del divorcio agilizando su tramitación (Ley 15/2005, de 8 de julio, por la que se modifican el Código Civil y la Ley de Enjuiciamiento Civil en materia de separación y divorcio); en 2006 se sacaba adelante la LOE (Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación), que reducía el peso de la asignatura de religión e introducía una nueva asignatura: Educación para la ciudadanía y los Derechos Humanos. Ese mismo año también se aprobó una ley que regulaba las técnicas de reproducción humana asistida, permitiendo nuevos tratamientos de fertilidad (Ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción humana asistida). En 2007 se aprobaba una primera ley de Memoria Histórica (Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura), y en 2010 también se reformaba la legislación sobre el aborto, que dejaba de quedar "despenalizado" para ser reconocido por primera vez como un "derecho sexual y reproductivo" (Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo)[187]. Además, en 2009 y a raíz de que una sentencia del Tribunal Superior de Castilla y León obligase a un colegio público a retirar todos los crucifijos del centro, se aprobó una proposición no de ley en el Congreso instando al Gobierno a su retirada de todos los centros públicos. Tampoco puede dejar de señalarse las medidas

[186] Se trató además de un Ejecutivo fuertemente influenciado por la teoría política del republicanismo y, especialmente, por figuras como el politólogo y filósofo irlandés Philip Pettit, famoso por su teoría republicana expuesta en libros como *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno* (1999), y *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy* (2012), entre otros.

[187] Las seis leyes citadas se pueden encontrar en el BOE.
Ley 52/2007: https://www.boe.es/eli/es/l/2007/12/26/52/con
Ley Orgánica 2/2010:https://www.boe.es/eli/es/lo/2010/03/03/2/con
Ley13/2005: https://www.boe.es/eli/es/l/2005/07/01/13
Ley 15/2005: https://www.boe.es/eli/es/l/2005/07/08/15
Ley 2/2006: https://www.boe.es/eli/es/lo/2006/05/03/2/con
Ley 14/2006: https://www.boe.es/eli/es/l/2006/05/26/14/con

tomadas para garantizar una mayor independencia y pluralidad de los medios de comunicación públicos, garantizando no sólo su independencia política sino también comercial al eliminar la presencia de publicidad en RTVE.

Sin embargo, el Ejecutivo socialista, lejos de hacerse eco de las posiciones de un laicismo combativo frente a lo religioso, sostuvo siempre su deseo de profundización en las políticas de cooperación con la Iglesia católica y con el resto de confesiones reconocidas. Desde este prisma debe ser leída una de las propuestas clave de Zapatero en el ámbito de política exterior como fue "la alianza de civilizaciones" con el objetivo de profundizar las relaciones entre Occidente y los "países árabes y musulmanes", así como la consecuente retirada de las tropas de Iraq. Pero también, por supuesto, las numerosas concesiones que se hizo a la Iglesia católica en otros aspectos, como el de la prolongación de su sistema de financiación pública, la desestimación de reformar la Ley Orgánica de Libertad Religiosa o de aprobar una nueva Ley de Conciencia y religión, como demandaron ciertos sectores laicistas, y la garantía que se hizo al Vaticano de que no se tocarían los 4 acuerdos de 1979, un hecho que fue considerado por algunos sectores del PSOE como un contrapeso negativo al importante balance de políticas laicas llevado a cabo (Mayoral Cortés, 2014).[188]

Pero, a pesar de la voluntad de cooperación y diálogo por parte del Gobierno, la respuesta de parte de las jerarquías católicas españolas fue mostrar la faceta más agresiva que se recuerda desde que España había reinstaurado la senda democrática. El matrimonio homosexual, el aborto, la investigación con células madre, o los nuevos tratamientos de fertilidad fueron declarados líneas rojas por gran parte de los obispos de la Conferencia Episcopal. Se reactivó con fuerza el sector neoconservador de la Iglesia católica para el cual, las políticas del Gobierno Zapatero, más que laicas eran "laicistas" y más que respetar la aconfesionalidad del Estado venían a imponer una nueva confesionalidad a toda la población española: la del "ateísmo militante" (Fernando Sebastián, arzobispo de Pamplona, citado en Díaz-Salazar, 2006, págs. 229-230).

[188] En el PSOE conviven diversas corrientes de laicas con concepciones muy diferentes de la laicidad que el gobierno de Zapatero trató de articular en su discurso. Asimismo, el marco constitucional de 1978, si bien no embrida las políticas de los gobiernos y deja mucho margen de maniobra para la actuación política en muy diversos sentidos, sin embargo, establece unos límites que impiden que el régimen de laicidad español evolucione hacia ciertas direcciones. Se trata de un régimen de cooperación con las confesiones religiosas que excluye o limita bastante, por ejemplo, una hipotética evolución hacia un régimen laico de combate o exclusión de lo religioso. Ampliaré este punto un poco más abajo en el balance que realizo sobre las políticas de Zapatero y sobre las políticas de laicidad en esta primera década del siglo XXI.

Buena parte de la jerarquía eclesial, siguiendo las directrices del Vaticano, llevó a cabo una estrategia rupturista con la habitual diplomacia que la Iglesia española había sostenido respecto al ámbito político a raíz de la Transición. De esta forma se organizaron dos importantes campañas de fuertes movilizaciones, contra el matrimonio igualitario y contra la LOE. Especialmente, el ámbito educativo era la fuente principal de los miedos y las preocupaciones de la Iglesia (y, como iré poniendo de relieve a lo largo del capítulo, la mayor parte de los debates y los enfrentamientos en los que la laicidad es mencionada de forma expresa en el debate público en España, giran en torno a los temas relacionados con la Escuela). De hecho, en el momento más álgido de las tensiones entre la Iglesia y el Ejecutivo socialista, el secretario de la Conferencia Episcopal lanzaba una interesante condición para rebajar el nivel de tensión:

> Si llegamos a un acuerdo (sobre la enseñanza de la religión) será un acuerdo histórico. Estoy prometiendo el apoyo pleno a este Gobierno si, en este asunto del estatus académico de la enseñanza de la religión, llegamos a un acuerdo de Estado (…). Para nosotros es algo mucho más importante que los 30 millones de euros que nos dan al año. No entendemos por qué se nos impide organizar la enseñanza de la religión católica tal y como la queremos. Solo un prejuicio antirreligioso puede explicarlo (Martínez Camino, citado en Díaz-Salazar, 2006, pág. 233).

Sin embargo, Díaz-Salazar ha mostrado, en un recorrido profusamente documentado, que los católicos en España han sido, especialmente a partir de la Transición, mucho más plurales de lo que habitualmente se ha tendido a pensar. Así, si a nivel de los movimientos católicos de base nos encontramos tanto con organizaciones que apoyaron esta estrategia dura pero también con un importante movimiento que mostró su incomprensión ante la "pobreza intelectual" que demostraban las declaraciones de muchos obispos en los medios, ni siquiera a nivel de la jerarquía de la Iglesia se mostraron todos sumisos a Rouco Varela o a Cañizares, por citar a dos de los miembros más visibles y activos de esta reacción contra el Gobierno Zapatero. De esta forma, en 2005 el cardenal Rouco Varela no era reelegido como presidente de la Conferencia Episcopal. En su lugar fue elegido el obispo de Bilbao, Ricardo Blázquez quien inició una serie de encuentros con el presidente Zapatero y acordó la creación de comisiones mixtas para llegar a acuerdos que zanjaran aquel periodo de tensiones. La Iglesia española mostraba así su voluntad por alejarse de la estrategia combativa impuesta desde un Vaticano que atravesaba un giro conservador

con los papados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Sin embargo, el Vaticano supo sortear tal revés nombrando, a su vez, a Cañizares como obispo, que pasó a convertirse, de facto, en el portavoz "oficioso" del Vaticano en España. Su gran presencia en los medios, su extrema beligerancia contra las políticas más laicas del Gobierno, así como su postura acerca del catolicismo como fundamento de la unidad de España, que recordaba demasiado a las doctrinas del nacionalcatolicismo, le habían situado como una de las cabezas más visibles, junto con Rouco Varela, de esta ofensiva neoconservadora católica.

A partir de 2005 se intensificó esta estrategia de tensión. No sólo se organizaron manifestaciones masivas encabezadas por obispos, como Rouco Varela, contra el matrimonio homosexual y contra la LOE, lo cual ya suponía un nuevo hito en este conflicto dado que "era la primera vez en nuestra historia que el principal obispo del país se manifestaba callejeramente contra un gobierno, rompiendo la tradicional diplomacia eclesiástica" (Díaz-Salazar, 2006, pág. 237). Sino que, además, el obispo de Pamplona, Fernando Sebastián, hizo un llamamiento a que un futuro gobierno cambiase todas estas leyes de la etapa Zapatero, y el obispo Reig llamó a los alcaldes y concejales católicos a una "desobediencia civil" para no celebrar matrimonios homosexuales. De hecho, Rouco Varela llegó a acusar públicamente al entonces alcalde de Madrid, Alberto Ruiz Gallardón, por este motivo, a pesar de que el alcalde pertenecía al Partido Popular, que había secundado casi todas las declaraciones y manifestaciones de la Conferencia Episcopal. Muchos obispos llegaron incluso a indicar a los diputados católicos cuál debería ser el "voto correcto" ante determinadas leyes. Así, por ejemplo, ante la ley de reproducción humana asistida del 2006, la Conferencia Episcopal sentenciaba en el diario ABC: "No será posible a los diputados católicos apoyar esta ley con su voto. Tenemos que decir "no" porque no podemos omitir el "sí" consecuente con la dignidad humana y la justicia" (citado en Díaz-Salazar, 2006, pág. 248).

Asimismo, frente a la LOE, el obispo Cañizares había sostenido su férrea oposición, especialmente contra la nueva asignatura de Educación para la Ciudadanía, porque se trataba de un "adoctrinamiento ideológico del Estado laicista" con el objetivo de "transmutar forzadamente la identidad de España". En este sentido, las organizaciones católicas ligadas al ámbito educativo habían llamado a los padres a realizar una objeción de conciencia contra la Educación para la Ciudadanía, y los obispos apoyaron esta estrategia sosteniendo el deber de las familias a oponerse al nuevo programa educativo por todos los medios legales, debido a su adoctrinamiento en "ideología de género,

relativismo y positivismo" (Ruiz Miguel, 2010). Partidarios y detractores de la asignatura se apoyaban en la Constitución para defender sus argumentos: los "objetores" católicos sostenían que les amparaba el artículo 27.3 que reconoce el derecho de "los padres" para determinar que "sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones", mientras que los partidarios sostenían que la Educación para la Ciudadanía cumplía con el artículo 27.2 que sostiene que "la educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales". Además, se defendió que la nueva asignatura no violaba la neutralidad estatal y que, en ningún caso, su contenido era el de una religión civil laica, sino el contenido ético básico expresado en las cartas de los derechos humanos[189].

En cualquier caso, y de forma pareja a otros conflictos que he tenido ocasión de analizar en los capítulos cuarto y quinto, dedicados a los modelos de laicidad francés y quebequés, se trataba ahora de hallar un equilibrio entre dos principios constitucionales. En los años siguientes numerosos tribunales superiores de diversas comunidades autónomas dictaron sentencias contradictorias, hasta que el Tribunal Supremo dictaminó en 2009 que no se podía hacer objeción de conciencia frente a la nueva asignatura. Esta sentencia optaba así por privilegiar en este caso el derecho a recibir una educación basada en la democracia, la convivencia y los derechos humanos, por encima del derecho de las familias a elegir la formación religiosa y moral de sus hijos.[190]

[189] Así lo expresó en reiteradas ocasiones uno de los "padres de la Constitución" como fue Gregorio Peces-Barba, quien llegó incluso a publicar un libro con el fin de dotar de información a las familias ante la nueva asignatura y combatir ese acoso constante del sector eclesial y de ciertos partidos y medios contra la LOE.

[190] Aunque la votación contó con siete votos en contra frente a veintidós a favor y con la emisión de varios votos particulares que expresaron ciertas dudas ante la nueva asignatura, Alfonso Ruiz Miguel analiza con detalle cada uno de los argumentos a favor y en contra a la luz de la legislación española y se expresa en estos términos sobre la Educación para la Ciudadanía:

> El sistema educativo debe además fomentar en los jóvenes el cultivo de una autonomía mínima o básica, que les permita considerar crítica y razonadamente sus propios criterios, sean o no los de su ámbito familiar, en el marco del pluralismo ético, político y social, a la vez que debe alentar también su plena libertad para, una vez examinadas, bien reafirmarse en sus posiciones originarias bien asumir otras nuevas. Esa autonomía básica puede definirse también en negativo, como superación del "servilismo ético" o de la "clonación ideológica" familiar, es decir, de una falsa "autonomía" trivializada y acrítica, pero sin pretender fomentar ningún ideal fuerte o exigente de autonomía individual. Para mantenerse en ese punto medio parece necesario y suficiente suministrar al joven elementos informativos y formativos que, siempre dentro del respeto a los principios democráticos y los derechos básicos, le permitan contrastar con argumentos sus propios criterios ético-políticos. Pues bien, creo que la posición jurídica que puede derivarse tanto de nuestra jurisprudencia constitucional en materias conexas como de las

Detrás de esta estrategia, compartida por el sector más conservador del obispado español, se hallaba una concepción según la cual, la moral de la vida colectiva sigue siendo la católica, una moral que trasciende las reglas democráticas, porque es la que está inscrita en la "naturaleza y la razón humana", que son también la única fuente de los derechos. De manera que, los temas de la moral colectiva y de los derechos no pueden quedar al albur de las decisiones de las mayorías parlamentarias. De ahí, la lapidaria declaración de Martínez Camino, entonces secretario de la Conferencia Episcopal, al afirmar que: "Nosotros no hemos declarado la guerra a los homosexuales, sino que, al contrario, defendemos sus derechos como personas; lo que no podemos es reconocerles derechos que simplemente no existen" (Martínez Camino citado en Díaz-Salazar, 2006, pág. 243). Díaz-Salazar señala que la radicalidad de este sector neoconservador encontró una de sus fundamentaciones principales en una concepción teológica para la cual era el orden moral y los mismos fundamentos de la cultura y de la sociedad españolas las que se hallaban en juego (Díaz-Salazar, 2006, pág. 245).

A pesar del grado de tensión inédito que se alcanzó, las conversaciones entre el Estado y la Iglesia católica nunca se rompieron ni cesaron del todo. Zapatero no dejó de reiterar en entrevistas y declaraciones su voluntad de diálogo y de cooperación, sin alterar ni un ápice el marco de normas y acuerdos de la etapa de la Transición (incluidos los acuerdos con la Santa Sede). Su propósito era señalar que ninguna de aquellas leyes era inconstitucional, y que la política del Ejecutivo socialista era perfectamente compatible con los principios de cooperación y de respeto a las creencias de la población española que fija la Carta Magna. En una palabra: que no era el Gobierno, sino la Iglesia, con su nueva estrategia, la que se situaba a la contra del espíritu de la Transición y de la Constitución, y la que reavivaba el viejo fantasma de las "dos Españas" y de la "cuestión religiosa". Por su parte, la Iglesia tampoco tensó la cuerda hasta el extremo, y el Papa Benedicto XVI se abstuvo de hacer de su visita a Valencia en 2006 un "mitin", tal y como esperaban ciertos sectores de la Conferencia Episcopal.

La segunda legislatura del presidente Zapatero, salvo por la nueva legislación sobre el aborto (Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo), que permitía abortar hasta en las catorce primeras semanas de gestación y que suprimía el consentimiento paterno para las menores de

recientes sentencias del Tribunal Supremo que han decidido sobre la polémica asignatura apuntan en una dirección convergente con la anterior (Ruiz Miguel, 2010, págs. 8-9).

dieciséis y diecisiete años, y por el conflicto con los símbolos religiosos a raíz de una sentencia que obligó a un colegio público a retirar los crucifijos del centro, no supuso mayores avances en laicidad. Se quedaron en el tintero del Ejecutivo algunas de sus medidas prometidas más importantes, como una ley que regulase la decisión sobre el final de la vida y la muerte digna, así como una reforma de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 y su sustitución por una nueva Ley de Libertad de Conciencia. Se trató de una legislatura muy marcada por el nuevo escenario económico, que en España había venido fraguándose con la burbuja inmobiliaria y el desorbitado precio de la vivienda, generado a raíz de una cultura del pelotazo urbanístico, consolidada desde la década de los noventa. La quiebra del *Lehman Brothers* en 2008 marcó el inicio de un nuevo período de crisis financiera global, y los últimos años del gobierno socialista estuvieron marcados por la nueva lógica que se imponía desde Europa de "las políticas de austeridad".

A raíz de estas políticas, y en conexión con los movimientos sociales que comenzaban a cobrar fuerza en Islandia y en los países árabes, se empezó a manifestar un importante movimiento ciudadano que, no sólo mostraba su firme rechazo a las prácticas corruptas del sistema financiero y de los mercados globales, que habían desencadenado aquella situación, sino que también iba acompañada del profundo hartazgo general del sistema político del país, que desde 1982 se había caracterizado por una alternancia entre el Partido Popular y el Partido Socialista Obrero Español. El 15-M supuso un terremoto para estas fuerzas políticas, bien establecidas hasta entonces, y la cuna de nuevos partidos y de una nueva pluralidad política que, progresivamente, iría modificando el arco parlamentario y que, con los años, sería decisiva para la configuración de futuros gobiernos.

A pesar de que el gobierno de Zapatero había logrado evitar hasta la fecha el rescate financiero y la imposición de tecnócratas que ejecutasen las políticas de recortes, sin embargo, para entonces ya había sufrido un profundo desgaste. Por ello, en las adelantadas elecciones de 2011, logró imponerse el PP con facilidad. Mariano Rajoy comenzaba así una legislatura muy marcada por la crisis y las políticas de austeridad. La promesa del PP durante todo el período que había estado en la oposición había sido la de "desmontar" las políticas del gobierno de Zapatero. Y una vez en el poder cumplieron su promesa. Sin embargo, hay que señalar que el expresidente no se equivocó del todo cuando afirmó:

> Yo no creo que, en España, una mayoría política conservadora revocaría la ley sobre el matrimonio homosexual. Esto nos lo dice la experiencia. Porque una vez que se han aprobado leyes que amplían los derechos individuales, y una vez que la sociedad las ha aceptado, es muy difícil hacer marcha atrás (Rodríguez Zapatero, citado en Díaz-Salazar, 2006, pág. 252).

Y, efectivamente, la mayor parte del legado de políticas laicas que he comentado no se alteró, salvo en tres excepciones: la ley del aborto, que el gobierno de Rajoy modificó reintroduciendo el permiso paterno para las menores de dieciséis y diecisiete años, y para las mujeres con discapacidad; la ley de memoria histórica, la cual no se derogó pero sí se le recortó toda la financiación, dejándola de facto paralizada, y la LOE, que fue sustituida por la nueva LOMCE, en la cual desaparecía todo rastro de Educación para la Ciudadanía y volvía a reestablecer los antiguos horarios de la asignatura de religión y su equivalente laica.[191]

¿Cómo valorar, pues, esta primera década del siglo XXI en materia de laicidad en España? Desde el marco teórico y las definiciones de laicidad expuestas al principio, cabe señalar que España ha experimentado durante este tiempo la mayor profundización de su régimen de laicidad, dentro de los límites y principios que fija la Constitución de 1978. Algunos autores como Sánchez-Cuenca consideran que el balance de las legislaturas de Zapatero en este punto se caracterizaría, más que por un avance en laicidad, por un modelo de neutralidad en el que se garantiza mayor igualdad en el reconocimiento y ayuda del Estado a las diferentes confesiones (Sánchez-Cuenca, 2012). Sin embargo, sostengo que esos son precisamente los rasgos del régimen de laicidad español que establece el marco de la Carta Magna actual. Este marco jurisprudencial establece un modelo de reconocimiento y cooperación del Estado con las religiones, un modelo de "laicidad o neutralidad positiva" apuntan algunas investigaciones (Álvarez Corral, en Jiménez Campo y de Lucas Martín, 2017). De esta forma, el Estado entabla relaciones únicamente con las confesiones reconocidas (que deben cumplir para ello ciertos requisitos estipulados en la Constitución y en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa como he expuesto anteriormente), y si bien, aquellas organizaciones religiosas que no alcancen alguno de estos requisitos jurídicos quedan amparadas por las leyes que protegen a las

[191] Analizo los gobiernos de Rajoy y de Sánchez más detenidamente en el siguiente parágrafo. Aquí simplemente realizo este breve comentario con el objetivo de señalar el legado de políticas de la etapa de Zapatero que han permanecido en vigor tras su mandato, configurando así un nuevo rostro para el régimen de laicidad de España.

asociaciones, sin embargo, no gozan de la posibilidad de entablar acuerdos con el Estado. Pero, en cualquier caso, se trata de un modelo basado en el diálogo y la búsqueda de consenso con las diferentes confesiones. Estos son, *grosso modo*, los rasgos generales en los cuales ha de moverse todo gobierno[192]. Por otra parte, esta búsqueda del consenso se produce exclusivamente en lo tocante al régimen específico que afecta a la relación del Estado con esas confesiones, es decir, a la educación, a su régimen de fiscalidad, etc. Esto no significa que el Estado deba contar con el acuerdo de todas las confesiones para otro tipo de políticas, como he tenido ocasión de exponer. El Estado actúa con plena autonomía, por ejemplo, para establecer políticas que asienten una ciudadanía laica.

Desde este punto de vista, sostengo que el gobierno de Zapatero ha contribuido a la mayor profundización y amplitud del régimen de laicidad español desde la reinstauración de la democracia, pero, como no podía ser de otra forma, dentro de los cauces constitucionales vigentes. Considero que toda esta nueva legislación en el fondo ha podido ser implementada con éxito debido al profundo proceso de laicización de las costumbres que ha venido experimentado España desde la Transición. Muchas de esas leyes situaron a España a la cabeza de Europa en reconocimiento de libertades y derechos. Por ejemplo, España fue, junto con los Países Bajos y Bélgica, de los primeros países europeos en legalizar el matrimonio homosexual. La mayoría de leyes que he comentado producen, de hecho, una disociación entre normas civiles y religiosas, es decir, contribuyen a un reconocimiento de derechos individuales que separa al Estado y sus leyes de cualquier cosmovisión religiosa, y que garantiza la libertad para que los ciudadanos puedan actuar desde su conciencia. Y, como he expuesto al inicio del capítulo, con las definiciones de la laicidad que aportan expertos como Baubérot (2020) o el GSRL (*Groupe Sociétés, Religions, Laïcités*), esto forma parte de uno de los componentes clave de la definición de la laicidad: la consolidación de una ciudadanía laica, en la cual los derechos y los deberes están desligados de toda cosmovisión. El hecho de que la mayor parte de esa legislación no sólo no haya sido modificada en los años siguientes, sino que incluso haya sido profundizada en algunos casos, como expondré a continuación, demuestra el gran proceso de cambio religioso, de modificación de valores y de secularización que ha vivido España en estos años.

[192] Volveré a abordar esta cuestión al final del capítulo.

Sin embargo, al mismo tiempo, las políticas del gobierno de Zapatero han suscitado también la mayor reacción del sector neoconservador de la Iglesia católica desde la restauración de la democracia. La Iglesia demostró que continuaba siendo en esta época una fuerza social lo suficientemente poderosa y bien enraizada socialmente como para que las fuerzas políticas pudieran permitirse el lujo de poder prescindir de ella. Y si bien hay que dejar claro que, tanto la Iglesia católica como los sectores conservadores del catolicismo español, ejercieron sus derechos democráticos al manifestarse y mostrar su oposición ante las leyes aprobadas, sin embargo, en su estrategia de confrontación, el obispado español también franqueó algunas líneas rojas que atentaron contra ciertos principios democráticos y constitucionales de 1978: como fueron los llamados a la desobediencia civil de alcaldes, ediles y concejales católicos para no cumplir las leyes aprobadas, y la condena pública de aquellos que las cumplían, como le ocurrió al alcalde de Madrid, Ruíz Gallardón; el intento de imponer un voto "por conciencia" a todos los diputados católicos de diferentes cortes, autonómicas y nacionales; las estrategias de objeción de conciencia, que llamaban a impugnar los contenidos educativos de ciertas asignaturas que se juzgaron como no conformes a la moral católica… Todas estas situaciones recuerdan bastante, aunque salvando las distancias temporales, a la situación de tensión inmediatamente posterior a la aprobación de la ley de 1905 que se vivió en Francia entre el Estado y la Iglesia, y que he comentado en el capítulo cuarto. Precisamente, esto nos señala uno de los grandes vacíos o puntos ciegos del régimen de laicidad español: no se disponen de los suficientes mecanismos para impedir estas invasiones clericales del ámbito de la esfera política. España no ha regulado una hipotética "policía de cultos"[193], u otro mecanismo similar, como estipula la ley de 1905, que garantice la no invasión entre ambas esferas. Tales mecanismos no habrían restringido, en ningún caso, las protestas democráticas de estos sectores católicos, pero sí habrían impedido que se sobrepasasen ciertos niveles claramente no democráticos por parte de la jerarquía eclesial[194].

Finalmente, hay que señalar que el Ejecutivo socialista de Zapatero ha sido, hasta la fecha, el Gobierno democrático que más ha hablado de laicidad y que mayor conciencia ha tenido a la hora de presentar sus leyes a la ciudadanía como leyes laicas, desde la Segunda

[193] En el lenguaje jurídico de España no se emplea el término "culto", por lo que sería mejor hablar en este caso de una hipotética "policía de las confesiones".

[194] Desarrollaré este punto con más detalle en las conclusiones del capítulo en un análisis más prolijo de estos elementos impensados y puntos ciegos del régimen de laicidad español.

República. Durante la etapa de sus dos legislaturas se vivió un auténtico crecimiento exponencial de publicaciones académicas y publicaciones de prensa acerca de la laicidad. Nunca antes la laicidad había estado tan presente en los debates y la opinión pública españoles.[195] Precisamente esta puede ser una de las causas que hayan activado a ese sector neoconservador católico de una forma tan visceral en su oposición ante las nuevas leyes. Y, por supuesto, la reacción mediática de la Iglesia contribuyó, asimismo, a retroalimentar el interés acerca del fenómeno laico.[196] Los adversarios políticos del Gobierno acusaban a Zapatero de "querer volver al 36" y de aplicar una política laicista de combate a lo religioso, mientras que las asociaciones laicistas españolas como Europa Laica, e incluso algunas voces del propio PSOE, realizaban un balance muy crítico en el que sentenciaban que el Gobierno había actuado de forma timorata, siendo demasiado tolerante con los exabruptos clericales y no atreviéndose a acabar de forma unilateral con los acuerdos con la Santa Sede. Al final de la segunda legislatura de Zapatero, hasta una voz moderada como la de Peces-Barba se expresaba en estos términos, en una columna de opinión en el diario El País:

> (…) (E)l gobierno de Rodríguez Zapatero consiente demasiado pensando que es una buena fórmula ¡craso error! En cuanto se les presenta la ocasión como en estas elecciones autonómicas, dicen que no se puede votar a partidos que apoyan el divorcio, el aborto o el matrimonio entre personas del mismo sexo. Todavía hay tiempo y pido al PSOE y a su Gobierno que se decidan a tomar medidas (…) Al menos dos medidas, derogación de los acuerdos con la Santa Sede y supresión

[195] Como señala Ruiz Andrés en este punto:

> (…) (F)rente al exceso de "laicismo" que parte de los obispos observaban en las disposiciones del Gobierno, para parte de la población y de la información mediática volvía a resurgir "la asignatura pendiente para la verdadera laicidad" (…) apuntalada por la consideración de que la Iglesia poseía "demasiado poder", afirmación sostenida por la mayoría de los encuestados en el CIS de 2008 (Ruiz Andrés, 2022, pág. 187).

[196] Posiblemente este episodio corrobora los, quizás, fundados temores de los "padres constitucionales" a la hora de evitar hablar explícitamente en la Constitución de laicidad, y de no querer abordar este tema en profundidad en la elaboración de la Carta Magna. Sin embargo, si estos hechos parecen devolver a España a esa "cuestión religiosa", que es uno de los grandes clivajes que ha atravesado a lo largo de su historia reciente, debe señalarse que en esta ocasión este clivaje reaparece bajo el nuevo marco de esa repolitización de las identidades religiosas, que es el telón de fondo en el que tienen lugar todas las transformaciones de los regímenes de laicidad que he venido comentando en estos últimos capítulos. Para Ruiz Andrés, la reacción de la Iglesia católica y sus "guerras culturales" a lo largo de los diferentes episodios de la historia de España, pero, particularmente, durante el Gobierno socialista de Zapatero, ha actuado como un coadyuvante para la extensión de esa narrativa de la modernización que asocia la religión a un pasado irracional y opuesto a la modernidad, y, por ende, ha contribuido a la secularización del país (Ruiz Andrés, 2022, pág. 223).

> de la enseñanza reglada de la religión, deben ser tomadas (…) Cuanto más se les consiente y se les soporta, peor responden. Solo entienden del palo y de la separación de los campos. Un Estado libre y una Iglesia libre, cada uno en su ámbito y sin que puedan tener ningún ámbito exento, ni ningún privilegio. Pactar con ellos desde la buena fe es estar seguro de que se aprovecharán todo lo que puedan (Peces-Barba, 2011)[197].

Sin embargo, hay que recordar que, a pesar de la tensión alcanzada, las relaciones entre el Estado y la Iglesia nunca cesaron. Y, por otra parte, la Constitución impone al Estado el deber de cooperar con las confesiones reconocidas, y ¿cómo habría sido posible esa negociación ante un Estado que hubiera impugnado unilateralmente esos acuerdos? En todo caso, podría haberse impulsado un proceso para adoptar otros acuerdos bajo otros términos, pero difícilmente se habría conseguido el propósito de "sacar la religión de la Escuela" ante una Iglesia que consideraba más importante la educación que la financiación que recibe del Estado[198]. El hecho de que, incluso entre las propias filas del PSOE, se terminara la segunda legislatura de Zapatero realizando un balance sobre la laicidad que destilaba un sabor agridulce, demuestra que, pese a su gran conciencia laica, el Gobierno tuvo muchas dificultades para defender su legado: comprometido como estaba, por un lado, con los ideales de laicidad dominantes en el PSOE y, confrontado, por otro, a la realidad normativa y jurídica que impone ciertos límites que, o no se pudo o no se tuvo la voluntad suficiente de modificar.[199]

---

[197] El elevado tono que mostraba Peces-Barba en este artículo escrito en las vísperas del final de la última legislatura de Zapatero no dejaba de ser una de las manifestaciones de indignación que sentía gran parte de la militancia socialista ante la enorme oposición que se había ejercido desde la Iglesia contra un Gobierno democrático, una línea que la Iglesia no había franqueado desde el retorno de España a la democracia.

[198] Posiblemente esta sea una de las cuestiones donde más evidente resulta el paso del tiempo y en el que el marco jurisprudencial amenaza con quedarse caduco. Recientes investigaciones sociológicas no han dejado de demostrar que el alumnado que escoge la asignatura de Religión Católica en la enseñanza pública cada vez es menos numeroso, mientras que el profesorado de esta asignatura, que es seleccionado por la Iglesia católica, pero recibe un sueldo de funcionario público, no ha parado de crecer (La laicidad en cifras, 2023). Por otra parte, se conoce muy poco acerca de las asignaturas de Religión evangélica o Religión islámica, que han empezado a darse en algunos centros públicos de Valencia, Cataluña y Melilla, sobre todo, aunque aún con bastante dificultad. De hecho, las organizaciones que agrupan a los musulmanes y evangélicos de España han denunciado recientemente tener que pasar por una autentica "carrera de obstáculos" para lograr que los alumnos puedan disfrutar de este derecho, recogido desde los acuerdos de 1992 (La Vanguardia, 2019). Mientras que las comunidades judías españolas, que reúnen en torno a cuarenta y cinco mil miembros aproximadamente, según la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE), cuentan, por lo general, con sus propios centros escolares concertados o privados. Desarrollaré este punto en las conclusiones al analizar las desigualdades que siguen existiendo en España entre la Iglesia católica y el resto de confesiones.

[199] El PSOE es uno de los partidos políticos más antiguos del arco parlamentario actual y es quizás uno de los que mayor espacio ha concedido a la reflexión interna sobre la laicidad. Si en sus inicios postuló un laicismo combativo de lo religioso, a raíz de la Transición conviven diversas corrientes laicas en su seno.

En cualquier caso, y desde la óptica empleada en este trabajo, considero que la primera década del siglo XXI ha supuesto un balance bastante positivo para la profundización del régimen de laicidad español que, especialmente gracias a los gobiernos de Zapatero, ha avanzado en la consolidación de una ciudadanía laica, con el reconocimiento de nuevos derechos y libertades. Además, la audacia e innovación que supusieron entonces algunas de sus políticas, como la LOE con su Educación para la Ciudadanía, y la ulterior sentencia del Tribunal Supremo sobre esta asignatura, han demostrado que el régimen de cooperación con las confesiones que impone la Constitución de 1978 es compatible con una perspectiva republicana que privilegie una enseñanza común y universal basada en los Derechos Humanos[200]. Luego, a pesar de esos acuerdos con las diferentes confesiones, tan criticados por algunos, el Estado dispone de más margen de maniobra del que a menudo se le supone a la hora de configurar sus políticas de laicidad. Finalmente, habría que señalar que las carencias heredadas del pasado en la formulación del régimen de laicidad español han puesto al descubierto algunos puntos ciegos, dejando al Ejecutivo de Zapatero, en muchas ocasiones, atado de pies y manos a la hora de poder responder ante

---

Por un lado, nos encontramos con un "laicismo de neutralización" de lo religioso en figuras como Victorino Mayoral, Pedro Zerolo o Álvaro Cuesta, que ha sido la corriente mayormente predominante. Pero también nos encontramos, por otro lado, con un laicismo inclusivo que ha reconocido recientemente el importante peso y la herencia que han legado los católicos al PSOE. Hay una corriente de "Cristianos en el PSOE", y ha habido importantes figuras como Ramón Jáuregui, Josep Borrell, Joaquín Almunia o Carlos García de Andoin, entre otros, que han expresado su postura a favor de reconocer la dimensión pública de la religión. Y es de sobra conocida, gracias a numerosas investigaciones sociológicas, la predominancia del voto católico al PSOE, que en ocasiones ha llegado a ser más numeroso que el voto católico al PP. Zapatero trató de nadar entre estas dos aguas, no sin dificultad ni contradicciones internas, desarrollando una forma de laicidad que, precisamente por esta pluralidad y riqueza interiores, ha logrado conjugarse muy bien con el marco constitucional de 1978, si bien ha encontrado notables dificultades para sostener su postura frente a las posiciones más radicales, tanto clericales como laicistas. Como lo ha expresado Díaz-Salazar:

> Desde mi punto de vista, considero que el gobierno se mueve entre una política de laicización más radical que la realizada por los gobiernos de Felipe González y una política constitucional de cooperación con la Iglesia católica y las confesiones religiosas (…) creo que se puede afirmar que el gobierno presidido por Zapatero no ha practicado un laicismo antirreligioso y anticlerical. Ha realizado una política de mayor autonomía frente a las recomendaciones y demandas de la Iglesia y, por lo tanto, ha sido más laico que otros gobiernos. Pero también ha realizado una política de cooperación con diversas confesiones religiosas y con la Iglesia católica que muestra claramente un cumplimiento del mandato constitucional (…) Al final se ha encontrado con el rechazo de la jerarquía de la Iglesia y de los representantes del laicismo neutralizador y excluyente, lo cual manifiesta las dificultades de armonizar "autonomía" y "cooperación" en la política de la laicidad (…), (Díaz-Salazar, 2008, págs. 146-148).

[200] Otra cuestión aparte es que esta asignatura, de haber continuado en los planes de estudio, hubiera sido eficaz a la hora de cumplir sus propósitos, y lograr inculcar al alumnado los valores democráticos del respeto a los Derechos Humanos, y a la vista de las recientes investigaciones que se han ido comentado en este trabajo acerca del proceso de desinstitucionalización, cabe plantearse serias dudas. Sería necesario, entre las corrientes republicanas y laicas, un mayor esfuerzo de innovación en el planteamiento de futuras políticas y estrategias en el ámbito educativo.

la mayor amenaza de clericalismo que ha experimentado España desde su retorno a la democracia.

En cambio, faltó innovación en los gobiernos socialistas a la hora de ampliar su profunda conciencia acerca de la laicidad, con las reflexiones que venían desarrollándose en Francia desde la década de los ochenta, a instancias de organizaciones como la *Ligue de l'enseignement,* sobre la lucha contra las nuevas "clericaturas civiles" y contra el creciente poder de los tecnócratas y burócratas, que tanta falta hubieran hecho en el marco del "austericidio" impuesto desde Europa, al término de la segunda legislatura de Zapatero. Posiblemente el presidente no habría logrado con ello sustraerse al yugo de "la troika", pero sí habría contribuido a profundizar la concepción y los debates sobre la laicidad en un país donde, mayoritariamente, se la sigue entendiendo, desde los esquemas heredados del siglo pasado, como el combate frente a la religión. Finalmente, también faltó audacia a la hora de sacar adelante la prometida Ley de Libertad de Conciencia, que habría supuesto un importante paso para la profundización del régimen de laicidad español.[201]

[201] El Gobierno había encargado incluso un borrador al experto de Derecho Eclesiástico, José María Contreras Mazarío, entonces director general de Asuntos Religiosos. Y había contado, en su redacción, con la participación de los representantes de las confesiones con mayor presencia en el territorio, así como con las diversas asociaciones laicas y de ateos. El texto contenía, un reconocimiento de los derechos de las confesiones, pero también de ateos, agnósticos e indiferentes a la religión (algo que no está presente en la actual Ley Orgánica de Libertad Religiosa); establecía la obligación de neutralidad para la esfera política y estatal (eliminando la presencia de simbología religiosa en actos de Estado, tomas de posesión de cargos públicos, funerales de Estado, y en toda la red de edificios ligados a los servicios públicos); también implantaba la neutralidad del funcionariado público, aunque permitiendo, en el caso de los altos cargos políticos, su presencia en actos religiosos; se fijaba una política de capellanías muy similar a la aplicada en Francia a partir de la ley de 1905, y una igualación del régimen fiscal de las confesiones reconocidas al que se contempla para las entidades sin fines de lucro en la Ley de Mecenazgo de 2002. Sin embargo, la gran presión social que la Iglesia había llevado a cabo en la primera legislatura, unida a la creciente presión económica que se iba cerniendo a medida que avanzaba la segunda legislatura, terminaron por hacer desistir al Gobierno, dejando de lado este interesante proyecto. Un análisis detallado de esta *non nata* Ley Libertad de Conciencia puede consultarse en el diario Público: "*Así era la Ley de Libertad de Conciencia que Zapatero guardó en un cajón"*, disponible en: https://www.publico.es/politica/laico-ley-libertad-conciencia-zapatero-guardo-cajon.html (Público, 2022).

6.5 SEGUNDA DÉCADA DEL SIGLO XXI (2011-2023): UN CRECIENTE PROCESO DE LAICIZACIÓN DE LAS COSTUMBRES EN EL MARCO DE UN MENGUANTE DEBATE PÚBLICO SOBRE LA LAICIDAD

Como he comentado antes, el gobierno de Mariano Rajoy comenzó su andadura en 2011 de la mano de un sombrío escenario económico y bajo la promesa hecha a su electorado de acabar con la "herencia" política del gobierno Zapatero. Esta promesa afectó especialmente al legado de políticas económicas y laborales socialistas, sin embargo, no fue tan audaz a la hora de trastocar el grueso de las leyes que habían afianzado una ciudadanía laica en las posteriores legislaturas. Leyes como la del aborto, que Rajoy había prometido reformar en su totalidad, se acabaron convirtiendo en un profundo quebradero de cabeza para los populares. El ministro de Justicia, Ruiz Gallardón, planteó en 2013 un anteproyecto de ley mucho más restrictivo que la ley de supuestos de 1985[202], que sin embargo fue desestimado por el propio Gobierno, provocando así la dimisión del ministro. Al final, el Gobierno logró parcialmente "salvar los muebles" ante sus votantes, sacando adelante en 2015 una pequeña reforma que reintroducía la necesidad del permiso paterno para las menores de dieciséis y diecisiete años, así como para las mujeres con discapacidad, que quisieran abortar (Ley Orgánica 11/2015, de 21 de septiembre, para reforzar la protección de las menores y mujeres con capacidad modificada judicialmente en la interrupción voluntaria del embarazo)[203]. No obstante, esto fue considerado como insuficiente por la Conferencia Episcopal y por los sectores neoconservadores católicos más movilizados contra el aborto, como el Foro de la familia o Derecho a vivir, que, aunque amenazaron con boicotear al gobierno de Rajoy y hacer campaña en su contra, no llegaron, sin embargo, a desarrollar una estrategia tan combativa como la empleada bajo los mandatos del gobierno Zapatero. Además, el PP había elevado previamente un recurso de inconstitucionalidad al Tribunal Constitucional tras aprobarse la ley del aborto de 2010 del gobierno de Zapatero, y estaba aún pendiente de su resolución. No sería hasta mayo de 2023 que el TC dictaría su sentencia reconociendo "a la mujer el derecho a decidir

[202] Volvía a ser de nuevo otra ley de supuestos, pero esta vez los supuestos contemplados eran dos: peligro para la madre o violación, desapareciendo así el de "graves taras físicas o psíquicas del feto".

[203] Puede consultarse en el BOE: https://www.boe.es/eli/es/lo/2015/09/21/11

libremente sobre la continuación del embarazo" y desestimando, por ello, el recurso del Partido Popular.[204]

Por otra parte, el gobierno de Rajoy recortó primero, y finalmente suprimió en 2013 la partida presupuestaria destinada a los organismos creados gracias a la Ley de Memoria Histórica de Zapatero. Se ponía así freno a una política que, además de tratar de reparar el daño que generó la guerra civil, iniciando la búsqueda de los restos de los fusilados y desaparecidos, había puesto en marcha también un lento proceso con el fin de eliminar del callejero y del espacio público en general, todo rastro de la simbología ligada a la dictadura y al nacionalcatolicismo franquista.

Sin embargo, donde más empeño puso el nuevo gobierno popular fue en la elaboración de una nueva ley educativa. La séptima desde que España aprobó la Constitución de 1978. Lo cual demuestra, una vez más, hasta qué punto la educación es uno de los grandes ejes que articulan la batalla política en la democracia española. Una parte fundamental de esta batalla se desarrolla en torno a su laicización y a la presencia de la religión en la Escuela. Así pues, frente a la LOE de Zapatero, la LOMCE, conocida popularmente como la "ley Wert" en referencia al entonces ministro de Educación, José Ignacio Wert, eliminaba la asignatura de Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos, y volvía a hacer de la asignatura de Religión y de su equivalente laico obligatorio, Valores Éticos, asignaturas evaluables y computables para la nota del currículo escolar del alumnado (Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa)[205]. Asimismo, extendía la política de conciertos económicos a escuelas, en su totalidad católicas, que practicaban la segregación de sexos. Finalmente, la LOMCE preveía para la Escuela un modelo de toma de decisiones mucho más vertical y menos democrático, reduciendo los consejos escolares (los órganos de participación de la comunidad educativa, integrados por madres y padres del alumnado, el profesorado, representantes de estudiantes, etc.), a meros órganos consultivos sin capacidad de decisión. La toma de decisiones acerca de las actividades complementarias o acerca de la introducción de asignaturas a petición del estudiantado y de sus progenitores, como las ya citadas asignaturas de Religión islámica o Religión evangélica quedaban exclusivamente en manos de la dirección de los centros.

[204] Puede consultarse la sentencia de forma íntegra en la página del Tribunal Constitucional: https://www.tribunalconstitucional.es/NotasDePrensaDocumentos/NP_2023_032/NOTA%20INFORMATIVA%20N%C2%BA%2032-2023.pdf

[205] Disponible en el BOE: https://www.boe.es/eli/es/lo/2013/12/09/8/con

El gobierno popular también introdujo en 2015 la nueva Ley Orgánica de protección de la seguridad ciudadana (Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana), en un contexto muy marcado por la conflictividad social aún palpitante tras los hechos del 15-M en 2011, así como por la creciente conflictividad que se estaba viviendo con las fuerzas sociales y políticas independentistas en Cataluña. La nueva ley, bautizada popularmente como la "Ley Mordaza", modificó la anterior Ley de seguridad ciudadana de 1992, apodada la "Ley Corcuera" (Ley Orgánica 1/1992, de 21 de febrero, sobre Protección de la Seguridad Ciudadana)[206], introduciendo numerosas disposiciones que daban mayores poderes a las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad a la hora de multar y de llevar a cabo estrategias de disuasión y prevención de delitos que, sin embargo, como han puesto de manifiesto algunas entidades internacionales y expertos, se ha traducido en un recorte de las libertades fundamentales de protesta y manifestación. Desde el momento de su aprobación, la ley contó con una importante respuesta ciudadana. Pero, pese a ello, como resume Andreu Llovet:

> (…) (L)o relevante del asunto es que después de que la disposición se encontrara con obstáculos diversos a lo largo de su tramitación –las solicitudes de devolución del texto al Gobierno, las señales de advertencia propiciadas por la ONU, el Consejo General del Poder Judicial y el Consejo Fiscal, las manifestaciones ciudadanas que clamaron en las calles, las numerosas enmiendas al articulado, las propuestas de veto de la oposición parlamentaria en bloque y, en compendio, la oposición política y social, el texto fue capaz de navegar contra viento y marea, franquearlos prácticamente todos, mantenerse a flote y llegar a puerto con el único apoyo de varios diputados del Partido Popular y uno de Unión y Progreso Nacional (Andreu Llovet, 2016, pág. 56-57).

Básicamente, la nueva ley amplió los tipos de multas, aumentó la capacidad de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad de sancionar por vía administrativa, sin pasar por la vía de lo penal, lo cual es un proceso menos garantista para la ciudadanía, y ha conducido además a un significativo incremento de las multas en manifestaciones y protestas. También establece un principio de "responsabilidad civil solidaria" según el cual los organizadores

[206] Las dos legislaciones citadas sobre seguridad ciudadana pueden consultarse en el BOE.
Ley Orgánica 1/1992: https://www.boe.es/eli/es/lo/1992/02/21/1/con
Ley Orgánica 4/2015: https://www.boe.es/eli/es/lo/2015/09/21/11

o promotores de la manifestación son responsables de los posibles daños ocasionados.[207] Todo este incremento de capacidad a las Fuerzas de Seguridad se ha realizado en detrimento de algunos derechos fundamentales, como son el de reunión y manifestación (Andreu Llovet, 2016). Y, por otra parte, pese a la fuerte oposición política y las advertencias de organizaciones como Amnistía Internacional y organismos internacionales como la ONU, la ley aún no ha sido modificada y continúa en vigor[208]. Por lo que, a la vista de las reflexiones que he realizado en otros capítulos acerca de la íntima conexión entre laicidad y democracia, cabe considerar que el empobrecimiento democrático, la vulneración de los derechos fundamentales y la intimidación de este creciente poder sancionador de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad sobre toda la ciudadanía, se traduce también en un empobrecimiento del régimen de laicidad. En concreto, ese empobrecimiento de la laicidad generado por esta "Ley Mordaza" se ha traducido en un endurecimiento de las penas contra cualquier tipo de acto que "perturbe" la celebración de oficios religiosos, desde "performances", manifestaciones, sentadas, o encierros. Esto supone una restricción para muchas organizaciones laicas a la hora de ejercer su derecho a la protestar.

Cabe realizar, finalmente, una última observación, muy ligada a este último aspecto que acabo de comentar, acerca del período de gobierno de Rajoy que, si bien no afecta directamente a su acción gubernamental y legislativa, debe ser mencionada aquí porque tuvo lugar durante esa misma etapa. Me refiero a lo que ha sido acertadamente calificado por Ramos Vázquez como "una resurrección" del delito de escarnio de las creencias religiosas previsto en el art. 525 del Código Penal (Ramos Vázquez, 2019). No han sido pocas las voces a la izquierda del arco parlamentario que han denunciado el art. 525 del Código Penal, erróneamente, como la reintroducción en la democracia del "delito de blasfemia", y como la infame herencia del art. 209 del Código Penal franquista de 1973. No obstante, la blasfemia es la condena por la ofensa contra la divinidad. Según la Iglesia católica: "consiste en proferir contra Dios —interior o exteriormente— palabras de odio, de reproche, de desafío; en injuriar a Dios, faltarle al respeto en las expresiones, en abusar

[207] Y los criterios para determinar quiénes son los supuestos organizadores o promotores de la manifestación o protesta en cuestión, quedan al albur de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad, bajo unos supuestos establecidos en la Ley Orgánica de seguridad ciudadana que resultan demasiado arbitrarios.

[208] Y no exactamente por falta de voluntad y compromiso político de las diferentes fuerzas de la Cámara Baja, sino por la creciente fragmentación del arco parlamentario que obliga a una política de pactos y acuerdos entre múltiples fuerzas, que es relativamente novedosa y a la que la clase política española no termina de acostumbrarse.

del nombre de Dios" (Catecismo de la Iglesia católica, citado en Ramos Vázquez, 2019, pág. 8). Y lo que condena el art. 525 es la ofensa contra "los sentimientos de los miembros de una confesión religiosa", es decir:

> (B)urlarse tenaz e hirientemente de las creencias de una confesión religiosa y con el preciso fin de ofender a sus miembros (…) no se usa el Derecho Penal como arma de las confesiones religiosas frente a quien ataca sus creencias, sino frente a quien ataca sus derechos constitucionales. Lo importante, por así decirlo, no es *qué* se cree (que, faltaría más, depende de las confesiones religiosas), sino la libertad de creer y la vivencia pacífica de las propias convicciones (Ramos Vázquez, 2019, págs. 17-18)[209].

Y para dejar aún más claro que este tipo penal no es exactamente lo mismo que el delito de blasfemia, este autor añade esta importante reflexión: "no sólo la separación de la Iglesia y el Estado, del poder religioso y el poder civil, está en la base del Estado liberal de Derecho, sino también, y con igual fuerza, la protección de la libertad religiosa como base de la coexistencia pacífica" (Ramos Vázquez, 2019, págs. 16-19). Además, el art. 525 no sólo protege a los miembros de la confesión católica, sino a cualquier miembro de una confesión, tenga o no acuerdo con el Estado, y a "las personas que no profesan religión o creencia alguna", lo cual constituye una novedad, en comparación con la mayoría de legislaciones europeas, si bien su efectividad real es, cuanto menos, cuestionable[210]. Finalmente, es de justicia reconocer que, de los países del entorno europeo que contemplan delitos similares, la actual legislación española a este respecto es de las menos coercitivas, contemplando sólo penas pecuniarias y no privación de libertad para los condenados. Todo ello, unido al hecho de tener en consideración en primer lugar el elemento subjetivo, es decir, la intencionalidad declarada de quien ofende de querer realizar realmente una "ofensa a los sentimientos" de los creyentes, revela la "baja probabilidad de aplicación" de este artículo, que desde 1996 ha producido apenas una veintena de casos y una sola condena, muy polémica, además (Ramos Vázquez, 2019, págs. 25-26). Demostrar tal intencionalidad de querer ofender los sentimientos es muy

[209] Por otra parte, se podría añadir a esto que el artículo en cuestión se halla en conexión y guarda coherencia con el mandato constitucional que llama al Estado a "tener en cuenta las creencias de los españoles" y cooperar con las confesiones reconocidas.

[210] El propio Ramos Vázquez subraya, con acierto, la futilidad de esta supuesta protección contra los sentimientos de los ateos, agnósticos e indiferentes a la religión, puesto que se trata de colectivos que no comparten ninguna noción de lo sagrado, y a los cuales es verdaderamente difícil ofender mediante un escrito o una imagen. La prueba de su futilidad radica en que, desde que el artículo 525 está en vigor, no ha habido ni un solo caso de juicio por ofensa a los sentimientos de estos colectivos en España.

complicado. Los magistrados deben ser capaces de poder demostrar esta intencionalidad y, además, deben articular un equilibrio entre este artículo 525 y el artículo 20.1 de la Constitución, que defiende la libertad de expresión como una de las libertades fundamentales.

Los primeros casos en los que se lleva a juicio por este artículo 525 empezaron a producirse en 2004, 2005 y 2006. Pero es a partir de 2010 cuando los casos empiezan a sucederse con mayor frecuencia. En 2011 la COGAM (Colectivo de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales de Madrid), fue llevada a juicio por un calendario distribuido para toda su membresía y publicado en su página web, en el que se incluía la representación de escenas inspiradas en celebraciones religiosas católicas, como la Semana Santa, y en la imaginería católica en general, pero protagonizadas por personas del colectivo. Ese mismo año también fue llevado a juicio en Madrid el sindicato anarquista CNT, por la celebración de un "anticoncurso de viñetas/diseños ateos o anticlericales" como acto de protesta por la visita del Papa Benedicto XVI a España. En 2012, el cantautor Javier Krahe fue llevado a juicio por su cortometraje "la Cristofagia" en el que aparecía cocinando la imagen de un Cristo al que había arrancado previamente de su crucifijo para introducirla en un horno, en el seno de una fuente con patatas y mantequilla. En 2016, se acusó de escarnio al *performer* Abel Azcona por haber realizado una instalación artística en el "Monumento a los Caídos" de Pamplona en el que el acusado aparecía escribiendo la palabra "PEDERASTIA" con hostias consagradas. En 2017 se produce uno de los casos más sonados, el juicio al cómico Daniel Mateo, por haber dicho durante la emisión del programa de humor "El Intermedio" acerca de la cruz del Valle de Cuelgamuros: "¿Quién va a querer ver esa mierda de cerca?". En todos estos casos, las denuncias fueron archivadas porque, o bien no se realizaba escarnio de ningún dogma concreto, o bien no había voluntad expresa de ofender los sentimientos de los creyentes por parte de los denunciados. Ese mismo año 2017 nos encontramos, sin embargo, con la única condena que se ha producido en España por escarnio a los sentimientos religiosos. Fue en Jaén, a un hombre que realizó una publicación en su cuenta de Instagram con un fotomontaje en el cual la cara del acusado aparecía sobre la imagen del Jesús Despojado de la Cofradía de la Hermandad de la Amargura, acompañado del siguiente texto: "sobran palabras, la cara lo dice todo, makiaveli soy tu Dios". En este caso, la condena fue aceptada de conformidad por ambas partes, y el acusado fue condenado a una multa de cuatrocientos ochenta euros, que recabó mediante

un *crowdfunding* en internet, en menos de una hora (Ramos Vázquez, 2019, págs. 31-40)[211].

Detrás de todas estas denuncias se hallaba toda una panoplia de organizaciones ligadas al ultracatolicismo conservador. Desde partidos de extrema derecha, como Vox, Falange vasconavarra o Alternativa española, hasta asociaciones, como Abogados Cristianos o Hazte Oír, que han utilizado el artículo 525 como un intento de lograr publicidad acerca de sus causas e ideas políticas según las cuales denuncian la supuesta "facilidad" y "gratuidad" con la que se vejaría al cristianismo en España, frente al miedo que inspira el islam. Como bien subraya Ramos Vázquez: "Por paradójico que pueda parecer, el temor que muchos medios han espoleado hacia un ataque islamista ha espoleado a los antes mencionados grupos católicos a reclamar el mismo trato (por no decir, el mismo miedo)" (Ramos Vázquez, 2019, pág. 44). En el fondo, esto no tiene nada de paradójico y responde a una de las muchas estrategias políticas y religiosas puestas en marcha en el contexto de la repolitización de las identidades, especialmente de las ligadas a los movimientos religiosos y nacionalistas en las que encajan las anteriores organizaciones citadas, y que he venido relatando a lo largo de diversos capítulos. No debe desdeñarse, en absoluto, el poder de intimidación que esta estrategia de judicialización por parte de la extrema derecha católica puede ejercer sobre la libertad de expresión de la ciudadanía. Este uso perverso del artículo 525, unido a las diversas deficiencias en su redacción y la futilidad de su supuesta protección a los sentimientos de los ateos, agnósticos e indiferentes a la religión, me conduce a sostener la necesidad de su eliminación o, al menos, de su reforma[212].

A medida que fue avanzando la legislatura de Mariano Rajoy, su gobierno se fue viendo cada vez más lastrado, no únicamente por la impopularidad de sus medidas económicas y laborales, sino también por el creciente peso de los casos de corrupción que minaron fuertemente la percepción que el conjunto de la ciudadanía tenía del gobierno y de las instituciones en general. El terremoto político que se inició durante el llamado 15-M seguía en marcha y la presencia, cada vez mayor, de la corrupción en los medios y la

[211] Puede encontrarse un análisis pormenorizado de todos estos casos en el ya citado artículo de Ramos Vázquez (Ramos Vázquez, 2019, págs. 25-42). En este último caso de Jaén, la condena al acusado se produjo porque este aceptó, por consejo de su abogada, no ir a juicio y pagar la multa que se le imponía que, como ya he señalado, se recaudó a través de internet. Sin embargo, cabe pensar, y el propio Ramos Vázquez así lo expresa, que viendo la trayectoria que han seguido el resto de casos en los que se ha apelado al artículo 525, lo más probable es que tampoco se hubiese producido una condena en este caso, si el denunciado hubiera aceptado ir a juicio (Ramos Vázquez, 2019, pág. 42).

[212] Desarrollaré este argumento más extensamente al final del capítulo.

imputación a gran parte de la cúpula del Partido Popular no hizo sino ratificar, con mayor fuerza que nunca en la historia de la democracia española, aquel sentimiento perfectamente resumido en un grito popular, que en la primavera del 2011 ya denunciaba una verdadera ausencia de representación política y una profunda crisis institucional. Las elecciones al Parlamento Europeo de 2014 ya vaticinaron el creciente despliegue que iban a experimentar en los años subsiguientes las nuevas fuerzas políticas nacidas al calor de estas movilizaciones, como Podemos. Otras fuerzas regionales ya existentes, como Ciudadanos, pero que habían comenzado a cobrar una inusitada relevancia bajo el telón de fondo del movimiento y las protestas independentistas en Cataluña, también se vieron recompensadas en este clima de hartazgo general con los "partidos tradicionales". Este terremoto se terminó de materializar en las elecciones generales de 2016 con la entrada de estas dos nuevas fuerzas políticas al Congreso de los Diputados. Por este motivo, la segunda legislatura del gobierno de Rajoy fue breve y muy inestable. Además, la sentencia de la Audiencia Nacional sobre el caso Gürtel abrió una importante ventana de oportunidad y, por primera vez en la historia del país, una moción de censura presentada por el líder del PSOE, Pedro Sánchez, lograba salir adelante en 2018 y daba así inicio a una nueva etapa de gobierno socialista en España.

Sin embargo, la mayoría parlamentaria que estuvo dispuesta a realizar la moción de censura a Rajoy, no estaba igual de decidida a apoyar los presupuestos del nuevo gobierno de Pedro Sánchez, que tuvo que gobernar con los del anterior Ejecutivo, haciendo además un importante uso del decreto ley. Precisamente debido a esta debilidad parlamentaria crónica, si bien la voluntad del nuevo presidente era la de tratar de agotar la legislatura y convocar elecciones en 2020, el rechazo de una mayoría en la Cámara Baja a la aprobación de los presupuestos del nuevo gobierno hizo que la convocatoria de elecciones se adelantara a 2019. Es por ello que, debido a este corto e intenso período de gobierno, no se encuentran en el haber de leyes aprobadas, grandes políticas de laicidad. No obstante, no se pueden pasar por alto dos medidas muy significativas. La primera de ellas fue la investidura del nuevo Ejecutivo socialista. Se trataba por primera vez en la democracia española de la primera promesa del cargo de un presidente del Gobierno y de sus ministras y ministros que se celebraba sin la presencia del crucifijo y la Biblia. La Casa Real había modificado previamente el protocolo para estos actos en 2014, con el fin de "cumplir con la libertad religiosa que decreta nuestra Constitución", de tal manera que, si antes estos dos elementos debían estar necesariamente en la jura o promesa de cualquier

alto cargo público, sin posibilidad de modificaciones, ahora se da a elegir a la persona que va a jurar o prometer acerca de su presencia (El País, 2014)[213]. Esta escenografía laica, en la cual únicamente permanece presente la Constitución, se ha repetido en las tres investiduras de Pedro Sánchez y de sus respectivos equipos de gobierno, algo que las diversas asociaciones laicistas españolas han tenido a bien subrayar, criticando al mismo tiempo que el presidente no haya hecho hasta el día de hoy una ley para establecer que todas las juras o promesas de cargos públicos sean laicas. Desde mi punto de vista, dar la opción de usar o no los símbolos religiosos es una medida mucho más compatible con el marco de laicidad que establece la actual Constitución y que además es respetuosa con la libertad de conciencia, si bien, en aras de la igualdad, debería ampliarse la posibilidad de jurar bajo los símbolos de otras religiones, al menos de aquellas que tienen acuerdos firmados con el Estado. Si no se lograse tal acuerdo o este no fuese posible, lo mejor sería entonces la desaparición de todo símbolo religioso en estos actos, pues el mantenimiento únicamente de la opción católica o incluso de la disyuntiva entre la opción católica o laica, aparece como un remanente histórico de los fuertes lazos entre la Monarquía, el Estado y la Iglesia, carente ya de sentido y que además compromete la fuente de legitimidad del Estado, que debe ser únicamente la soberanía del pueblo[214]. Bajo esta misma rúbrica, debe insertarse otro de los actos simbólicos del Estado que mayor relevancia pública ha tenido

[213] Otras medidas laicas tomadas a iniciativa del nuevo monarca con el fin de separar, en la medida de lo posible, la institución de la Jefatura del Estado de la simbología y las ceremonias católicas deben ser tenidas en cuenta, como, por ejemplo, la ausencia de una misa tras la proclamación del nuevo rey Felipe VI. Aunque todavía permanece intacta toda una simbología y ceremonial que ligan a importantes instituciones, como a la Corona, y especialmente al Ejército, a la religión católica, si bien, en el caso de las Fuerzas Armadas, con el fin de proteger la libertad de conciencia, la asistencia a este tipo de actos religioso-militares es opcional.

[214] O sea que, ¿compromete a la imagen de neutralidad del Estado el mantenimiento de la opción católica, pero no compromete igualmente que se amplíen esas opciones integrando, al menos, en el protocolo a las confesiones reconocidas? Ciertamente este argumento puede parecer contradictorio y alguien podría objetármelo. Pero creo que en el marco del modelo de laicidad que establece la Constitución, que como he tenido ocasión de exponer a lo largo del capítulo, no es, ni mucho menos, un modelo de exclusión y neutralización de lo religioso, sino un modelo de cooperación con las confesiones, permite esta solución mucho más compatible con la igualdad que el ofrecer la disyuntiva entre la opción católica o laica. ¿Supone una violación del principio de aconfesionalidad del Estado como argumentan algunas asociaciones laicistas? A mi juicio, lo suponía cuando ese protocolo establecía que, por obligación, todo alto cargo público debía prometer o jurar en presencia de la cruz y la Biblia; pero dar la opción de la presencia o no de los símbolos religiosos y ampliar, además, la posibilidad de la presencia de otros símbolos, diferentes de los católicos, me parece del todo compatible con el respeto a la libertad de conciencia y a la política de cooperación con las confesiones. Creo que en este asunto es necesario rescatar el pragmatismo del argumento de Taylor, expuesto anteriormente en el capítulo de Quebec, que llama a no centrarse en los símbolos de los altos cargos y funcionarios, sino en el ejercicio de sus funciones, que es donde se debe reclamar la neutralidad. Otra cuestión aparte es que, a lo largo de toda nuestra historia democrática, algún ministro, ministra o presidente hubiera hecho uso en la jura o promesa de sus cargos de símbolos diferentes a los católicos, lo cual no deja de ser, en el fondo, otro indicador más que muestra la desigualdad entre confesiones existente en España y la escasa representación de la pluralidad y diversidad social y religiosa de este país entre la clase política.

a lo largo de las tres legislaturas de Sánchez: el Homenaje de Estado y tributo al personal sanitario y a las víctimas de la pandemia de Covid-19, que tuvo lugar el 15 de julio de 2021 en la Plaza de la Armería del Palacio Real de Madrid, y que fue el primer homenaje de Estado laico que se ha celebrado en España. Este homenaje, fuertemente cargado de simbolismo porque tenía lugar tras los meses más duros de confinamiento, pero al mismo tiempo, cuando ya habían comenzado las campañas de vacunación masiva de la población, y reinaba un clima de mayor esperanza, fue otro de los grandes símbolos de laicización de los actos públicos. Precisamente esto último fue el objeto de las críticas de las organizaciones laicistas que, de nuevo, como en las promesas del cargo, elogiaron el símbolo, pero lamentaron que no se tradujera en una legislación que estableciese la obligatoria laicidad de futuros homenajes de Estado. El único partido en ausentarse de este acto fue Vox que, aunque puso como excusa principal su oposición ideológica al nuevo Gobierno de coalición, aprovechó también para criticar el carácter laico de este homenaje.

La otra medida que merece ser comentada de esta primera y agitada legislatura de Sánchez, es la exhumación del féretro del dictador Francisco Franco del "Valle de los Caídos" el 24 de octubre de 2019, y su inhumación en el cementerio de Mingorrubio-El Pardo. Si bien, Pedro Sánchez aún no había sacado adelante una nueva ley acerca de la memoria histórica, que sería aprobada en su segunda legislatura, esta medida ya avanzaba que este tema iba a ser una de las grandes preocupaciones del nuevo Ejecutivo socialista. Con esta exhumación se daba inicio a una de las tareas que habían quedado pendientes a lo largo de estos cuarenta y cinco años de democracia: la resignificación del llamado "Valle de los caídos". Este monumento, perceptible casi desde cualquier punto de la capital española gracias a su cruz de ciento cincuenta metros, supuestamente la más alta del mundo, y su ubicación privilegiada en la sierra madrileña, en el llamado Cuelgamuros, alberga los enterramientos de treinta y tres mil ochocientos combatientes y prisioneros de la Guerra Civil, (la mayoría prisioneros republicanos enterrados allí contra su voluntad y la de sus familias, tras haber padecido los trabajos forzados de la construcción del conjunto monumental, como conmutación de sus penas de prisión), contaba, asimismo, con los féretros del fundador de la Falange Española de la JONS, José Antonio Primo de Rivera y del dictador Francisco Franco. Cada 20 de noviembre, aniversario del fallecimiento del dictador, el monumento se convertía en un lugar de exaltación del régimen nacionalcatólico por parte de la extrema derecha. Además, también se encuentra

presente una congregación de monjes benedictinos que han colaborado activamente durante estos años a la exaltación de las figuras de la dictadura, celebrando misas por el alma de Franco y Primo de Rivera todos los 20 de noviembre y misas el día 18 de julio, "día del alzamiento nacional", es decir, el día golpe del Estado e inicio de la Guerra Civil[215].

Pero el plan del gobierno socialista para este monumento no solo pasaba por exhumar a Franco, sino también a Primo de Rivera, que fue finalmente exhumado el pasado 24 de abril de 2023 e inhumado en el cementerio de San Isidro, y por expulsar a la congregación benedictina que reside en el conjunto monumental. Tras la aprobación de la nueva ley de Memoria Democrática en 2022, el conjunto ha dejado de llamarse "Valle de los caídos" para pasar a denominarse Valle de Cuelgamuros, han comenzado ya los trabajos para recuperar los restos de quienes yacen allí en contra de la voluntad de sus familiares, y se ha dado comienzo al proceso que hará de este lugar un nuevo centro dedicado a la explicación de las condiciones de construcción del monumento. Tras la aprobación en 2022 de la nueva ley de Memoria Democrática se ponían en marcha todas estas actuaciones y se iniciaban otras, como el proceso de ilegalización de la Fundación Nacional Francisco Franco (FNFF), y de todas aquellas asociaciones dedicadas al ensalzamiento de la dictadura, que aún sigue en marcha; la declaración de la nulidad e ilegalidad de todas las sentencias y sanciones dictadas desde los diversos órganos del régimen; se establecen diversas medidas para el homenaje y recuerdo de las víctimas, enfatizando especialmente aquellas que pertenecían al colectivo LGTBI, a las mujeres y a la infancia, con los que el régimen mostró una especial crueldad, y se dispone también la recuperación de patrimonio expoliado, la exhumación de las fosas de desaparecidos y fusilados y la eliminación de cualquier simbología remanente de la dictadura, especialmente del espacio público y de edificios oficiales, entre otras medidas. Todo ello supone un importante avance en laicidad, en tanto que implica acabar con los últimos

[215] La orden en cuestión se denominó "Fundación de la Santa Cruz del Valle de los Caídos" y fue oficialmente creada en 1957 en un Boletín Oficial del Estado emitido por el régimen franquista en el cual se definió la misión del conjunto monumental como: "destinado a perpetuar la memoria de los Caídos de la Cruzada de Liberación, para honra de quienes dieron sus vidas por Dios y por la Patria y para ejemplo de generaciones venideras". Asimismo, también se estableció en aquel BOE que sería la Orden de San Benito la encargada de perpetuar el culto católico y la memoria del régimen en este monumento; misión que, sorprendentemente, han estado cumpliendo tras la aprobación de la Constitución de 1978, hasta la aprobación de la ley de Memoria Democrática de 2022, que dictaminó su definitiva expulsión del valle. Puede consultarse la historia de esta Fundación y del Valle de Cuelgamuros en la página web que el Gobierno ha creado a raíz de la nueva ley de Memoria Democrática: https://elvalledecuelgamuros.gob.es/es/cronologia/fundacion-de-la-santa-cruz-del-valle-de-los-caidos

lugares y asociaciones de la memoria y exaltación del régimen nacionalcatólico y su proceso de resignificación como lugares de la memoria democrática. Como recoge el propio preámbulo de la ley de Memoria Democrática:

> (E)l impulso de las políticas de memoria democrática se ha convertido en un deber moral que es indispensable fortalecer para neutralizar el olvido y evitar la repetición de los episodios más trágicos de la historia. El firme compromiso con la pedagogía del «nunca más» se ha convertido en un imperativo ético fundamental en las sociedades democráticas en todo el mundo (…) En el marco de una cultura de derechos humanos, la exaltación, enaltecimiento o apología de los perpetradores de crímenes de lesa humanidad, condenados por el informe de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa de fecha 17 de marzo de 2006, supone en todo caso un evidente menosprecio o humillación de las víctimas o de sus familiares, que es obligado combatir en respeto y preservación de su dignidad, como un ejercicio necesario de recordarlas y honrarlas (Ley 20/2022, de 19 de octubre, de Memoria Democrática)[216].

Sin embargo, y volviendo al contexto de la primera legislatura socialista, como he comentado anteriormente, Sánchez decidió convocar elecciones generales de forma anticipada ese mismo año 2019, ante la negativa de las formaciones independentistas catalanas, Esquerra Republicana de Catalunya (ERC), y el Partit Demòcrata Europeu Català (PDeCAT), a apoyar los presupuestos del nuevo gobierno. Pero el resultado de aquellas primeras elecciones del 28 de abril fue el de la Cámara Baja más dividida de la historia democrática española. No sólo permanecían partidos que habían entrado recientemente en las instituciones como Podemos o Ciudadanos, sino que el partido de extrema derecha Vox entraba también por primera vez en el Congreso con 24 diputados. En tal contexto, el PSOE trató de realizar pactos con diferentes partidos para que concedieran su apoyo a un Gobierno socialista en solitario, pero todos los intentos fracasaron, de modo que se volvieron a convocar elecciones. Tras estos segundos comicios, que se celebraron el 10 de noviembre y que arrojaron prácticamente unos idénticos resultados a los anteriores, salvo que con un mayor desgaste para las formaciones de izquierda, el PSOE y Unidas Podemos cerraron el acuerdo que dio luz al primer gobierno de coalición de izquierdas de España. Sánchez inició así su segunda

[216] Disponible para su consulta en el BOE: https://www.boe.es/eli/es/l/2022/10/19/20/con

legislatura que, sin embargo, al poco de dar comienzo, quedó completamente subsumida bajo la tarea de afrontar una de las peores pandemias globales que se recuerdan, y probablemente una de las más mortífera en lo que llevamos de siglo, la del Covid-19.

La gestión de los medios y los recursos para poder frenar la expansión del virus pasó, entre otras medidas, por una política de confinamiento aplicada prácticamente a nivel global, algo completamente inédito hasta el momento. Y aunque la gestión de esta pandemia ocupó buena parte del quehacer del nuevo Ejecutivo de coalición, sin embargo, tampoco fue óbice para que se aprobara un importante abanico de nuevas políticas de laicidad, de hecho, el más importante que ha conocido España desde la etapa de Zapatero.

Durante el propio año 2020, una de las primeras medidas en salir adelante fue, como viene siendo ya habitual cada vez que un nuevo Gobierno echa a andar, una nueva ley educativa: la Ley Orgánica 3/2020, de 29 de diciembre, por la que se modifica la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación (LOMLOE), bautizada popularmente como "Ley Celaá", en referencia a Isabel Celaá, la ministra de Educación que la puso en marcha. Se trataba de la octava ley educativa de la democracia. Una de las claves que ayuda a comprender este texto legislativo nos la ofrece su propio título, que se concibe como una modificación de la LOE de Zapatero. Efectivamente, en el preámbulo de la ley, que realiza un breve recorrido por todo el panorama legislativo español acerca de la educación y de los avances que han supuesto cada una de estas sucesivas leyes, se considera que la LOMCE (Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa), o "ley Wert" fue "una ruptura del equilibrio que se había alcanzado en la LOE entre diferentes visiones y planteamientos acerca de la educación que deben necesariamente convivir en un sistema democrático y plural" (LOMLOE, 2020)[217]. La nueva ley, por lo tanto, recuperaba el proyecto educativo de la etapa de Zapatero, si bien, "actualizándolo" ante las nuevas demandas y planteamientos internacionales, como los que establece la Agenda 2030. En este sentido, los conciertos que permitía la LOMCE a los centros educativos que segregaban por sexos quedaron derogados, y además se introducía un nuevo enfoque de género que implicaba de forma transversal a toda la Escuela, desde las formaciones al profesorado, hasta por el contenido de los nuevos libros de texto. La asignatura de Religión continúa siendo evaluable y de oferta obligada para los centros públicos, pero ya no afecta al cómputo final de la nota del alumnado, y

[217] Puede consultarse esta ley en el BOE: https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2020-17264

desaparece además su equivalente laico obligatorio. Se reestablece, por otra parte, una asignatura obligatoria para todo el alumnado de Educación en Valores cívicos y éticos:

> (E)n la cual se prestará especial atención al conocimiento y respeto de los Derechos Humanos y de la Infancia, a los recogidos en la Constitución española, a la educación para el desarrollo sostenible y la ciudadanía mundial, a la función social de los impuestos y la justicia fiscal, a la igualdad de mujeres y hombres y al valor del respeto a la diversidad, fomentando el espíritu crítico, la cultura de paz y no violencia y el respeto por el entorno y los animales (LOMLOE, 2020).

Esta asignatura se halla presente en diversos cursos de primaria y en el curso de 4º de ESO, pero no se encuentra presente de forma global en todos los ciclos formativos como ocurría con la asignatura de Educación para la Ciudadanía de la LOE. Asimismo, también se introduce la posibilidad de incluir una asignatura de enseñanza no confesional de las religiones, en Primaria y la ESO que, sin embargo, queda a decisión de los centros.

La LOMLOE es posiblemente una de las leyes educativas que mayor defensa ha realizado de la Escuela pública, y que ha apostado sin ambages por un modelo educativo en el que "la educación pública es el eje vertebrador del sistema educativo" (LOMLOE, 2020). Por ello, frente a los crecientes problemas de segregación de clases por el cual la mayoría del alumnado con rentas más altas acudía a centros concertados mientras que aquellos que provienen de entornos con rentas más bajas acuden a la pública, se recorta la capacidad de los centros concertados para elegir el alumnado, se crean oficinas de garantías donde se pueden realizar las matrículas de nuevos alumnos y alumnas y se impone a las concertadas una cuota de alumnado procedente de familias de origen inmigrante, que hasta ahora era acogido prácticamente en su totalidad por el sistema público. Además, la ley Celaá también sustituyó el sistema de revalidas de la ley Wert (que, aunque estaba estipulado en la ley, nunca llegó a aplicarse), por un nuevo sistema de evaluaciones diagnosticas, concedió mayor libertad a los centros para decidir la configuración de los horarios lectivos y devolvió, asimismo, la capacidad de decisión a los consejos escolares, que habían sido privados de cualquier poder de toma de decisiones a raíz de la ley Wert.

Tras la aprobación de la ley, la plataforma Más Plurales, que integra a gran parte del ámbito educativo ligado a las escuelas concertadas, en su gran mayoría católicas, organizó una serie de acciones de protesta, como la lectura de un comunicado público en el que se denunciaba, en términos muy similares a los empleados en las protestas contra el gobierno

de Zapatero, que la ley Celaá suponía una vulneración de la aconfesionalidad del Estado debido a su "imposición de una ideología laicista"[218]. Además de esta acción también se organizaron un par de concentraciones, una de ellas en coche por la Castellana, con el fin de evitar las aglomeraciones debido a las políticas de lucha contra el Covid-19. Sin embargo, el alcance de las protestas no fue, ni mucho menos, equiparable a las que se organizaron bajo los mandatos de Zapatero. Tras estas acciones, y un recurso de inconstitucionalidad interpuesto por Vox ante el Tribunal Constitucional que acabó fallando a favor de la ley en 2023, no se han vuelto a producir nuevas protestas contra la LOMLOE.[219]

Aunque permaneciendo aún dentro del ámbito educativo, es necesario mencionar aquí otro importante conflicto. Me refiero a la política que ha sido hábilmente calificada por el partido de extrema derecha Vox como "pin parental", pero que sería mejor calificar, como hace Gómez Abeja, de "veto parental" (Gómez Abeja, 2022). Si bien tuvo su origen en el curso 2019-2020, cuando todavía la LOMLOE no había sido aprobada, sin embargo, y tras su aprobación, se ha convertido en una de las principales estrategias para intentar sortear la aplicación de la nueva ley. El uso por parte de Vox del término "pin parental" evoca, en el ámbito digital, la herramienta que albergan numerosos dispositivos electrónicos que permiten a madres y padres proteger a sus hijas e hijos frente a determinados contenidos inapropiados para su edad. Este término condensa la significación que Vox pretende otorgarle a esta medida: el supuesto derecho de las familias a proteger a su progenie frente a determinados contenidos, especialmente aquellos ligados a la educación sexual y a cuestiones de género, que son juzgados como "adoctrinamiento ideológico". Una estrategia discursiva que resulta mucho más atractiva y efectiva a nivel político que presentarla como un simple veto parental. Aunque a nivel práctico podría decirse aquello de que no hay realmente "nada nuevo bajo el sol", puesto que esta estrategia es idéntica a la puesta en marcha bajo el mandato de Zapatero contra la asignatura de Educación para la ciudadanía, es decir, el argüir el derecho a una supuesta objeción de conciencia para las familias que les permitiría soslayar los contenidos educativos básicos. Puesto que, aunque en esta ocasión este veto parental va dirigido contra las actividades complementarias, como charlas o visitas a exposiciones, y no contra

[218] Puede consultarse el manifiesto aquí: https://masplurales.es/wp-content/uploads/2020/10/ManifiestoMas_Plurales.pdf

[219] La sentencia del Tribunal Constitucional acerca de este recurso interpuesto por Vox se puede consultar aquí:https://www.tribunalconstitucional.es/NotasDePrensaDocumentos/NP_2023_028/NOTA%20INFORMATIVA%20N%C2%BA%2028-2023.pdf

una asignatura en concreto, no hay que olvidar que se trata en cualquier caso de actividades lectivas y evaluables.

Como he comentado, la primera vez que este "veto parental" entró en escena fue a raíz de las elecciones autonómicas de 2019 de la Región de Murcia. Vox puso como condición para apoyar la investidura del popular López Miras que se introdujera el "pin parental". De manera que en agosto de ese mismo año la Consejería de Educación y Cultura de la Región introducía la instrucción de que los centros debían informar a las familias de la realización de estas actividades, por lo menos con una semana de antelación, para que éstas pudieran mostrar su conformidad o disconformidad con las mismas (Gómez Abeja, 2022, pág. 206). Pero en 2020 Vox quiso ir más allá, y a cambio de apoyar los presupuestos del nuevo gobierno del Partido Popular de Murcia, exigió que el "pin parental" pasase de ser unas meras instrucciones de la Consejería a adquirir el rango de decreto. Es en ese momento cuando intervino el Gobierno central interponiendo una causa ante el Tribunal Superior de Justicia de la Región que dictaminó:

> (Q)ue la autorización previa y expresa de los padres para que los hijos asistieran a determinadas actividades en el centro escolar, prevista en las instrucciones, era contraria a la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación, y a las propias normas autonómicas. Se trataba de una censura previa que vulneraba el derecho de los alumnos a recibir una educación integral, orientada, como dispone el art. 27.2 CE, al pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales. Era una objeción de conciencia encubierta contraria a la legislación y a lo establecido jurisprudencialmente (Gómez Abeja, 2022, pág. 207).

De esta forma el Tribunal Superior de Justicia de la Región decretó la suspensión cautelar de estas medidas. Sin embargo, y pese a este varapalo judicial, Vox no ha cejado de exigir la imposición del "pin parental" allí donde los votos de sus diputados han sido necesarios, o bien para apoyar una investidura o bien para sacar adelante unos presupuestos, como ha sido el caso de los gobiernos conservadores de Madrid y Andalucía. Si bien, el resto de formaciones que integran estas coaliciones conservadoras, como el PP o Ciudadanos (C's), han tratado de sortear una aplicación dura del "pin parental", como ha sido el caso de Madrid o Murcia, donde tras la sentencia del TSJ de la Región se aplica únicamente la

instrucción de informar a los progenitores de estas actividades con una semana de antelación. O bien se han negado a aplicar la medida, como en el caso de Andalucía.

Aunque la justicia todavía no se ha pronunciado sobre la constitucionalidad de esta medida, cabe pensar, tal y como argumenta de hecho la propia Gómez Abeja, que hay motivos suficientes para declararla como inconstitucional, puesto que en realidad se trata de un conflicto muy similar al que surgió en la etapa de Zapatero con la asignatura de Educación para la Ciudadanía y en el que los defensores del supuesto derecho a la objeción de conciencia de las familias invocaban el art. 27.3 de la CE, mientras que los detractores se apoyaban en el 27.2. En ese conflicto el Tribunal Constitucional (TC) optó por privilegiar el derecho a recibir una educación integral basada en los principios constitucionales por encima del derecho de las familias a educar a sus hijos en sus creencias. El rechazo al "pin parental" por parte del TC sería coherente con esta interpretación jurídica (Gómez Abeja, 2022, págs. 215-223). Mientras tanto, y como broche final de este conflicto, el Ejecutivo de Sánchez aprobó en 2023 un nuevo anteproyecto de Ley de Familias en la que, entre otras muchas medidas, se incluye una disposición para evitar que los progenitores puedan sustraer a sus hijos e hijas de las actividades complementarias que se desarrollen en el marco educativo[220].

En 2021 el Ejecutivo de Pedro Sánchez aprobaba una de las leyes que se habían quedado en el tintero en la etapa de Zapatero, la Ley Orgánica 3/2021, de 24 de marzo, de regulación de la eutanasia (LORE)[221]. España se convertía así en el cuarto país de Europa y en el séptimo del mundo en aprobar una ley de eutanasia activa, junto con los Países Bajos, Bélgica, Luxemburgo, Colombia, Canadá y Australia. Posteriormente se sumarían Nueva Zelanda y Portugal a esta lista. La eutanasia activa, que consiste en "la acción por la que un profesional sanitario pone fin a la vida de un paciente de manera deliberada y a petición de este" (LORE, 2021)[222], no debe confundirse con la eutanasia pasiva, que consiste en el rechazo por parte de una persona de soportes o medicamentos que podrían mantenerla artificialmente con vida, dejando así que ésta fallezca. Los países que permiten esta última modalidad son muchos más numerosos, entre ellos se encuentran

[220] Puede consultarse el anteproyecto de Ley en la página del Congreso de los Diputados: https://www.congreso.es/public_oficiales/L14/CONG/BOCG/A/BOCG-14-A-151-1.PDF

[221] Puede consultarse en el BOE: https://www.boe.es/eli/es/lo/2021/03/24/3

[222] Puede consultarse íntegramente la Ley Orgánica 3/2021 de Regulación de la Eutanasia (LORE) en el BOE: https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2021-4628

Italia, Alemania, y algunos estados de los Estados Unidos. Tampoco debe confundirse con el suicidio asistido, en el cual el personal médico asesora al paciente acerca de los fármacos y de la correcta forma de dosificarlos para ayudarle a morir, pero, más allá de este servicio de orientación, no interviene de forma activa en el proceso de su muerte. Este último supuesto se halla presente, por ejemplo, en Suiza.

El debate acerca de la eutanasia en España ha estado jalonado por toda una serie de casos que desde hace treinta años han venido situando este derecho a tener una buena muerte o una muerte digna, como una de las más importantes ausencias del abanico de derechos del que disfrutaba la población española. El marinero y escritor gallego Ramón Sampedro, si bien no fue el primero, fue uno de los pioneros, a comienzos de la década de los noventa, en reivindicar este derecho y en llegar incluso hasta el Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo. Sin embargo, ante la imposibilidad de acceder al suicidio asistido o a la eutanasia, acabó suicidándose de forma clandestina gracias a la cooperación de once de sus amigos. Este fue uno de los casos que con más éxito logró abrirse paso en el debate público, en parte también gracias a que su historia fue llevada al cine hasta en dos ocasiones, la segunda de ellas por Alejandro Amenábar en la conmovedora y exitosa cinta *Mar adentro* (2004)[223]. Tras el caso de Sampedro, se constituyó en España la asociación por el Derecho a Morir Dignamente (DMD), que logró que otros casos de personas que se encontraban afectadas por enfermedades incurables, que además la mayoría de las veces mutilaba también su autonomía e intimidad personal, lograsen tener el mismo impacto mediático que tuvo el suicidio de Sampedro. Casos más recientes como el de Madeleine Z., José Antonio Arrabal o María José Carrasco, entre otros, que decidieron poner fin a sus vidas de manera similar, han ido reavivando, cada vez con más fuerza, una creciente presión para la aprobación de la eutanasia en España[224]. Además, como señala el propio preámbulo de la ley se trata también de:

[223] Además, el hecho de que un familiar cercano a Sampedro, que se había opuesto siempre a la idea de que éste se quitase la vida, llevase a algunos de los amigos que habían participado en el suicidio a juicio por homicidio, contribuyó aún más a magnificar el eco de este caso en los medios de comunicación. Finalmente, en el juicio, la causa quedó sobreseída.

[224] Concretamente, el caso de María José Carrasco se dio a conocer en 2019 y se convirtió en el último en España en el que una persona tenía que acudir a un suicidio clandestino por no existir hasta la fecha una ley de regulación de la eutanasia. Ángel Hernández, colaboró en el suicidio de su mujer administrándole una sustancia letal que guardaban en casa, a la espera de la aprobación de la nueva ley, de la cual finalmente su mujer no pudo beneficiarse. Tras el suicidio, Hernández se enfrentó a un juicio por homicidio, e incluso se derivó su causa a un juzgado de Violencia contra la Mujer. En varias entrevistas previas realizadas a los medios, el matrimonio había explicado su situación, el deseo de ella de dejar de vivir y sus convicciones ateas según las cuales consideraban que lo que le quedaba de vida a Carrasco no iba a ser una vida digna.

> (U)n debate en el que confluyen diferentes causas, como la creciente prolongación de la esperanza de vida, con el consiguiente retraso en la edad de morir, en condiciones no pocas veces de importante deterioro físico y psíquico; el incremento de los medios técnicos capaces de sostener durante un tiempo prolongado la vida de las personas, sin lograr la curación o una mejora significativa de la calidad de vida; la secularización de la vida y conciencia social y de los valores de las personas; o el reconocimiento de la autonomía de la persona también en el ámbito sanitario, entre otros factores (LORE, 2021).

Es por eso que el gobierno de coalición sacó adelante esta ley que regula este nuevo derecho individual que es la eutanasia, que queda definida como:

> (L)a actuación que produce la muerte de una persona de forma directa e intencionada mediante una relación causa-efecto única e inmediata, a petición informada, expresa y reiterada en el tiempo por dicha persona, y que se lleva a cabo en un contexto de sufrimiento debido a una enfermedad o padecimiento incurable que la persona experimenta como inaceptable y que no ha podido ser mitigado por otros medios (LORE, 2021).

Pero para que un paciente pueda solicitar tal derecho, debe cumplir con unas condiciones que son definidas en la ley como un "contexto eutanásico", es decir: "quien está en una situación de padecimiento grave, crónico e imposibilitante o de enfermedad grave e incurable, padeciendo un sufrimiento insoportable que no puede ser aliviado en condiciones que considere aceptables" (LORE, 2021). Se trata de una ley que no sólo regula la eutanasia con las suficientes garantías como para proteger los derechos de los pacientes (que deben pasar bajo la evaluación de dos profesionales sanitarios para poder acceder a la eutanasia), sino que también protege los derechos del personal sanitario mediante la regulación de la objeción de conciencia, según la cual:

Tras la aprobación de la LORE, la Fiscalía retiró la causa contra Hernández. El caso de María José Carrasco se convirtió en un acicate que contribuyó a numerosas movilizaciones a lo largo de 2019 y 2020 en toda España a favor de la eutanasia, promovidas desde la asociación Derecho a Morir Dignamente (DMD).

> (S)e garantiza la seguridad jurídica y el respeto a la libertad de conciencia del personal sanitario llamado a colaborar en el acto de ayuda médica para morir, entendiendo el término médica implícito en la Ley cuando se habla de ayuda para morir, y entendido en un sentido genérico que comprende el conjunto de prestaciones y auxilios asistenciales que el personal sanitario debe prestar, en el ámbito de su competencia, a los pacientes que soliciten la ayuda necesaria para morir (LORE, 2021).

Para poder garantizar tanto la aplicación de este derecho en todo el territorio como el respeto a los médicos que se declarasen objetores, se dispuso en la ley la creación de un registro de objetores de conciencia.

En este caso, las protestas contra la nueva ley estuvieron dirigidas desde la Asociación Católica de Propagandistas (ACdP), y la plataforma "Sí a la vida", que agrupa a toda una amplia red de organizaciones cristianas y especialmente católicas (incluida también la ACdP), que llevan décadas movilizándose contra el aborto. De hecho, la estrategia seguida en esta ocasión fue la de mezclar la eutanasia con el aborto para hablar de una "cultura y un Gobierno de la muerte", en referencia al Gobierno de coalición dirigido por Sánchez. La ACdP organizó una primera protesta en vísperas de la aprobación de la ley de eutanasia, a las puertas de la Cámara Baja, bajo el lema "Gobierno de la muerte", que sólo fue secundada por unas decenas de manifestantes. También se puso en marcha la web www.vividores.org en la que se recogen testimonios de personas con enfermedades crónicas y del personal sanitario, así como numerosos artículos y documentos en contra de la eutanasia, escritos siempre desde la ética católica de "aceptar el misterio del sufrimiento". La segunda jornada de protesta se desarrolló el 12 de marzo del 2023 y fue mucho más multitudinaria, si bien no giró exclusivamente en torno a la eutanasia, sino principalmente en torno al aborto. Las dos manifestaciones fueron secundadas por Vox que, junto con el PP y siguiendo la estrategia empelada en otras ocasiones, llevaron la nueva ley ante el Tribunal Constitucional, que rechazó ambos recursos alegando que la eutanasia halla sus fundamentos en los principios y valores constitucionales[225].

[225] Se pueden consultar las dos notas informativas emitidas por el Tribunal Constitucional con su consecuente argumentación en los siguientes enlaces. Nota informativa N.º 24/2023 https://www.tribunalconstitucional.es/NotasDePrensaDocumentos/NP_2023_024/NOTA%20INFORMATIVA%20N%C2%BA%2024-2023.pdf Nota informativa N.º 69/2023:

Aún es pronto para valorar el recorrido de esta ley que, además entró en vigor en un contexto sanitario marcado aún por la intensa saturación originada por la pandemia de Covid-19 y que generó, de entrada, ciertas dudas, respecto al papel de las comisiones de garantía, acerca de los registros de objetores de conciencia y sobre cómo actuar ante determinados casos difíciles de evaluar. Sin embargo, el primer año de su aplicación se estima que entre ciento ochenta y doscientos pacientes pudieron ejercer su derecho a la eutanasia, según la asociación Derecho a Morir Dignamente (DMD), aunque hay comunidades de las que no se disponen datos todavía (2022)[226]. Esta misma asociación estima una plena normalización de la aplicación de esta ley, una vez que la situación originada por la Covid-19, ha dejado de ser ya una urgencia global. Sin embargo, se muestra inquietud ante la posibilidad de que las comisiones de garantías de cada comunidad autónoma, que son los organismos en los que reposa la aplicación de la eutanasia, queden en manos de personal sanitario contrario a la ley, o que se desarrolle una estrategia de objeción de conciencia que logre sortear su aplicación en ciertos territorios, como ha venido ocurriendo con otras leyes.

De hecho, uno de los casos en los que más problemático se estaba convirtiendo el recurso a la objeción de conciencia fue precisamente en la ley del aborto. El nuevo gobierno de Pedro Sánchez sacó adelante durante esta segunda legislatura una nueva ley del aborto con el fin de abordar este nuevo problema (Ley Orgánica 1/2023, de 28 de febrero, por la que se modifica la Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo). Hacía tiempo que se había empezado a poner al descubierto una falla que había originado la ley del aborto de 2010 del Gobierno Zapatero, que es la que había estado en vigor durante todo este tiempo. Esta ley permitía que, "de forma excepcional", los centros médicos privados, externos a la red de servicio

https://www.tribunalconstitucional.es/NotasDePrensaDocumentos/NP_2023_069/NOTA%20INFORMATIVA%20N%C2%BA%2069-2023.pdf

[226] Datos extraídos del *Primer informe sobre la evolución de la eutanasia en España*, de la Asociación Derecho a Morir Dignamente (2022), que puede consultarse en el siguiente enlace: https://derechoamorir.org/wp-content/uploads/2023/06/Anexo-Informe-LORE-jun21-jun22.pdf Un año más tarde se hicieron públicas las cifras obtenidas en esas fechas por las autoridades, y se calculó el número de solicitudes en trescientas setenta. Tras estos dos años de entrada en vigor de la LORE, la Asociación por el Derecho a Morir Dignamente publicó otro comunicado en el que señalaba las diferencias de aplicación entre comunidades, la mala gestión de la objeción de conciencia, los plazos excesivos para tramitar este derecho o la falta de colaboración con entidades privadas como las aseguradoras, como algunos de los principales escollos a los que se enfrentaba la plena garantía de este derecho en España: https://derechoamorir.org/wp-content/uploads/2023/06/Evaluacion-DMD-LORE-2023.pdf

público, practicasen abortos. Este último punto se convirtió en la vía utilizada para lograr sortear la garantía del derecho al aborto en muchas provincias y comunidades. Un movimiento de objeción de conciencia al aborto entre los médicos empezó a cobrar fuerza, y la excepcionalidad contemplada en la ley acabó convirtiéndose en regla en muchas provincias, donde todos los médicos se declaraban objetores, o en donde se afirmaba no haber ni un solo médico especialista disponible, dejando, pues, los centros privados como única opción. Esto condujo a una situación en la cual muchas provincias afirmaban no realizar abortos, obligando así a las mujeres que deseaban ejercer este derecho a tener que desplazarse, en ocasiones a cientos de kilómetros.

> La inmensa mayoría de las interrupciones voluntarias del embarazo se acaban produciendo en centros extrahospitalarios de carácter privado, y, si bien es cierto que en una década se ha reducido esta tasa en casi diez puntos, pasando de un 88,55 % en 2010 a un 78,04 % en 2020, todavía estamos muy lejos de que se pueda garantizar el grueso de interrupciones voluntarias del embarazo en centros públicos. Resulta especialmente preocupante la diferencia territorial en el ejercicio de este derecho, ya que existen territorios en España que en los últimos años no han notificado ninguna interrupción voluntaria del embarazo en centros de titularidad pública (Ley Orgánica 1/2023)[227].

Gracias a un informe emitido en 2018 por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC), un órgano de las Naciones Unidas encargado de velar por el cumplimiento del pacto internacional que lleva el mismo nombre, y del que el preámbulo de la nueva ley se hizo eco, se puso de manifiesto que debido a la objeción de conciencia en muchas farmacias y a las distintas políticas y directrices en materia de salud sexual y reproductiva de las diferentes comunidades autónomas, se estaban creando serias diferencias territoriales en la península respecto al acceso a métodos anticonceptivos.

Por ello, la nueva ley del aborto, al igual que sucedía con la LOMLOE en el ámbito educativo, se consideraba como una actualización de la ley del aborto de 2010 de la etapa de Zapatero, para regular las fallas y los nuevos problemas que habían ido surgiendo a lo largo de sus doce años de vigencia, y para deshacer las reformas que había introducido el

[227] Puede consultarse en el BOE: https://www.boe.es/eli/es/lo/2023/02/28/1

Ejecutivo de Mariano Rajoy. En este sentido, la ley volvía a eliminar la necesidad de permiso paterno para que las menores de dieciséis y diecisiete años, así como para las mujeres con discapacidad, puedan ejercer su derecho al aborto. Se suprimía asimismo la obligación de informar a la solicitante del aborto de ayudas a la maternidad, así como la obligatoriedad de establecer tres días de reflexión antes de poder abortar. Por otra parte, y en aras de garantizar la igualdad del acceso al aborto en todo el territorio y en el seno de la red pública de hospitales, se constituía, a imagen del mecanismo puesto en marcha en la Ley de Eutanasia (LORE), un registro de objetores de conciencia, en el que los profesionales médicos que quieran ejercer este derecho deben inscribirse con antelación. La nueva ley también establece permisos remunerados desde la semana treinta y seis de gestación hasta el parto, establece un enfoque de formación en salud sexual y reproductiva de forma integral a lo largo de los diferentes ciclos educativos y desde una perspectiva interseccional, consciente de los múltiples factores sociales que pueden agravar las desigualdades a la hora del acceso a los derechos sexuales y reproductivos. En este sentido, también se refuerzan los mecanismos de protección contra los abortos y las esterilizaciones forzosas.
Respecto al acceso a los métodos de anticoncepción, el Gobierno establece la gratuidad de métodos anticonceptivos hormonales como la píldora del día después, y la distribución gratuita de otros métodos como los preservativos en centros educativos y penitenciarios en el marco de las campañas de educación sexual.

La nueva ley orgánica fue, además, innovadora en muchos otros aspectos, regulando, por ejemplo, bajas médicas por problemas relacionados con la salud menstrual y estableciendo el reparto gratuito de productos para la salud menstrual en colegios y centros penitenciarios, así como legislando para prohibir toda clase de publicidad a las empresas que gestionan los llamados “vientres de alquiler” en países extranjeros.

Asimismo, la nueva ley orgánica vino acompañada de una importante reforma del artículo 172 quater. del Código Penal para “penalizar el acoso a las mujeres que acuden a las clínicas para la interrupción voluntaria del embarazo” (Ley Orgánica 4/2022, del 12 de abril, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal, para penalizar el acoso a las mujeres que acuden a clínicas para la interrupción

voluntaria del embarazo),[228] que entró en vigor el 14 de abril de 2022. Esta modificación se sitúa dentro de los propósitos en los que se enmarcaba la anterior ley a la hora de garantizar el acceso al aborto en plena seguridad, como parte de la garantía de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. El nuevo artículo trataba de regular los llamados "piquetes antiabortistas", que desde la aprobación de las primeras leyes del aborto en España en 1985 se venían situando a las puertas de las clínicas privadas con el objetivo de acosar tanto al personal sanitario como a las pacientes que se acercaban a las mismas. Desde el PSOE se reconoció que a la hora de abordar este problema: "tomaron como referencia la legislación francesa, que cuenta este acoso como un delito concreto: "Registramos la proposición de ley en el Congreso y dijimos lo que ahora ya es ley, que esta obstaculización a los derechos de las mujeres es un tipo penal específico" (El País, 14 de abril, 2022). Según recoge el preámbulo de esta ley:

> Un informe elaborado en 2018 por la Asociación de Clínicas Acreditadas para la interrupción del embarazo (ACAI) con entrevistas a 300 mujeres que acudieron a abortar a varias clínicas de toda España mostraba que un 89 % de las mujeres que acudieron a abortar se habían sentido acosadas y un 66 % amenazadas. 'Miles de mujeres, se han visto increpadas, insultadas, coaccionadas o amenazadas de algún modo', explica ACAI en su informe (Ley Orgánica 4/2022).

Es por ello que se establecen penas de entre un año y tres meses de prisión o entre treinta y uno y ochenta días de trabajos para la comunidad para quienes acosen tanto a las mujeres como al personal sanitario que acude a estas clínicas y que, en función de la gravedad del acoso, podrán venir acompañadas también de una prohibición de acercamiento a dichas clínicas por una duración de entre seis meses a tres años. Sin embargo, esta modificación del Código Penal dejaba abierta la cuestión de fijar un perímetro de seguridad en torno a las clínicas, cuestión que queda bajo la decisión de los responsables de los Cuerpos y Fuerzas de Seguridad.

En este caso, fue el PP, a través del exministro popular Jaime Mayor Oreja y la fundación Neos fundada por él, el que tomó la iniciativa de las protestas contra la nueva ley

[228] Puede consultarse esta reforma del Código Penal en el BOE: https://www.boe.es/eli/es/lo/2022/04/12/4

convocando a la ciudadanía a una manifestación el domingo 26 de junio de 2022 en la que se unieron en torno a doscientas organizaciones, junto con otros representantes del PP y de Vox. La manifestación tuvo lugar pocos días después de que resonara en la prensa mundial el eco de la decisión del Tribunal Supremo de los Estados Unidos de derogar la constitucionalidad del derecho al aborto, que pasó a quedar regulado por cada uno de sus cincuenta estados, conduciendo a numerosas prohibiciones en muchos de ellos. En este sentido, se reclamaba una idéntica resolución para el Tribunal Constitucional español que aún no se había pronunciado sobre el caso, y que hay que recordar que en 2023 se pronunció blindando el aborto como un derecho constitucional y afirmando la constitucionalidad de la ley de plazos de 2010. Los manifestantes también protestaron contra la reforma del Código Penal que impedía los piquetes antiabortistas, contra la creación de registros de objetores de conciencia de personal sanitario, que denunciaban como la creación de "listas negras en manos del Estado" y también, como ya he indicado antes, contra la ley de eutanasia, que cumplía por esas fechas un año en vigor.

A principios de 2023 un conflicto estallaba entre el PP y Vox, socios del gobierno conservador de Castilla y León, a cuenta de un supuesto protocolo sanitario que debería activarse en caso de que se solicitase el aborto y que consistiría en la realización de una ecografía en 4D, en escuchar el latido del corazón del feto y en medidas para proteger la objeción de conciencia del personal sanitario. Vox, el partido responsable de impulsar esta medida, pretendía que tuviera carácter obligatorio para todas las mujeres que solicitasen el aborto, por lo que se hubiese convertido en una importante estrategia de coacción y en otro intento más de sortear la aplicación de una ley a nivel autonómico. Sin embargo, el presidente de la región, el popular Alfonso Fernández Mañueco, rectificó a su socio de gobierno afirmando que estas medidas sólo se pondrían en marcha para aquellas mujeres que las demandasen, haciendo así de este protocolo papel mojado.

Otra de las leyes que se hallan en el haber de medidas que podemos considerar laicas de esta segunda legislatura de Pedro Sánchez al frente del Gobierno de coalición es la Ley 4/2023, de 28 de febrero, para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI, conocida a nivel mediático y popular como "Ley Trans"[229]. Se trata, al igual que lo fue en su día la ley del matrimonio

[229] De nuevo, como las anteriores legislaciones analizadas, puede consultarse de forma íntegra en el BOE: https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2023-5366

igualitario de 2005, de una ley que sitúa a España como un país puntero en Europa en términos de reconocimiento de derechos, y que tiene por meta principal, como indica su artículo primero: "garantizar y promover el derecho a la igualdad real y efectiva de las personas lesbianas, gais, trans, bisexuales e intersexuales (en adelante, LGTBI), así como de sus familias" (Ley Trans, 2023). En aras de este objetivo se persigue, asimismo, acabar con la discriminación y las diversas formas de violencias que ha venido sufriendo históricamente la comunidad LGTBI en España. La norma recoge, por primera vez, la posibilidad de la autodeterminación de género sin necesidad previa de informes médicos o psicológicos a partir de los dieciséis años, y en compañía de progenitores o tutores legales para menores de entre doce a quince años. También se ponen en marcha medidas para dar visibilidad desde la Administración pública a la diversidad de la comunidad LGTBI, y estrategias de colaboración con las comunidades autónomas para eliminar la discriminación, así como protocolos de actuación contra el acoso en los sectores público y privado. Además, se promueve la investigación de las necesidades sanitarias especificas del colectivo LGTBI, se garantiza el acceso a técnicas de reproducción humana asistida a todas las personas LGTBI con capacidad para gestar, eliminando toda clase de discriminación, y se garantizan los derechos de las personas intersexuales, prohibiendo las cirugías en menores. Una de las medidas más importantes para la eliminación de las violencias que sufren las personas LGTBI es la prohibición de las terapias de conversión, que se han puesto en marcha a instancias de una red de organizaciones católicas ultraconservadoras bajo la premisa de que la homosexualidad y todo lo relacionado con la comunidad LGTBI es "una desviación que se puede curar". Finalmente, otra de las medidas más importantes que recoge esta norma para luchar contra la discriminación es la "inversión de la carga de la prueba", de tal forma que es la parte acusada la que debe proporcionar pruebas de que tal situación discriminatoria hacia una persona del colectivo LGTBI obedece a justificaciones objetivas, razonables y proporcionadas.

La aprobación de la Ley Trans generó un intenso debate, en el mismo seno del gobierno de coalición y en el mismo seno del PSOE y del movimiento feminista en general, enfrentando a dos posiciones: quienes estaban a favor de introducir en la norma todo el paquete de medidas en apoyo al colectivo trans recogiendo, entre otras, su derecho a la autodeterminación de género, y quienes estaban en contra alegando que estas medidas generaban inseguridad y formaban parte de una "estrategia de borrado de la mujer". Finalmente, la ley salió adelante recogiendo las garantías y derechos de las personas trans

gracias a la presión que ejerció el colectivo LGTBI y el socio de gobierno del PSOE, Unidas Podemos, principal impulsor de la ley.

Distintas comunidades autónomas con gobiernos conservadores como el de la Región de Murcia o el de la Comunidad de Madrid han emprendido recientemente políticas de derogación de sus correspondientes normativas autonómicas en materia de derechos LGTBI, como es el caso de la negativa a prohibir las terapias de conversión en las dos comunidades o eliminando protocolos contra el acoso escolar o de formación del personal docente. Ambas comunidades se amparan en que, una vez aprobada la normativa estatal, no tiene sentido conservar las autonómicas, sin embargo, estas normativas autonómicas regulaban aspectos concretos que no quedaron bien reflejados en la norma estatal. Por otra parte, aún es pronto para juzgar si estas acciones forman parte de una estrategia para sortear la aplicación de la ley, similar a la que he venido relatando en el caso de las otras leyes del Gobierno de coalición.

Finalmente, debo dedicar estas últimas líneas de análisis de las políticas de laicidad aplicadas en esta segunda legislatura del gobierno de Pedro Sánchez, a los acuerdos alcanzados con la Iglesia católica acerca de las inmatriculaciones, y a los acuerdos que se han establecido con la Iglesia y el resto de confesiones acerca de una mayor igualación en términos fiscales. Las inmatriculaciones, es decir, los registros de bienes inmuebles a nombre de la Iglesia, comenzaron a producirse en España en plena dictadura de Franco, concretamente con la Ley Hipotecaria de 1946. Según el periodista Jesús Bastante, que ha venido realizando a lo largo de estos años una detallada crónica periodística acerca de este tema, con ellas el régimen nacionalcatólico pretendía revertir las distintas políticas de desamortizaciones decimonónicas y, en particular, las políticas de expropiaciones que se pusieron en marcha a raíz de la Segunda República. Todas ellas tuvieron como objetivo nacionalizar diversos bienes eclesiales para reducir la influencia de la Iglesia sobre la sociedad, así como acrecentar el poder del Estado. Una vez instaurada la democracia, la Iglesia católica pudo beneficiarse de nuevas inmatriculaciones, gracias a la Ley Hipotecaria de 1998 del Gobierno de Aznar, que estuvo en vigor hasta el 2015 (Real Decreto 1867/1998, de 4 de septiembre, por el que se modifican determinados artículos del Reglamento Hipotecario)[230]. Y si con la Ley Hipotecaria franquista se permitió la

[230] Disponible en el BOE: https://www.boe.es/eli/es/rd/1998/09/04/1867

inmatriculación de bienes que no estuvieran destinados al culto, con la Ley Hipotecaria del PP de 1998 se permitió también que se inmatricularan los edificios de culto como, por ejemplo, la Mezquita de Córdoba, que pasó a manos de la Iglesia en 2006[231]. Todos estos nuevos registros a nombre de la Iglesia de estos bienes inmuebles se realizaron de forma gratuita, y en ellos se cometieron numerosas irregularidades (Newtral, 2022). Según un informe realizado por el Congreso de los Diputados, sólo con la última Ley Hipotecaria popular de 1998 la Iglesia realizó treinta y cuatro mil novecientos setenta y seis registros de nuevos bienes, pero según la Conferencia Episcopal en esa cantidad han encontrado dos mil setecientos setenta y cinco errores que, o no son propiedad de la Iglesia, o se trata de bienes inmatriculados anteriormente, o bien han sido adquiridos por otras vías[232]. Sin embargo, en 2022 la Iglesia reconoció la irregularidad de mil de esos bienes inmatriculados, que acordó devolver con la Federación Española de Municipios y Provincias (FEMP), (Efe, 2022). Pero la Coordinadora Estatal para la Recuperación del patrimonio inmatriculado por la Iglesia (Recuperando), reivindica no sólo la devolución de todos los bienes inmatriculados gracias a la Ley Hipotecaria popular de 1998, sino también aquellos que se inmatricularon con la Ley Hipotecaria franquista de 1946, y que estiman en casi cien mil (Religión Digital, 2022).

En abril de 2023 el Estado alcanzaba un acuerdo entre todas las confesiones con notorio arraigo en España, Iglesia Ortodoxa, la Unión Budista, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones), y los Testigos de Jehová, que según la nota de prensa emitida desde La Moncloa supone:

> (U)n importante avance en equidad que promueve el ejercicio efectivo del derecho fundamental a la libertad religiosa, ahonda en la igualdad y la neutralidad de nuestro Estado aconfesional y corrige los privilegios históricos fiscales de la Iglesia Católica, que pasa a ser tratada como una confesión religiosa o entidad sin ánimo de lucro más" (La Moncloa, 2023).

[231] Y por el módico precio de treinta euros, puesto que los obispos en España han tenido poderes notariales gracias a una normativa franquista que estuvo en vigor hasta el año 2014, de manera que realizar todos estos nuevos registros de bienes no le ha costado prácticamente nada a la Iglesia.

[232] Puede consultarse el informe realizado por el Congreso de los Diputados, así como el listado de bienes inmatriculados en la página del Ministerio de la Presidencia, Justicia y relaciones con las Cortes: https://www.mpr.gob.es/mpr/subse/libertad-religiosa/Paginas/infoinmatriculacion.aspx Asimismo, puede consultarse el informe presentado por la Conferencia Episcopal en respuesta al informe del Congreso aquí: https://www.conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/2022/01/Informe-completo-gobierno-inmatriculaciones.pdf

El acuerdo en cuestión consiste en una modificación de la Ley de mecenazgo que fue aprobada por el PSOE junto con los votos de ERC, PDeCAT y el PP, pero que contó con la oposición de la mayoría de formaciones políticas a la izquierda del PSOE, como su socio de gobierno, Unidas Podemos, pero también Más País o y Ciudadanos (C's), entre otras. Este proyecto de modificación de la Ley de mecenazgo hubiese producido una cierta equiparación entre el régimen fiscal de las confesiones que tienen acuerdos con el Estado y las que tienen reconocido el notorio arraigo, pero no tienen acuerdos. Se trataba de concederles a estas confesiones los mismos beneficios fiscales que disfrutan fundaciones y ONG, es decir: exención del IBI para todos aquellos edificios ligados al ejercicio y mantenimiento del culto, exención del impuesto de sociedades y de otros tributos locales, e introducción de la posibilidad de desgravaciones fiscales en el IRPF para quienes hagan donaciones a estas confesiones.

Desde el sector socialista del Gobierno de coalición se hablaba en conjunto de estos pactos con la Iglesia católica para devolver las inmatriculaciones irregulares y del pacto para igualar el régimen fiscal de todas las confesiones religiosas como parte de la concepción de "laicidad inclusiva" que ha sostenido el Gobierno. Sin embargo, sus socios de gobierno, Unidas Podemos, junto con la mayoría de formaciones a la izquierda de los socialistas, e incluidas asociaciones laicistas como Europa Laica, lo calificaron como una "barra libre" y fueron desde el inicio muy críticos con el acuerdo de las inmatriculaciones con la Iglesia, pactado con "opacidad", y sin prestar atención a la Coordinadora estatal que ha abordado el estudio de este tema y que se ha dejado por el camino las inmatriculaciones franquistas. Desde el punto de vista adoptado en este capítulo, se trataba efectivamente de un acuerdo que hubiera reducido la enorme desigualdad fiscal y los privilegios existentes entre la Iglesia católica, las confesiones reconocidas y el resto de confesiones de España, si bien la Iglesia católica seguía gozando de un trato más ventajoso y no era, en absoluto, equiparada como otra confesión más. Por ejemplo, el acuerdo no modificaba el hecho de que la Iglesia católica sea la única confesión que cuenta con la posibilidad de tener una casilla propia en la declaración de la renta. Asimismo, la ingente, y difícilmente calculable, posesión de bienes muebles e inmuebles, así como terrenos, por parte de la Iglesia católica en España hace que la cuantía de sus exenciones a las arcas públicas sea de lejos, la mayor de entre todas las confesiones. Desde muchas asociaciones laicistas como Europa Laica y desde las formaciones de

extrema izquierda se lamentaba que el PSOE estuviese dispuesto a hacer una igualación "por arriba" y reivindicaban, por su parte, una igualación "por abajo", es decir, la eliminación de todos los privilegios fiscales a todas las confesiones. Desde el PSOE, dirigentes socialistas como Patxi López han reivindicado los acuerdos alcanzados y han sostenido la necesidad de seguir manteniendo abiertos los diálogos con todas las confesiones y especialmente con la Iglesia católica dado que "es mejor negociar que imponer las cosas porque tenemos un concordato (…) Somos los primeros que en la historia de España hemos conseguido que la Iglesia pague el IBI por alguno de sus inmuebles y seguiremos avanzando para que paguen todos" (El Diario, 2023). Sin embargo, la convocatoria anticipada de elecciones dejó este acuerdo en suspenso cuando estaba en vías de pasar por el Senado. Y tras las elecciones y las dificultades para reeditar un nuevo pacto para un Gobierno de coalición, esta vez con Sumar, el proyecto de reforma de la Ley de mecenazgo se ha visto modificado y se ha suprimido el punto que establecía la igualación fiscal entre todas las confesiones, debido a la presión de los socios del PSOE, de manera que el régimen fiscal de las confesiones se ha terminado quedando igual que estaba al principio.

Como ya he sostenido en otras ocasiones a lo largo del capítulo, considero que esta vía adoptada por el PSOE, si bien insuficiente e insatisfactoria en algunos aspectos, hubiese sido compatible con los principios constitucionales, precisamente porque se ha obtenido por medio de un acuerdo con todas las confesiones religiosas. Hay que enfatizar la novedad de que, por primera vez, ese acuerdo estuviese integrado por todas las confesiones con notorio arraigo, independientemente de si tienen acuerdos o no con el Estado: de haberse aprobado, esto habría supuesto un importante paso hacia una mayor neutralidad estatal. Sin embargo, también hay que dejar claro que esto no implica que una eliminación de todas las exenciones fiscales, como reivindica por ejemplo Europa Laica, fuese menos constitucional, siempre y cuando no se impusiese de forma vertical desde el Estado y contase con el acuerdo de todos los afectados. Como ya he comentado, el marco constitucional de 1978 obliga a los poderes públicos a ese "tener en cuenta las creencias de los españoles" que conduce a un modelo de laicidad inclusiva, conservador si se quiere, estableciendo una política de pactos y acuerdos que impide rupturas o cambios radicales

de modelo[233]. En cualquier caso, si bien imperfecta e insatisfactoria para los partidos políticos de extrema izquierda y las formaciones laicistas como Europa Laica, y pese a que la Iglesia católica hubiera seguido siendo la confesión más privilegiada, aun así, se trataba de una reforma que hubiese supuesto mayor igualdad y neutralidad entre las confesiones en España.

Es necesario ahora valorar esta segunda etapa del siglo XXI para la laicidad en España. Hay por lo menos tres importantes líneas de continuidad entre los dos periodos del siglo XXI analizados. El primero de ellos, y el más importante a mi juicio, remite al tipo de políticas de laicidad que se han venido aplicando en el país. Se trata en su mayoría de políticas que corresponden a lo que Baubérot ha denominado el "tercer peldaño de laicización", y que responderían al profundo proceso de secularización y de laicización de las costumbres que ha vivido la población española desde la Transición (Baubérot, 2015, 2020, 2021). Pero también se trata, utilizando las definiciones de laicidad que he empleado a lo largo del capítulo, de políticas de consolidación de una ciudadanía laica para la cual, cada vez más, sus derechos y deberes quedan completamente desgajados de cualquier clase de cosmovisión. En este sentido, y aquí aprecio una segunda línea de continuidad: la tarea legislativa durante las tres legislaturas analizadas de los gobiernos Pedro Sánchez (2018-2019, 2019-2023, y la que se ha iniciado a partir de 2023), ha sido una continuación de la tarea legislativa iniciada durante la etapa de gobierno socialista encabezado por Zapatero. Gran parte de las políticas de laicidad del Gobierno de coalición han sido leyes que se quedaron en el tintero del anterior Ejecutivo socialista de Zapatero, como la Ley de Eutanasia (LORE), la restauración de otros proyectos que habían sufrido importantes transformaciones o recortes bajo el mandato popular de Mariano Rajoy, como la ley de Memoria Histórica o la ley del aborto, así como la elaboración de nuevos proyectos que se presentaban como una recuperación de los de la etapa de Zapatero, como es el caso de la LOMLOE, aunque habiendo limado algunos de los aspectos que más polémica suscitaron entre la oposición durante la anterior etapa, como fue el caso de la Educación para la ciudadanía, cuya sucesora en la LOMLOE, Educación en Valores Cívicos y Éticos, quedaba reducida en número de horas. Una última línea de continuidad podría señalarse entre estas dos etapas analizadas en las estrategias llevadas a cabo por

[233] Y podría decirse que este aspecto de la Carta Magna vale no sólo en lo tocante a la laicidad sino, en general, a todos los aspectos del régimen democrático que instaura. No es por ello de extrañar que sea el segundo texto constitucional más duradero de la historia de España.

los diferentes actores políticos, sociales y religiosos que han dirigido la oposición a estas políticas de laicidad: se trata, en ambos casos, de una estrategia de objeción de conciencia y de un intento de sortear la aplicación de la ley, así como un recurso por parte de los actores políticos al Tribunal Constitucional, que ha fallado siempre a favor de las nuevas legislaciones.

Sin embargo, y aquí debo hacer notar uno de los principales cambios que se observan entre las dos etapas analizadas, los actores involucrados en la oposición a esas políticas de laicidad aplicadas durante las dos etapas, si bien no han variado, sí se ha visto modificado su nivel de compromiso y su protagonismo en el liderazgo de esta oposición. Si en la etapa de las legislaturas encabezadas por Zapatero se observaba una oposición liderada por el Partido Popular y, especialmente, por la Iglesia católica y la Conferencia Episcopal Española que, siguiendo las directrices del Vaticano, iniciaba un periodo de protestas y de ruptura de su habitual postura diplomática inédita en la democracia española, en cambio, durante esta segunda etapa han sido Vox y las formaciones católicas ultraconservadoras como Hazte Oír o Abogados cristianos las que han tomado, principalmente, la iniciativa de la confrontación. El Partido Popular se ha involucrado y ha dirigido especialmente durante esta etapa aquellas protestas que forman parte de sus reivindicaciones históricas, como las del aborto, pero más allá de eso ha dejado el resto del terreno libre para que otras agrupaciones, en su mayoría católicas y de extrema derecha, abanderen la oposición contra la mayor parte de las medidas del Gobierno de coalición, y esto se aprecia en aquellas comunidades autónomas en las que el PP y Vox gobiernan en coalición[234]. La Iglesia católica, por su parte, ha participado en numerosas de estas protestas y manifestaciones, como las del aborto, la LOMLOE o la eutanasia, si bien no las ha liderado y su postura y relación con el Gobierno ha sido siempre buena y no ha estado atravesada por las tensiones que caracterizaron los gobiernos de Zapatero. A ello han contribuido varios factores: el primero es que la Santa Sede bajo el papado de Francisco atraviesa el giro más progresista que ha vivido la Iglesia católica desde que Juan XXIII ocupara la silla de San Pedro, de manera que no ha se ha presionado a la Iglesia católica española para que siguiese una determinada línea de confrontación con el Gobierno, como sí ocurrió en la etapa de Zapatero; asimismo, tanto la Iglesia católica de

[234] Salvo algunas excepciones como la del gobierno popular de la Comunidad de Madrid, cuya estrategia para evitar una coalición con Vox pasa por la imitación de su programa y por la toma de iniciativa en muchas de estas estrategias de elusión de la aplicación de las leyes estatales.

España, como los diversos Ejecutivos que ha encabezado Sánchez se han esforzado por no repetir los errores del pasado y mantener un diálogo siempre abierto y exento de exabruptos que pudieran ofender a alguna de las partes. Recordando las palabras de Patxi López antes citadas, la vertiente socialista del Gobierno de coalición ha seguido la lógica de la negociación más que de la imposición, y su socio de gobierno, Unidas Podemos no ha supuesto un obstáculo a este diálogo, si bien ha influido a la hora de tumbar ciertas políticas que pretendía sacar adelante el PSOE. Además, por primera vez en España se han abierto esos diálogos con el Estado al conjunto de las confesiones, reconocidas y no reconocidas, y se ha llegado a obtener un consenso entre todas las partes para lograr un régimen fiscal común más igualitario, aunque, al final, los agitados tiempos de la política y la necesidad de los pactos para sostener una nueva investidura hayan echado por tierra ese esfuerzo.

En parte debido a esta voluntad del Gobierno, especialmente de su vertiente socialista, de negociación con las confesiones y con la Iglesia, otro de los cambios que se observa entre las dos etapas es la diferente estrategia discursiva por parte del Gobierno acerca de la laicidad. Si durante los mandatos de Zapatero dije que el Gobierno hizo gala de la mayor conciencia de laicidad que ha tenido cualquier Ejecutivo en democracia a la hora de saber presentar sus leyes como avances en laicidad, contribuyendo así a dar a la laicidad la mayor presencia que ha tenido en el debate público de España, en cambio, durante las legislaturas de Pedro Sánchez la laicidad ha estado prácticamente ausente de cualquier discurso público. Ni siquiera en las justificaciones de los nuevos proyectos legislativos o cuando se han celebrado campañas electorales ha ocupado parte importante de los discursos. Sin embargo, el PSOE no ha olvidado su compromiso histórico con la laicidad y, evidentemente, no es ajeno tampoco al carácter laico de sus proyectos legislativos. Así lo demostró José Manuel Rodríguez Uribes en 2021, cuando era ministro de Cultura y secretario ejecutivo de Laicidad en el PSOE, enviando una carta a toda la militancia socialista titulada: la Laicidad "religión de la libertad"[235]. Allí el ministro exponía las raíces humanistas e ilustradas que nutren la concepción de laicidad del partido y realizaba un balance, así como un recorrido por las diferentes leyes laicas, como la de eutanasia, la LOMLOE, la mayor neutralidad religiosa al incorporar al diálogo a las confesiones sin acuerdos con el Estado, o los actos simbólicos de los nuevos Ejecutivos con sus

[235] La carta se halla publicada en su totalidad por el diario El Español en el siguiente enlace: https://www.elespanol.com/opinion/tribunas/20210111/laicidad-religion-libertad/550564949_12.html

investiduras laicas, y el homenaje de Estado laico a las víctimas de la Covid-19, etc. De manera que, si el PSOE sigue siendo consciente de su herencia laica, la voluntad de no hacerla manifiesta, salvo para su militancia, responde, a mi juicio, a un intento deliberado por suavizar ese diálogo con la Iglesia católica y el resto de confesiones evitando hacer explícitos ciertos conceptos que pudieran irritar a alguna de las partes.

Diferente es la situación en el marco de Unidas Podemos (y dentro de ésta hay que distinguir claramente a Izquierda Unida de Podemos), o de la recién nacida formación de Sumar. Si en Unidas Podemos el discurso acerca de la laicidad era idéntico al de asociaciones como Europa Laica que han sostenido una concepción beligerante frente a lo religioso, haciendo suyas reivindicaciones históricas de los movimientos laicistas, como la supresión de los acuerdos con la Santa Sede, la eliminación de los privilegios fiscales o la supresión de los programas religiosos de la televisión pública (La 2, que emite todos los domingos programas religiosos dedicados a aquellas confesiones que tienen acuerdos con el Estado), en cambio, en Sumar, de reciente aparición y todavía en proceso de definición programática, resulta aún difícil establecer su concepción de la laicidad. Pero no deja de resultar significativo que, en el marco de las últimas elecciones del 23 de julio de 2023, el programa electoral de Sumar no dedicase un epígrafe a la laicidad, y el adjetivo "laica" sólo apareciese dos veces para hacer referencia a la Educación, lo cual no quita, por supuesto, que incluyesen numerosas medidas laicas, especialmente en el ámbito de la profundización de medidas feministas, así como de lucha contra las desigualdades y el racismo. Más allá de esto, a mi juicio las formaciones a la izquierda del PSOE no le han dado a la laicidad el suficiente hueco en sus reflexiones y debates internos como para ser capaces de articular un discurso propio y una visión que pudieran tratar de imponer. Atrapados entre el discurso clásico de ciertas corrientes de izquierda que propugnan una laicidad beligerante con un difícil encaje en el marco constitucional de 1978, y el discurso de la laicidad inclusiva del PSOE, no han sido capaces de ofrecer un discurso propio y su voz en el Gobierno de coalición ha sido apenas perceptible.

Izquierda Unida es la única formación a la izquierda del PSOE que mayor importancia le ha dado históricamente a la laicidad, en parte porque se formó integrando en su seno al PCE que fue, desde la última etapa de la dictadura franquista hasta la Transición, uno de los partidos políticos que mayor relevancia le dio a los movimientos cristianos

revolucionarios que estaban agitando entonces América Latina. Pero si el cristianismo de liberación era considerado en los primeros años de IU como una de sus fuentes culturales, a raíz de la dirección de Gaspar Llamazares se adoptó una línea laicista beligerante contra lo religioso que ha predominado también durante su integración con Podemos en Unidas Podemos (UP), (Díaz-Salazar, 2008, pág. 148-149).

Finalmente, debo hacer notar un último, y no por ello menos importante, cambio de esta segunda etapa analizada. La duración y la intensidad de las protestas contra las políticas laicas de las legislaturas de Sánchez ha sido menor que las que experimentó el Gobierno Zapatero. Podría decirse que la laicidad, en general, no ha sido una de las principales líneas de fricción que haya marcado la contienda política durante esta etapa, como sí lo hizo durante la etapa de Zapatero. A ello han contribuido diversos factores: el auge de otros conflictos o clivajes históricos, como la cuestión territorial, que han ocupado casi la centralidad de los nuevos debates y lógica de pactos, y otros conflictos más coyunturales, como la aplicación de las medidas de confinamiento para hacer frente a la pandemia de Covid-19, y en los que la oposición se centró durante gran parte de la primera legislatura del Gobierno de coalición. Sin olvidar también que esta pandemia, y el razonable miedo al contagio, supuso una limitación a las relaciones sociales que afectó mucho al desarrollo y a la continuidad en el tiempo de los esporádicos movimientos de protesta que iban apareciendo como respuesta a las políticas analizadas durante esta segunda etapa.

La coligación de todos estos diversos factores ha contribuido a hacer que las relaciones entre el Estado, la Iglesia y el resto de confesiones en España se desarrollen durante esta segunda etapa del siglo XXI en un clima mucho más distendido. Podría concluirse, en resumen, que las legislaturas de los gobiernos de Sánchez han supuesto una profundización de la hoja de ruta establecida durante los gobiernos de Zapatero, y que el espíritu y la idea de laicidad dominantes que rige la aplicación de estas políticas sigue siendo esencialmente la misma que entonces, impuesta desde el PSOE, pese a la entrada de nuevos socios en el Gobierno de coalición. Si bien, el Ejecutivo de Sánchez ha buscado a toda costa no repetir los errores del pasado y no ha hecho de la laicidad un eje principal de sus discursos públicos, con el objetivo de favorecer este diálogo con las confesiones y

especialmente con la Iglesia católica.[236] Esto conduce, paradójicamente, a un escenario de una mayor profundización del régimen de laicidad español y, al mismo tiempo, a un cierto declive del debate público sobre la laicidad, que ha quedado soterrada durante esta etapa por otros conflictos, como la búsqueda de un apaciguamiento de la cuestión catalana, es decir, de la enésima reaparición de la cuestión central del clivaje territorial en España. Pareciese, pues, que después de cuarenta y cinco años de Constitución las reticencias de los "padres constitucionales" a debatir abiertamente sobre el modelo de laicidad en España, siguiesen más vigentes que nunca. Este hecho conduce a formular varias preguntas: ¿Sigue siendo para la Iglesia católica española un escollo hablar de laicidad? y ¿qué consecuencias puede tener este soterramiento de la laicidad en el debate público?

6.6 ESPAÑA: ENTRE LA PROZUNDIZACIÓN DE LA LAICIDAD Y LA RESURRECCIÓN DE LA CONFLICTIVIDAD RELIGIOSA

Antes de tratar de responder a estas preguntas creo que, habiendo expuesto la evolución del régimen de laicidad español a lo largo de esta primera parte del siglo XXI, hay elementos de sobra para tratar de establecer una pequeña comparación con los dos modelos de laicidad estudiados.[237] A mi juicio, España y Quebec han desarrollado modelos que se hallan a medio camino entre los tipos ideales del multiculturalismo y el asimilacionismo, sin embargo, sus respectivos modelos tienen poco en común, su historia de secularización también es bastante diferente, así como su relación con las migraciones. España no ha desarrollado políticas similares de interculturalismo o de acomodos razonables, y las cuestiones relacionadas con las minorías migrantes y religiosas no ha ocupado la centralidad de los debates acerca de la laicidad en el país, ésta es la característica distintiva que me parece más notable en comparación con los modelos de Francia y Quebec. El modelo más aproximado al caso español lo encuentro en Francia, aunque no en el Hexágono, que se rige por un modelo que ha evolucionado a partir de la ley de 1905, sino más bien en una de sus regiones periféricas, el modelo de "laicidad concordataria" de Alsacia-Mosela (Baubérot, 2015). Al igual que estas dos regiones del este de Francia, España tiene un Concordato y ha establecido un régimen de

[236] Por otra parte, tampoco ha habido noticias durante esta segunda etapa de aquel proyecto que el gobierno de Zapatero inició de redacción de una hipotética Ley de Libertad de conciencia, y que fue finalmente desestimada.

[237] Pequeña, porque una comparación más detallada entre los 3 casos de estudio será el objeto principal del último capítulo.

reconocimiento de confesiones[238], numerosas de sus normativas y leyes son bastante similares: como la enseñanza religiosa en centros públicos, el régimen fiscal ventajoso para las confesiones reconocidas, el artículo 525 de delito de ofensa a los sentimientos religiosos en España y el delito de blasfemia en Alsacia-Mosela, etc.

En los dos casos, además, se establece un modelo en el que ciertas confesiones son privilegiadas frente a otras, lo que supone una limitación de la libertad de conciencia y la igualdad entre los ciudadanos (Baubérot, 2015, págs. 128-129). Aunque, en el caso de España hay que señalar que se ha realizado un progresivo camino en busca de la reducción de esos privilegios, que aún está lejos de ser concluido, pero que no por ello deja de ser menos notable. Y finalmente, en los dos casos se ha producido un gran proceso de secularización a finales del siglo XX y principios del XXI que han permitido que en Alsacia-Mosela se deroguen ciertas normativas, aproximándose así al modelo del resto del Hexágono, y que en España ha favorecido la implementación de todas las políticas laicas que he venido comentando.

Pero es especialmente este último punto en el que el paso del tiempo ha puesto más al descubierto las insuficiencias e impensados del régimen de laicidad español. España es uno de los países del entorno europeo que mayor grado de secularización ha experimentado. Un proceso de secularización que comenzó a percibirse en la década de los sesenta y se mantiene constante hasta hoy en día, dentro de los cauces democráticos, pero sin eliminar la conflictividad respecto al hecho religioso (Ruiz Andrés, 2022), como he tenido ocasión de exponer a lo largo del capítulo. Ruiz Andrés, en su tesis doctoral dedicada precisamente al análisis de la secularización en España, desarrolla una hermenéutica con la que interpreta la realidad sociológica del país, combatiendo las simplistas ideas tanto del "definitivo triunfo del secularismo" como del supuesto "revival religioso" (Ruiz Andrés, 2022, pág. 215-216). Y recoge en tres vectores las principales líneas de desarrollo de los nuevos imaginarios sociales de nuestra "era secular": Por un lado, identifica una narrativa binomial que asocia la religión a un pasado mítico e identifica la modernidad con el triunfo definitivo de la secularización; por otro, identifica otra narrativa de desarrollo de eso que Taylor bautizó como la ética de la autenticidad (Taylor, 2016b), según la cual, cada vez más aspectos de nuestro comportamiento moral

[238] En Alsacia-Mosela están reconocidos el culto católico, israelita, protestante luterano y protestante reformado. Se intentó ampliar también al culto musulmán pero las principales instituciones del país denegaron la posibilidad de que el régimen concordatario se ampliase a otros cultos. En España disponemos de un régimen similar, que incluye al islam, pero que tampoco se ha ampliado a otras confesiones.

van siendo dirigidos de manera autónoma por los sujetos, crecientemente ajenos al marco de heteronomía moral de las Iglesias. Este punto se aprecia especialmente en la gran aceptación social que han tenido en España leyes como las de la eutanasia, el aborto, la ley trans o el matrimonio homosexual, entre otras. Y finalmente, identifica la confrontación entre catolicismo y laicidad como una de las narrativas que ha recorrido todo el proceso de secularización en España, y que ha tendido a hacer del factor religioso un elemento conflictivo por su encaje en el marco constitucional y democrático. Esta conflictividad que ha contribuido a que "la secularización cotidiana venga marcada por una fuerte secularización narrativa" (Ruiz Andrés, 2022, pág. 223), ha sido alimentada por la propia Iglesia católica con sus reacciones y su reactivación de las "guerras culturales", especialmente durante la etapa de Zapatero, que han contribuido de hecho a alejar progresivamente a la población de esta institución, más que de la fe propiamente hablando[239]. En parte, creo que los principales actores políticos y religiosos que protagonizaron estas "guerras culturales" hasta la primera década del siglo XXI han cambiado su estrategia y han adoptado una suerte de consenso tácito para apaciguar el factor religioso en España durante esta segunda década: y ni el PSOE hace ya de la laicidad uno de sus principales ejes discursivos, ni la Iglesia abandera la oposición contra las políticas del Gobierno.

Este consenso tácito responde a la pregunta que me formulaba al inicio de estas reflexiones finales acerca de si continuaba siendo un escollo para la Iglesia católica en España hablar de laicidad. Y la respuesta desde mi punto de vista es que sí. Baubérot, en su libro *Les 7 laïcités françaises* (2015), analizaba cómo la laicidad había dejado en Francia de ser un marcador exclusivo de la izquierda y con el paso de los años había sido cada vez más capitalizada por la derecha, lamentándose de la ausencia de herramientas hermenéuticas en el seno de la izquierda para poder hacer frente a estos nuevos discursos sobre la laicidad. Sin embargo, que algo así haya podido suceder, no deja de ser también un profundo éxito para la laicidad en Francia, donde hasta la Iglesia católica a partir de la

[239] Por otra parte, señala Ruiz Andrés acertadamente que esta conflictividad entre el catolicismo y la laicidad en España resulta un poco anacrónica en comparación con el contexto de otros países europeos (Ruiz Andrés, 2022), donde es el islam la religión que está protagonizando los nuevos elementos de conflictividad del factor religioso, como he tenido ocasión de poner de relieve en el caso de Francia, en el capítulo cuarto, y de Quebec, en el capítulo quinto. España, por ahora, y salvo en ciertas zonas de Cataluña, parece ajena a estas lógicas. La resurrección de este clivaje religioso y de estas "guerras culturales" con diversos sectores católicos es una de las razones que explica, a mi juicio, por qué en la democracia española no han tenido éxito las políticas de prohibición de símbolos religiosos dirigidas mayormente contra el islam, al igual que sucede en Quebec y en Francia.

década de los ochenta celebraba su separación completa del Estado. Si ello ha sido posible se debe, sin duda, a la inscripción de la laicidad en la Constitución como uno de los pilares fundamentales que definen la Nación. En España, sin embargo, como he expuesto, la laicidad continúa siendo un marcador exclusivo de la izquierda y aún permanece asociada en el imaginario colectivo de buena parte de las derechas nacionales y de los integrantes de la Iglesia católica a uno de los profundo clivajes que atravesaron la guerra civil y a la reivindicación de los errores cometidos durante la Segunda República. El hecho de que entre los discursos tanto de la Iglesia, como del Partido Popular, Ciudadanos o Vox salgan a relucir los adjetivos "laico/a" o "laicista" como calificativos peyorativos hacia las políticas del Gobierno de coalición ya muestra que estamos ante una derecha que no compite, en absoluto, por apropiarse del término, sino que más bien lo sigue teniendo demonizado.

Sin embargo, y respondiendo a mi segunda pregunta acerca de qué consecuencias puede tener este consenso tácito para soterrar la laicidad en los discursos públicos, considero que supone un "arrojar la toalla" por parte de la izquierda de la necesaria batalla que tendrían que plantear para lograr explicar el concepto y así lograr extenderlo a más fuerzas políticas. Evidentemente, soy consciente de que entre la izquierda española existen diferentes posiciones acerca de la laicidad, que, de hecho, he ido analizando de forma somera a lo largo del capítulo. Una discusión abierta entre esas distintas posturas ya contribuiría a devolver a la laicidad al centro del debate público.

Sin embargo, debo subrayar que el hecho de que la laicidad no esté en el centro de los debates públicos de España no ha sido tampoco óbice para que se pueda desarrollar toda una serie de políticas de laicidad en el marco de la consolidación de una ciudadanía laica, y tampoco ha constituido un obstaculo para que el Estado pueda consolidar una mayor neutralidad respecto a todas las confesiones del país, con acuerdos o sin ellos. Pero estos progresos corren el riesgo muchas veces de ser avances con anteojeras, que dejen sin resolver esos vacíos o impensados que viene arrastrando el particular régimen de laicidad español desde hace ya cuarenta y cinco años. Por un lado, hay importantes vacíos que resolver, como la desigualdad que sigue existiendo en el ámbito educativo donde, al margen de la Iglesia católica, el resto de confesiones con acuerdos tiene verdaderamente difícil poder impartir las asignaturas de religión cuando algunos progenitores así lo solicitan, o las desigualdades fiscales que no han sido capaces de subsanarse. Por otro lado, están los importantes elementos impensados, como esa hipotética "policía de las

confesiones" y la cuestión de cómo actuar ante posibles invasiones, ya sean clericales hacia la esfera política, o bien políticas hacia el ámbito religioso[240]; la reforma o eliminación del artículo 525 del Código Penal, debido al uso perverso que la extrema derecha católica ha venido realizando del mismo, convirtiéndose en una amenaza para la libertad de expresión. Y, finalmente, debería cuestionarse si el recurso a la objeción de conciencia se halla bien regulado en el marco normativo heredado de 1978 puesto que, como he expuesto a lo largo del capítulo, ha sido la principal estrategia de la oposición para sortear la aplicación de las leyes. Creaciones de nuevos mecanismos, como los registros de objetores, pueden ser una herramienta eficaz para lograr garantizar tanto la aplicación de la ley, como el respeto a la libertad de conciencia.

Finalmente, me queda por cuestionarme si en esta nueva legislatura que comienza sería posible un cambio de rumbo por parte del Gobierno en el que se retomara la laicidad como un eje discursivo principal de sus políticas, y lo cierto es que el escenario no parece demasiado propicio para ello. Mientras que, por un lado, continúa en marcha, como ya he comentado, el proceso de secularización en España, por otro, se acentúa también el proceso de repolitización de las identidades y el de "reconservadurización" de buena parte de las identidades religiosas, particularmente de la católica, lo cual se ha puesto de manifiesto en estos primeros días del nuevo Gobierno tras el anuncio del acuerdo de amnistía que precisamente posibilitaba una nueva investidura de Pedro Sánchez. La reaparición de simbología y prácticas que fusionan un profundo nacionalismo con elementos católicos como elementos de identificación política, por ejemplo la bandera de España con el Sagrado Corazón de Jesús, portar rosarios en las manifestaciones, o las convocatorias para rezar el rosario por la unidad de España, son buenos ejemplos que nos confirman que la extrema derecha está explorando otras nuevas vías para reintroducir el factor religioso de forma conflictiva en la escena política y que esas "guerras culturales" se están desplazando por completo hacia la extrema derecha. En tal contexto, es posible que volver a enarbolar de nuevo desde la izquierda la laicidad sólo sirviese para reavivar ese pasado traumático del clivaje religioso y para incentivar esta estrategia por parte de la extrema derecha. Sin embargo, los padres de la ley de 1905 también se enfrentaron en

[240] ¿Tiene sentido reivindicar esta medida teniendo en cuenta que el episodio de tensión que se vivió entre el Ejecutivo de Zapatero y la Iglesia no se ha vuelto a repetir? Desde mi punto de vista, considero que es un elemento que debería pensarse al menos. Aunque, de aplicarse, debería regular exclusivamente a los ministros de culto, pero no a los ciudadanos corrientes, al igual que la ley de 1905 en Francia.

su día a un contexto de fuertes tensiones y, sin embargo, su estrategia liberal de consolidación de derechos contribuyó a rebajar el conflicto.

Por otra parte, tenemos un escenario político muy marcado por la aritmética de los pactos y las negociaciones con formaciones tan diferentes como Junts, PNV, Unidas Podemos, Sumar o Bildu que hará que sea muy complicado que esta nueva legislatura pueda ser igual de fructífera que las anteriores a nivel legislativo. Pero, al mismo tiempo, el PSOE especialmente, necesita impulsar estas nuevas políticas, puesto que el pacto con Junts sobre el que reposa gran parte de la estabilidad del futuro Gobierno no ha convencido a toda su militancia, y aún menos a todo su electorado, pero ha sido defendido como un mal menor y necesario para permitir avanzar al país. Esta es la espada de Damocles que pende sobre las cabezas que integran el nuevo Ejecutivo.

Chapitre 7
CONCLUSIONS

7.1 INTRODUCTION

Je vais maintenant revenir sur les principaux thèmes et thèses que j'ai développés dans les pages précédentes. Mon intention à ce stade n'est pas exclusivement de regrouper l'ensemble des conclusions auxquelles je suis parvenu dans les différents chapitres de ce travail, mais plutôt de développer les réflexions pertinentes qui mettent en évidence les principales lacunes ou limites auxquelles s'est heurtée mon analyse, ainsi que d'indiquer les pistes qu'elle a ouvertes, c'est-à-dire les hypothèses futures pour de nouvelles recherches. D'autre part, et si cela n'a pas été suffisamment clair tout au long de ce travail, j'essaierai de souligner l'interrelation profonde entre tous et chacun des chapitres en les analysant à la lumière des questions de recherche qui m'ont guidé dans mes écrits au fil des années.

J'ai décidé de diviser ce travail en deux parties afin d'entreprendre, dans la première, une trajectoire très large depuis les religions primitives, en passant par les transformations au sein du Moyen Âge et de la Renaissance, pour s'arrêter au seuil de la modernité au XVIIe siècle. Dans le second, j'ai analysé trois régimes contemporains de laïcité, comme ceux de la France, du Québec et de l'Espagne, avec leurs tensions et leurs mutations. Je suis conscient que cette décision peut rendre difficile la compréhension de l'ouvrage si chaque partie est comprise comme des fragments non reliés entre eux et sans rapport les uns avec les autres. En fin de compte, le fil conducteur qui unit tous les fragments de cette intrigue apparemment bigarrée est l'analyse des imaginaires sociaux de la laïcité. Si mes questions de recherche dans les premiers chapitres étaient orientées, pour reprendre les termes de Foucault, vers une « généalogie de la laïcité », c'est-à-dire vers une enquête sur les éléments qui ont pu générer les conditions de possibilité de l'apparition de la laïcité dans la modernité[241], en revanche, mes enquêtes dans les derniers chapitres se sont concentrées

[241] Bien que ma méthodologie, ma forme d'expression, ainsi que le sens de mes analyses diffèrent à bien des égards de l'œuvre de Michel Foucault, de sorte que cette expression doit être prise presque au sens métaphorique du terme et non pas tant comme ma volonté expresse d'avoir voulu reproduire ici la « méthode *foucaldienne* », je reconnais néanmoins que mon travail est redevable des analyses et

sur les transformations mêmes que subissent ces imaginaires au sein de l'ultramodernité. La différence entre la première et la deuxième partie du livre répond donc à l'une des questions centrales qui ont guidé mes réflexions : quels éléments du passé, de ces racines historiques de la laïcité, continuent à être opérationnels dans nos imaginaires dans le tourbillon des transformations actuelles de la modernité occidentale ?

7.2 LA LAÏCITÉ ET SES « RACINES AXIALES »

L'un de mes premiers objectifs a été d'essayer de soutenir, contre la thèse des « racines chrétiennes ou occidentales » de la laïcité, l'idée de ses « racines axiales ». J'ai ainsi soutenu que c'est dans la révolution religieuse de l'âge axial qu'une profonde transformation éthique a commencé à se produire, ce qui est à l'origine de ce que j'ai appelé nos « imaginaires sociaux de la laïcité ». J'ai ainsi repris les recherches bien connues qui ont été développées sur le concept de « modernités multiples ». La réflexivité croissante et les exigences éthiques des religions axiales sont donc à la base des diverses transformations culturelles qui ont donné lieu, dans le cadre des différentes civilisations axiales, à de nouveaux régimes de coexistence et à de nouvelles réflexions sur la pluralité religieuse et la tolérance jusqu'alors inédites. C'est la seule manière, me semble-t-il, de rendre intelligible l'idée que Baubérot (2020) soutient dans plusieurs de ses ouvrages que la laïcité existe dans de nombreuses sociétés à travers le monde, même lorsqu'elle n'est pas nommée comme telle. En définitive, et comme l'indique la Déclaration universelle sur la laïcité au XXIe siècle (2005): « Des éléments de laïcité apparaissent donc nécessairement dans toute société qui veut harmoniser des rapports sociaux marqués par des intérêts ou de conceptions morales ou religieuses plurielles » (Déclaration universelle sur la laïcité au XXIe siècle citée en Baubérot, 2020, p. 1).

Cependant, cette thèse ouvre également de nouvelles questions et ne parvient pas entièrement à répondre de manière satisfaisante à la question initiale posée. C'est certainement l'une des limites que je dois assumer dans la manière dont j'ai tenté de répondre à cette question des origines axiales de la laïcité. On ne peut ignorer que, du fait de la colonisation européenne et de la mondialisation, pratiquement tous les cadres

interprétations de grands auteurs tels que Foucault lui-même, mais aussi Elias, Gauchet, et surtout Taylor, parmi d'autres. Mon véritable désir dans ces pages a été de mettre leur profonde sagesse historique, et le brio avec lequel ils ont formulé certaines de leurs thèses les plus connues, au service de l'enquête sur les « racines » de la laïcité.

culturels de la planète sont entrés en contact, plus ou moins violemment, avec les cadres et modèles culturels occidentaux. Ainsi, une dialectique sans fin entre les cadres culturels occidentaux et non occidentaux a été initiée par ces expériences traumatisantes de la colonisation, entraînant un processus de configuration et de reconfiguration de ces modernités multiples[242].

Dans ces conditions, il convient donc de s'interroger sur le « degré de parentalité » que les régimes laïques non occidentaux entretiennent avec leurs cadres culturels respectifs. Une fois de plus, l'hypothèse se pose que la laïcité est finalement une invention occidentale, exportée par la colonisation et la mondialisation, et réappropriée dans cette dialectique par d'autres cadres culturels non occidentaux. Je ne peux évidemment pas prétendre répondre ici de manière pleinement satisfaisante à cette question et je ne peux que renvoyer, d'une part, à l'importante recherche déjà existante dans ce domaine[243]. Et de souligner, d'autre part, que pour répondre à cette question, un travail similaire à celui que j'ai développé dans ces pages devrait être mené, mais dans le cadre d'une comparaison entre des modèles non occidentaux de laïcité, tentant ainsi de clarifier la question de savoir quels éléments opérant dans leurs imaginaires répondent à une réappropriation des imaginaires occidentaux, et quels autres proviennent de leurs propres imaginaires et cadres culturels. Pour autant, l'idée initiale défendue par Jaspers selon laquelle ces « racines », qui ont permis de développer un degré de réflexivité inégalé et qui ont façonné « al hombre con el que vivimos hasta hoy » (l'homme avec lequel nous vivons jusqu'à aujourd'hui), (Jaspers, 2017, p. 17), se trouvent dans l'ensemble des religions axiales, est explicite dans ma démarche, du moins sous la forme d'une hypothèse.

---

242 Comme Eisenstadt (2000, pp. 23-24) l'a dit lui-même :

> *Rather, the trends of globalization show nothing so clearly as the continual reinterpretation of the cultural program of modernity; the construction of multiple modernities; attempts by various groups and movements to reappropriate and redefine the discourse of modernity in their own new terms*.
>
> (Les tendances de la mondialisation ne montrent rien d'aussi clair que la réinterprétation continuelle du programme culturel de la modernité, la construction de modernités multiples, les tentatives de divers groupes et mouvements de se réapproprier et de redéfinir le discours de la modernité dans leurs propres termes).

243 Je renvoie à nouveau ici, sans chercher à être exhaustif, aux importants travaux d'Asad (2003), Asad, Brown et al. (2009), Barghava (1998), Blancarte (2009, 2019), Mahmood (2015), Modood (2019), Nussbaum (2009), Parekh (2000) et Sen (2005, 2007), parmi d'autres. Bien que nombre d'entre eux n'abordent pas proprement ces questions à partir de l'analyse de la laïcité, mais plutôt à partir de l'analyse de la sécularisation ou de la modernité, je pense qu'ils constituent de bons exemples de l'opérationnalisation d'analyses et de théories qui abordent certaines des questions que je soulève dans ces pages.

D'autre part, la thèse des modernités multiples appliquée à la laïcité conduit à formuler d'autres questions, comme celles qui pourraient être soulevées sur la possible incommensurabilité de ces différentes modernités. C'est peut-être la thèse inverse de celle à laquelle pourrait conduire l'acceptation de cette multiplicité des voies de modernisation : l'idée qu'à l'intérieur de chaque cadre culturel, une série de transformations se sont développées de manière isolée par rapport aux autres. Cela nous obligerait alors à réfléchir sur l'unité de l'idée de laïcité et à en revoir les définitions. Si l'on admet l'incommensurabilité de ces différentes modernités, il serait alors impossible de soutenir qu'il puisse y avoir une unité derrière les différents régimes de laïcité, voire qu'ils soient qualifiés par le concept même de laïcité.

Il est difficile d'aborder cette question ici, je ne peux donc que développer brièvement quelques réflexions sur la manière dont je pense qu'elle devrait être abordée. Je pense qu'un bon point de départ pour commencer à étudier ce problème est fourni par Dreyfus et Taylor dans *Recuperar el realismo* (2016). Contre l'idée d'une possible incommensurabilité entre différents cadres culturels, ils soulignent précisément la convergence produite par certains phénomènes historiques tels que les « révolutions » des religions axiales. Les enseignements de Confucius, de Bouddha, la sagesse des *Upanishads*, la philosophie grecque, les prophètes hébreux ou les paraboles de Jésus, entre autres, trouvent une affinité commune dans leur universalisme et leurs positions éthiques. Le chemin vers la convergence initié par l'éveil de cette religiosité axiale a été marqué non seulement par ces affinités, mais aussi par ses " effets augmentatifs " ; c'est-à-dire parce que la profondeur et la portée de ses changements étaient telles qu'elles représentaient un point de non-retour vers les étapes précédentes (Dreyfus et Taylor, 2016, p. 269). Il est possible que le processus de mondialisation, plus proche de nous dans le temps, ait été une révolution des conditions sociales et axiologiques similaire à celle de l'émergence des religions axiales. Je pense qu'Eisenstadt voulait en partie dire quelque chose de similaire lorsqu'il a affirmé que la situation caractérisant la modernité sous l'influence de la mondialisation n'était ni la "fin de l'histoire" de Fukuyama, ni le "choc des civilisations" de Huntington, mais qu'il ne s'agissait pas non plus d'un retour aux problèmes des civilisations préaxiales (Eisenstadt, 2000, p. 23).

Cependant, ce surprenant chemin vers la convergence qui a produit la révolution des religions axiales, et qui devrait réfuter la thèse de l'incommensurabilité, a fonctionné dans le contexte d'un pluralisme ontologique irréductible. Cela apparaît dans l'acceptation

contemporaine commune des droits de l'homme et a été souligné par différents auteurs tels que Parekh. Bien qu'il existe un accord de base ou, pour le dire en termes *rawlsiens*, un *« overlapping consensus »* entre les différents cadres culturels lorsqu'il s'agit d'accepter certaines valeurs éthiques et morales, telles que les droits de l'homme, ce consensus est réalisé sur la base de convictions profondes très différentes qui, en fait, conduisent à de nombreux conflits dans l'application pratique quotidienne des valeurs en question. C'est ce que Parekh a étudié, par exemple, dans *Rethinking multiculturalism* (2000) dans son analyse de l'application et de l'interprétation des droits de l'homme dans les pays où les « valeurs asiatiques » prédominent.

Partant de ces prémisses, de l'existence d'une certaine convergence axiologique ou éthique sur fond de pluralité ontologique entre les différents cadres culturels de ces modernités multiples, et de l'idée que la laïcité existe même dans les pays où elle n'est pas nommée comme telle (Baubérot, 2020), une étude comparative entre différents régimes non occidentaux de laïcité pourrait être envisagée afin de tenter de mettre en évidence le *« overlapping consensus »* derrière les différentes modalités d'application de la laïcité. Une telle recherche pourrait démontrer la convergence axiologique derrière les différentes manières d'appliquer les principes de laïcité dans le monde. En outre, ce travail pourrait offrir une définition minimale de la laïcité, remplissant ainsi l'une des principales tâches en suspens dans ce domaine, comme je l'ai indiqué plus haut (Baubérot, 2020, Willaime, 2009) : démontrer son universalisation ou son internationalisation.

Le chemin que j'ai emprunté ici a cependant suivi une autre voie, qui m'a conduit à l'autre pôle de la démonstration, celui de la « provincialisation de l'Europe » (provincializar Europa), (Taylor, 2006), c'est-à-dire à essayer de démontrer le degré de connexion de nos modèles actuels de laïcité en Occident avec les transformations des cadres culturels et des imaginaires sociaux qui ont donné naissance à la modernité occidentale elle-même. D'où l'idée de proposer une généalogie des imaginaires sociaux de la laïcité. C'est à cette démarche que j'ai consacré les deuxième et troisième chapitres.

7.3 LA FUREUR DE L'ORDRE CHRETIEN : MATRICE DES TRANSFORMATIONS DES IMAGINAIRES DE L'OCCIDENT

En ce sens, dans le deuxième chapitre, j'ai continué à retracer cette généalogie des imaginaires, mais en me situant désormais spécifiquement dans le cadre du christianisme

et de l'Occident. Mes principaux objectifs étaient donc d'essayer de répondre à la question du rôle joué par le christianisme dans la formation des imaginaires de la laïcité et d'analyser quels éléments distinctifs du christianisme, par opposition aux autres religions axiales, avaient, dans une plus large mesure, entraîné les changements qui ont conduit à l'émergence des premiers régimes laïques. Pour répondre à ces questions, je me suis placé dans le sillage d'un groupe de théories que, inspiré par les catégories de Taylor (2001), j'ai appelé « théories culturelles de la modernité ».

J'ai ainsi tenté de répondre à la fois aux théories universalistes, « histoire par soustraction » selon Taylor (2014), qui soutiennent que la religion, et plus particulièrement le christianisme, n'a rien à voir avec la genèse de la modernité (étant entendu qu'il s'agit d'un chemin d'acculturation et de développement universel que, tôt ou tard, toute l'humanité est destinée à suivre), ainsi qu'aux théories *nietzschéennes* ou *schmittiennes* qui affirment que la modernité occidentale n'a rien de nouveau en soi et n'est qu'un processus de transfert de sacralité, ou une simple sécularisation des valeurs chrétiennes. Pour les premières, la laïcité apparaît comme un élément né de la confrontation violente des autorités séculières pour se débarrasser du poids dogmatique des autorités cléricales, de sorte que ses origines ne peuvent être ramenées qu'aux débuts de la modernité, puisque cette dernière est toujours comprise comme un processus de perte ou de disparition des horizons religieux. Dans cette perspective, proposer une généalogie de la laïcité qui remonterait plus loin que les débuts de la modernité n'aurait guère de sens. En revanche, pour le second groupe de théories, la modernité occidentale reste profondément marquée, dans chacun de ses traits, par l'empreinte indélébile du « théologico-politique », de sorte qu'un travail de « déconstruction du christianisme » et de sa « filiation abrahamique » (Derrida, 2006, Nancy, 2005) est nécessaire pour mettre en évidence cet héritage chrétien sécularisé qui a façonné nos institutions. Dans cette perspective, la laïcité est la consécration d'une nouvelle foi séculière, la foi de la modernité. Selon cet ensemble de théories, la croyance humaniste et laïque de la modernité occidentale n'aurait pas du tout rompu avec la logique du christianisme.

Tout en restant en dialogue avec une grande partie des recherches que j'ai regroupées dans les deux catégories précédentes, j'ai néanmoins abordé l'analyse du rôle du christianisme à partir du cadre offert par un troisième groupe de théories, les « théories culturelles de la modernité ». De ce point de vue, la modernité est comprise avant tout comme un processus de changement étroitement lié à des cadres culturels spécifiques ; on peut donc

parler de « modernités multiples ». La modernité occidentale serait avant tout une « nouvelle culture », si l'on entend le concept de culture au sens large, tel qu'il est habituellement traité en anthropologie : comme les modes de vie et l'ensemble des pratiques sociales, à un moment donné, qui sont toujours liés à des représentations symboliques et à des imaginaires sociaux. En ce sens, plutôt qu'un processus de perte ou de soustraction, il s'agit plutôt d'un processus de création de quelque chose de nouveau. C'est précisément pour cette raison que ces théories ne nient pas le rôle joué par le christianisme dans la genèse de la modernité, mais cela ne serait pas conforme aux valeurs du Sermon sur la montagne et ne pourrait pas être lu uniquement à partir de cette permanence du théologico-politique. La modernité implique également une rupture ou, comme le dit Illich, une « corruption » du christianisme (Illich, 2016), ce qui n'implique pas, bien sûr, la perte des horizons religieux, mais sa transformation. En outre, il s'agit d'un processus de changement dans lequel interviennent non seulement des aspects liés à la transformation religieuse et spirituelle, mais aussi des transformations matérielles et sociales.

À partir de ce cadre théorique, j'ai tenté de clarifier quels éléments distinctifs du christianisme, par rapport à d'autres religions axiales, ont contribué à façonner les imaginaires de la laïcité. En ce sens, l'une des principales thèses que j'ai défendues ici est que l'un des éléments distinctifs qui a distingué le christianisme des autres religions axiales a été la tension interne générée par l'existence précoce de diverses formes de dévotion et leur intégration à d'autres visions païennes du monde qui incorporaient un monde d'esprits et de magie dans les croyances chrétiennes. Cette pluralité de formes de dévotion est un fait présent dans toutes les religions axiales et a été largement analysée par Weber ; cependant, le degré de tension interne que ce fait a généré et le fait que les positions qui préconisaient une unification de ces dévotions sont devenues majoritaires constituent certaines des principales spécificités du christianisme.

La réponse initiale à cette pluralité de dévotions dans le christianisme, comme dans d'autres religions axiales, a été une articulation par la reconnaissance de la complémentarité. L'image prédominante à l'époque pour comprendre le cosmos et la société était celle de la grande chaîne de l'être, qui ordonnait hiérarchiquement l'ensemble de la création divine, de sorte que ce premier modèle était celui de la complémentarité hiérarchique. Il reconnaissait à la fois les différentes formes de dévotion et les fonctions sociales de la paysannerie et de la noblesse guerrière, qui jouaient leur rôle dans le cosmos

divin et dans l'ordre social. Mais, comme l'affirmait Augustin d'Hippone, seule la forme de dévotion des moines, et seule l'approche de la « cité de Dieu », qui incarnait l'Église sur terre, constituait la forme la plus élevée de dévotion et la seule voie pouvant mener au salut. Cette reconnaissance de la complémentarité impliquait donc aussi une source irréductible de tension interne.

De plus, la conception de la grande chaîne de l'être n'articulait pas seulement les différentes dévotions mais, plus spécifiquement, les visions du monde des religions païennes et du christianisme. Assimiler ce monde des esprits et de la magie issu des visions préchrétiennes, et très présent dans les dévotions populaires, n'était pas une tâche aisée. La garantie d'une pratique orthodoxe en matière de reliques et de pèlerinages, ainsi que la célébration de fêtes populaires telles que le carnaval, ont été quelques-unes des principales sources de tension entre l'Église et les secteurs populaires. Dans le cas de la noblesse ou de la royauté, les tensions avec l'Église portaient principalement sur des questions politiques, comme la querelle des investitures, mais le mode de vie même de la noblesse guerrière était également en cause.

Cette articulation du modèle de complémentarité hiérarchique a donc été remise en question par un nombre croissant de voix appelant à un mouvement de réforme qui mettrait fin à cette pluralité de dévotions et conduirait à une plus grande unité et cohésion au sein d'une dévotion plus orthodoxe et plus élevée. C'est ainsi qu'a pris forme la " fureur de l'ordre " qui a dominé la plupart des mouvements religieux du Moyen Âge, depuis les mouvements hérétiques comme les Cathares ou les Vaudois, en passant par la formation des ordres mendiants, jusqu'à la Réforme protestante ou la Contre-Réforme catholique.

Dans cette fureur d'ordre déchaînée, qui imprégnait pratiquement toutes les manifestations du christianisme à cette époque, se sont consolidées bon nombre des principales caractéristiques qui ont donné naissance à notre modernité occidentale. L'Église adopte alors l'organisation politique d'une monarchie spirituelle absolue. La pensée de saint Augustin prédominait encore dans la doctrine des « deux glaives » de Gélase, mais la lutte avec la noblesse et la royauté fit basculer l'Église vers une militarisation qui entraîna une augmentation des tensions politiques que ni la « cité des hommes » ni la « cité de Dieu » ne parvinrent à faire basculer de leur côté. Cependant, ces tensions ont conduit à un premier processus de séparation par la création par l'Église de son propre corps juridique. L'Église s'est érigée en *societas perfecta*, c'est-à-dire en

communauté indépendante de tout autre pouvoir et revendiquant finalement la suprématie de son corps juridique et son autorité pour réaliser le salut.

C'est également à cette époque qu'est apparue la notion de *forum internum*, qui a donné lieu à un processus d'internalisation des croyances et, surtout, du péché, qui est devenu le principal outil de l'Église pour étendre la fureur de l'ordre aux classes inférieures de la société. Le rôle des nouveaux ordres mendiants a été décisif dans la diffusion d'une nouvelle théologie de la souffrance et d'un nouvel *ars moriendi*, qui visait à réaliser cette transformation intérieure afin de parvenir à une unification des dévotions. C'est ainsi qu'est née la doctrine selon laquelle la plupart des défunts allaient au Purgatoire, mais que les prières des vivants pouvaient réussir à racheter leurs péchés et à leur éviter d'être condamnés à l'enfer après le Jugement dernier. Cependant, outre les prières, ces péchés pouvaient également être rachetés contre de l'argent, grâce aux indulgences offertes par l'Église. Ainsi, si l'impulsion initiale de ce grand mouvement de réforme et de cette fureur d'ordre qui a secoué la chrétienté primitive était de parvenir à une unification des dévotions, le résultat a cependant été tout le contraire de ce que l'on attendait.

D'une part, parmi les élites éduquées de la population, auxquelles appartenaient les moines et les humanistes, de nouveaux mouvements mystiques d'approfondissement et d'intériorisation de la foi sont apparus, ce qui les a éloignés encore plus des dévotions populaires. Pour de nombreux humanistes, comme Érasme, les pratiques de dévotion populaire étaient suspectes parce qu'elles étaient trop orientées vers les biens terrestres et non vers le salut, qui devrait être le véritable objectif auquel tout chrétien devrait aspirer. L'approfondissement de cette critique de la dévotion populaire s'est également tourné contre l'Église elle-même, qui avait profité des craintes populaires pour s'enrichir par le biais des indulgences. Sa prétention à servir de médiateur entre Dieu et les hommes est de plus en plus remise en question. Au fond, c'est l'imbrication même du monde de la magie et des esprits, inhérente à ce modèle de complémentarité hiérarchique, qui est de plus en plus remise en cause dans ses fondements. De nombreux mouvements hérétiques ont vu le jour contre le culte des saints, les pèlerinages et l'Église catholique elle-même, mais c'est Luther qui a donné la clé qui a mis fin au modèle de la complémentarité hiérarchique avec son idée du salut par la foi. Luther a non seulement mis fin à ce monde d'esprits et de pratiques païennes réintégré dans le christianisme et qui avait généré tant de tensions, mais il a réussi à apporter une réponse au problème de la pluralité des dévotions, en supprimant les vocations de célibataires et en faisant de l'ensemble de la

communauté des croyants un « peuple de pasteurs ». Cependant, la fureur de l'ordre qui avait motivé toutes ces transformations empêchait une hypothétique réconciliation entre le nouveau mouvement impulsé par l'auteur des quatre-vingt-quinze thèses et l'Église catholique. De plus, le rêve de Luther de faire de sa communauté un peuple de pasteurs s'est rapidement heurté au fait que seule une minorité était prête à accepter une forme aussi élevée de dévotion, et au remplacement de l'oppression ecclésiastique par l'oppression des seigneurs des *Länder*, de sorte que de nouvelles scissions se sont produites parmi les protestants, comme celle des Églises libres et celle défendue par Calvin.

Ma thèse est qu'il y a plusieurs éléments fondamentaux qui, dans toute cette transformation au sein du christianisme, ont contribué à la formation ultérieure des imaginaires de la laïcité. Le premier, et le plus évident, est ce même mouvement de fureur pour l'ordre, qui a réussi à se perpétuer dans le temps et à se séculariser, donnant naissance à ce que j'ai appelé la "société ordonnée". La seconde est que tout ce mouvement de réforme se traduit, tant du côté catholique que du côté protestant, par une profonde individualisation et intériorisation de la foi et de la croyance qui culmine dans la création de ce *forum internum*, c'est-à-dire de cette idée de conscience qui, bien qu'elle soit née dans le contexte de la prédication d'une nouvelle théologie de la souffrance et de la crainte de la damnation éternelle, a fini par devenir une conquête de liberté pour les chrétiens qui s'est retournée contre l'autorité même de l'Église. En outre, la consolidation de l'Église en tant que *societas perfecta* dotée d'un corps juridique indépendant, ainsi que les tensions croissantes avec les pouvoirs politiques séculiers, ont également signifié le début d'un lent processus de séparation.

7.4 LA SOCIÉTÉ ORDONNÉE ET LES ORIGINES DU PREMIER ÉTAT LAÏQUE EN OCCIDENT

Dans le troisième chapitre, j'ai poursuivi cette tâche généalogique de la laïcité en Occident en examinant la fondation du premier État laïque par Roger Williams dans la colonie de Rhode Island. Comment une telle réponse éthico-politique aux problèmes des guerres de religion et des persécutions religieuses qui se posaient à l'époque a-t-elle pu être consolidée au milieu du XVIIe siècle ? D'autre part, quel a été le cheminement historique qui a conduit la laïcité à devenir un principe pertinent pour ces sociétés majoritairement

catholiques ? Telles sont quelques-unes des principales questions de recherche qui m'ont guidé dans mes analyses.

En ce sens, j'ai soutenu, premièrement, que la fureur de l'ordre qui s'est développée au sein du christianisme a été l'un des principaux moteurs de la création de ce que j'ai appelé, en m'appuyant sur les recherches bien connues d'Elias (2016) et de Foucault (2018, 2020, 2021), parmi d'autres, la société ordonnée. Cependant, les transformations théologiques n'ont pas été les seuls moteurs de la genèse de la modernité, mais il y a eu, au contraire, un réseau causal complexe dans lequel divers changements sociaux, matériaux et religieux se sont entremêlés, s'influençant mutuellement et évoluant au fil du temps.

Cette fureur pour l'ordre du christianisme a été combinée à un autre mouvement important de changement qui a commencé à devenir de plus en plus pertinent vers le XVIe siècle : l'éthique et l'idéal de la civilité. Il s'agissait également d'un processus de changement de grande envergure qui aurait commencé par la transformation même de l'imaginaire et de la perception de soi des élites sociales entre le XIIe et le XIIIe siècles, mais qui se serait étendu à de plus en plus de secteurs, donnant naissance à la société ordonnée de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècles. J'ai soutenu que c'est dans ce réseau complexe de transformations et de changements sociaux que s'est forgée l'origine de nos imaginaires modernes de la laïcité.

En effet, bien que nous puissions distinguer au niveau théorique ces deux processus de la fureur de l'ordre et de l'émergence de l'éthique de la civilité, ils sont interconnectés au niveau pratique. C'est en fait cet élan vers la réforme et le profond renouveau religieux qui a servi de déclencheur à bon nombre de ces transformations. Comme l'affirme Huizinga, la Renaissance elle-même était motivée par un profond désir de transformation religieuse, au même titre que la Réforme protestante ou la Contre-Réforme catholique. Les concepts de *reformatio* et de *renovatio* étaient largement répandus parmi les prédicateurs, les mystiques et les humanistes, de sorte que la restauration des bonnes lettres et des arts de la Renaissance était considérée comme faisant partie de ce processus tant attendu de renaissance spirituelle et religieuse (Huizinga, 2013). J'ai ainsi mis en évidence comment la théologie de la souffrance dont j'ai parlé dans la section précédente s'est manifestée à travers les nouvelles tendances réalistes de l'art de la Renaissance, et a donné naissance à une toute nouvelle forme de spiritualité qui s'est tournée vers un intérêt renouvelé pour la nature.

J'ai également soutenu que d'autres processus importants et durables, tels que la transformation matérielle, démographique et sociologique à laquelle Pierre Chaunu a fait référence avec son idée du tournant du monde plein (Chaunu, 1975), ont joué un rôle dans l'émergence de l'éthique de la civilité et de la fureur de l'ordre. La révolution des techniques agricoles et l'explosion démographique que ce processus a engendrée ont contribué à modifier profondément les structures sociales du Moyen Âge. J'ai soutenu, entre autres, que nombre de ces changements ont permis à un grand nombre de personnes de consacrer leur vie aux formes les plus élevées de dévotion, telles que celles des moines.

D'autres transformations, en l'occurrence intellectuelles, comme la montée du nominalisme au XVe siècle, ont également joué un rôle fondamental dans la formation de cette idée de civilité. Ce courant de pensée défend l'idée de la contingence, c'est-à-dire de la souveraineté absolue de Dieu dans ses rapports avec sa création. Ainsi, comme pour les théoriciens nominalistes, Dieu se rapportait de manière instrumentale à sa création, les êtres humains, créés à son image et à sa ressemblance, devaient également se rapporter de manière instrumentale à la nature et aux choses. C'est là que l'ancienne conception du cosmos a pris fin et qu'est apparue une nouvelle conception d'un univers mécanisé, qui a transformé la manière dont la science et l'art étaient compris, comme en témoignent des artistes et des scientifiques tels que De Vinci et Bacon. Plus important encore, cette nouvelle conception mécanisée du cosmos impliquait également une nouvelle conception de l'action humaine et de l'éthique, fondamentale pour l'idéal de civilité du XVIe siècle. C'est à la Renaissance que ce changement s'est produit et qu'une nouvelle idée de l'éthique en tant que transformation de soi a finalement été consolidée. Cette nouvelle éthique et cette nouvelle idée de la civilité avaient deux dimensions : une dimension sociale, qui impliquait la pacification de la société et l'extension de la civilité à l'ensemble de la population, et une dimension individuelle, qui impliquait un effort constant de retenue et de transformation de soi. L'éthique n'est donc plus axée sur la manière de bien agir, mais sur la manière de parvenir à cette transformation de soi.

En raison des nombreux changements provoqués par le tournant du monde plein, les XVIe et XVIIe siècles ont connu une détérioration des conditions économiques, une augmentation des tensions politiques internationales dues à l'instabilité des rapports de force, et l'éclatement de guerres de religion. J'ai soutenu ici que certaines des grandes personnalités spirituelles telles que Calvin ou Ignace de Loyola, qui ont fondé d'importants courants religieux ayant un poids transcendantal au cours de ces siècles,

partageaient le même esprit du temps et une impulsion similaire pour réformer la vie des croyants dans le sens d'un ordre social et individuel plus strict et plus ordonné. Je pense donc que dans les communautés calvinistes et surtout puritaines, ainsi que chez les Jésuites, nombre de ces changements et de ces nouveaux imaginaires se sont cristallisés plus rapidement.

Les puritains ont innové à bien des égards, générant de nouvelles formes d'accumulation du capital et entraînant une transformation des sphères politique et militaire. Pour les puritains, la « cité de Dieu » devait prendre les rênes du navire de l'État ; elle devait prendre le contrôle de la « cité des hommes » afin de conduire l'ensemble de la communauté au salut. C'est dans ce contexte de transformation spirituelle et de bouleversements violents dus aux guerres de religion que Roger Williams s'est formé. En ce sens, j'ai soutenu que, tout comme cette éthique puritaine a introduit de nombreuses modifications dans les sphères économique, militaire et politique, elle a également généré l'une des matrices de l'émergence de la laïcité à travers le premier État laïque de Williams.

En fin de compte, les problèmes d'instabilité, d'endettement des caisses de l'État et de violence découlant des guerres de religion sont devenus si pressants au cours des XVIe et XVIIe siècles qu'il y a eu de nombreuses tentatives de théoriser cette situation et de proposer différentes réponses. L'État laïque que Williams a fondé à Rhode Island est l'une d'entre elles. Cependant, loin d'affirmer que ce premier État laïque était une « évolution naturelle » de la doctrine puritaine, je soutiens qu'il s'agit plutôt de la conjonction d'un certain nombre de facteurs différents qui ont permis le développement et le succès ultérieur de ce modèle. La plupart des communautés puritaines qui sont arrivées et se sont installées dans les colonies britanniques d'Amérique, bien qu'elles soient arrivées en fuyant les persécutions religieuses, ont rapidement reproduit les mêmes schémas de persécution et de répression. En effet, bien que Williams ait d'abord été bien accueilli dans certaines de ces colonies, comme le Massachusetts, il a également été persécuté pour ses idées de tolérance et son opposition à l'accaparement des terres des peuples indiens. Là où l'extrême vulnérabilité et la solitude des colons du Nouveau Monde poussent la grande majorité d'entre eux à se tourner vers la recherche de cohésion et d'homogénéité, Williams propose au contraire un modèle fondé sur le respect de la pluralité et la primauté de la conscience individuelle, qui ne saurait être violée par une quelconque orthodoxie imposée par l'État ou les Églises.

J'ai soutenu ici que ce sont les longues périodes de coexistence de Williams avec les Indiens Narragansett, et son apprentissage de leur langue et de leur mode de vie, qui ont été quelques-uns des éléments décisifs qui ont fait basculer sa pensée vers la défense d'un modèle de gouvernement orienté vers la primauté de la liberté de conscience. Le soutien du roi Charles II, qui a permis à Williams d'expérimenter une nouvelle forme de gouvernement au Rhode Island, a été décisif pour son succès ultérieur et son imitation par d'autres colonies britanniques en Amérique. Enfin, la réception de l'expérience et de la pensée de Williams par John Locke, l'une des figures les plus influentes du libéralisme des XVIIIe et XIXe siècles, a contribué à diffuser l'héritage de Williams à travers nos modèles modernes de laïcité.

Cependant, pour tenter de répondre à ces théories qui situent toute la source des transformations qui ont conduit à la modernité dans les pays et les communautés protestantes, j'ai soutenu, au contraire, que des expériences et des réflexions très similaires à celles de Williams ont également émergé parmi les communautés catholiques, sauf qu'elles ont fini par avoir un destin différent. À cet égard, j'ai exploré les expériences de Bartolomé de Las Casas dans les Caraïbes, en Amérique centrale et en Amérique du Sud, ainsi que celles des Jésuites en Chine et dans les républiques des Guaranis du Paraguay. Je soutiens que, comme dans le cas de Williams, c'est le contact avec d'autres peuples qui a permis de générer une série d'idées et de modèles de coexistence novateurs.

Plus précisément, j'ai procédé à une analyse approfondie de la pensée et de l'expérience du prêtre dominicain Bartolomé de Las Casas, en comparant sa figure à celle de Roger Williams. Bien que Las Casas se soit d'abord rendu au Nouveau Monde en tant qu'*encomendero* pour s'enrichir, l'expérience de la souffrance des Indiens l'a poussé à quitter ses *encomiendas* et à être ordonné prêtre dans l'Ordre des Prêcheurs. À partir de ce moment, il a entamé une profonde réflexion pour mettre fin à *« la hecatombe de indios »*. Il reçoit d'abord les faveurs du cardinal Cisneros et de la cour de Charles Quint, qui le nomme « protecteur des Indiens » et lui confie plusieurs missions dans différents territoires d'Amérique afin que Las Casas puisse mettre en pratique ses nouvelles idées. Cependant, les mauvaises relations du dominicain avec le Conseil des Indes et avec les *encomenderos* ont fait échouer nombre de ses missions. Néanmoins, la mission qu'il établit au Guatemala, qu'il baptise Vera Paz, connaît un tel succès qu'à son retour en Espagne, il convainc la cour impériale d'appliquer les « *Leyes Nuevas »* qui libèrent les Indiens des *encomiendas* et les placent sous la protection directe de la Couronne.

Cependant, le successeur de Charles Quint, Philippe II, rétablit les *encomiendas*, en partie à cause des dettes contractées pendant les guerres de religion, tandis que Bartolomé de Las Casas mourut à Madrid plus isolé que jamais, critiquant de plus en plus durement la prétention de la monarchie à posséder les nouvelles terres, ainsi que les abus et les injustices commis par les *encomenderos*.

J'ai également soutenu que les expériences ultérieures des Jésuites en Chine et au Paraguay au XVIIe siècle doivent être comprises en relation avec le cadre de pensée que l'École de Salamanque et Las Casas lui-même avaient développé au sujet du *iusnaturalisme*. Encore une fois, je considère que des figures telles que Mateo Ricci en Chine, qui a lancé le débat sur les « rites chinois », ou les Jésuites au Paraguay qui ont promu les républiques des Guaranis ont constitué, avec Las Casas, des moyens alternatifs de modernisation les communautés et les sociétés catholiques, tout comme Williams l'a été pour les pays anglo-saxons en fournissant le modèle du premier État laïque de Rhode Island. Du côté catholique, cependant, l'absolutisme des monarchies et du Saint-Siège a fini par éclipser toute autre alternative, sapant ainsi les expériences de Las Casas et persécutant les Jésuites, qui ont fini par être expulsés de la moitié de l'Europe et dissous par le Vatican. Ainsi, seul le modèle laïque de Williams a réussi à survivre et a exercé, grâce à Locke, une profonde influence sur tous les courants libéraux, tant américains qu'européens, qui, tout au long des XVIIIe et XIXe siècles, ont commencé à construire nos régimes modernes de laïcité.

Je suis conscient de certaines des principales limites de ma présentation. La plus évidente est que j'ai effectué un parcours historique très large que j'ai néanmoins condensé dans un espace réduit, de sorte que nombre des affirmations que j'ai faites nécessiteraient des nuances que seul un bon travail d'historiographie de chacune des différentes périodes couvertes serait en mesure d'apporter. Certains des principaux éléments sur lesquels je me suis appuyé pour réaliser ce parcours historique, comme l'idée de la fureur de l'ordre chrétien que j'ai extraite des œuvres de Taylor, mériteraient à eux seuls un travail généalogique semblable à celui que j'ai développé ici. Cela permettrait peut-être de répondre à l'une des questions les plus pertinentes que, pour des raisons évidentes d'espace et de distance par rapport à mes objectifs principaux, je n'ai pas pu développer dans ces pages : pourquoi cette tension particulière générée dans le christianisme en raison de la pluralité des dévotions a-t-elle fini par animer ce mouvement de réforme ?

Dans cette généalogie, j'ai également exploré les transformations et les innovations qui sont apparues dans le contexte du catholicisme, comme les expériences de Las Casas et les projets des Jésuites, ou les idées novatrices de l'École de Salamanque. Cependant, j'ai laissé ouverte la possibilité d'entreprendre la tâche beaucoup plus vaste d'élaborer une théorie de la modernité dans les pays principalement catholiques, ce que, d'autre part, je considère comme pertinent étant donné la primauté historique de la recherche qui a historiquement situé toute la source des transformations de la modernité dans les courants protestants.

Une autre limite majeure réside dans la périodisation de cette généalogie. J'ai arrêté mon parcours historique aux portes de la modernité, au XVIIe siècle, laissant ainsi de côté une tâche aussi importante que celle de poursuivre cette généalogie aux XVIIIe et XIXe siècles. Cela permettrait de répondre à des questions pertinentes telles que la transformation de ces imaginaires de la laïcité au cœur de la modernité. Cependant, je considère qu'une grande partie de la recherche sur la laïcité a déjà accompli cette tâche de manière satisfaisante et, d'autre part, il m'a semblé beaucoup plus novateur de retracer cette généalogie en relation avec les siècles précédents. Ceci, comme je l'ai déjà dit, répond également aux objectifs de recherche que je m'étais initialement fixés. Ce faisant, j'ai essayé de répondre à la théorie qui soutenait l'idée de l'émergence de la laïcité dans la modernité et qui niait tout type d'héritage du passé religieux, mais j'ai également essayé de défendre l'idée que, bien que cet héritage du christianisme ait été très important, il n'a pas été, d'un autre côté, décisif, c'est-à-dire qu'il n'a pas été le seul facteur qui soit intervenu dans la configuration des imaginaires de la laïcité. Lorsque Las Casas et Williams ont imaginé leurs nouvelles formes de gouvernement, ils l'ont fait après un contact et une coexistence avec les peuples amérindiens et dans un contexte où leurs idées étaient non seulement minoritaires, mais presque considérées comme une folie ou une utopie. Une conjonction fortuite de facteurs a permis au modèle de Williams de transmettre son héritage des deux côtés de l'Atlantique. Ce faisant, je pense avoir également répondu en partie à la question posée par les théories nietzschéennes. Cependant, une question demeure : comment démontrer que les modèles contemporains de laïcité ne répondent pas à cette logique de recomposition des éléments de notre passé religieux, mais répondent au contraire à d'autres logiques plus caractéristiques de cette modernité tardive ou ultramoderne ? Pour ce faire, il m'a semblé que la seule possibilité d'offrir une réponse à cette question était de proposer une comparaison entre différents

modèles de laïcité moderne. C'est la tâche à laquelle je me suis attaché dans la deuxième partie de cet ouvrage en analysant les modèles de laïcité en France, au Québec et en Espagne.

7.5 LA LAÏCITÉ EN FRANCE, AU-DELÀ DU MOMENT DE 1905

Le premier modèle de laïcité contemporaine que j'ai analysé dans le chapitre quatre était celui de la France, et je crois que le choix n'était pas anodin, puisqu'il s'agit probablement du modèle de laïcité le plus connu en Europe et peut-être dans le monde, et donc aussi l'un des plus mythiques. En ce sens, je me suis proposé ici d'accomplir la tâche qui, selon Norbert Elias, devrait être confiée à la sociologie, celle d'être le "sapeur de mythes". C'est pourquoi j'ai brièvement retracé l'histoire de la loi de 1905, puis analysé les transformations de la laïcité française dans l'ultramodernité. J'ai soutenu, à l'encontre de toute conception essentialiste, que la laïcité française a toujours été marquée par une profonde hybridation des différentes tensions qui l'ont traversée.

L'un des éléments qui a généré le plus de mythes sur la laïcité française est sans doute la loi de 1905. Soumise elle-même aux tensions inhérentes au débat politique, elle est devenue une ressource symbolique invoquée par la plupart des forces politiques pour justifier leurs positions. Tout d'abord, j'ai soutenu que la loi de 1905 devait être comprise dans le double sillage de toute une série de législations qui, depuis la fin du XIXe et le début du XXe siècles, avaient établi en France un nouveau principe d'autonomie libérale reconnaissant la légitimité de la formation d'organisations dans la société civile, comme l'autorisation des syndicats en 1884 et des associations en 1901, ainsi que toute une série de politiques de laïcisation comme les lois Jules Ferry de 1881 ou la loi sur le divorce de 1884.

La loi de 1905 a été élaborée dans des conditions très particulières, fruit des travaux d'une commission parlementaire initialement promue en réponse au projet de religion civile que le gouvernement du Bloc des gauches d'Émile Combes souhaitait mettre en place. Des quatre laïcités qui existaient parmi les forces politiques de l'époque, les courants libéral et séparatiste, auxquels appartenaient notamment Buisson, Clemenceau, Briand et Jaurès, finirent par l'emporter. Non seulement la loi de 1905 voit le jour dans un climat marqué par la rupture des relations entre la France et le Saint-Siège, mais après son entrée en

vigueur, Briand et Clemenceau doivent faire face à l'une des périodes les plus tendues jamais vécues entre les catholiques et l'Etat français.

Cependant, j'ai soutenu que, contrairement à la croyance populaire, en particulier hors de France, la loi de 1905 était avant tout une loi libérale, qui instituait la séparation et la neutralité comme moyen de garantir la liberté et l'égalité des citoyens religieux et non religieux, et qui n'établissait pas d'interdiction du port de vêtements ou de symboles religieux dans l'espace public. La manière dont Briand et Clemenceau ont géré les tensions avec les catholiques après l'entrée en vigueur de la loi, en appliquant les articles de la loi elle-même sur la police des cultes tout en respectant la promesse de garantir les droits et libertés contenus dans la nouvelle loi, est également un exemple du caractère libéral de la loi elle-même et de ses rédacteurs. En outre, j'ai souligné l'influence que la pensée de Locke et la Constitution des Etats-Unis, et donc aussi celle du premier Etat laïque de Williams, ont eu sur certains des députés qui ont participé à l'élaboration de la loi de 1905, reliant ainsi la généalogie développée dans les premiers chapitres à cette deuxième partie. Cependant, j'ai également soutenu que la loi de 1905 n'a jamais été appliquée sur l'ensemble du territoire, mais qu'il existait également des exceptions importantes telles que le régime religieux en Alsace-Moselle, en Algérie et dans de nombreux territoires périphériques et d'outre-mer, sans parler du fait que jusqu'à une période avancée du XXe siècle, l'application de la laïcité a été comprise comme quelque chose qui ne concernait que les hommes.

Cette période de basculement vers l'ultramodernité ou la modernité incertaine s'est accompagnée de nombreux changements, notamment d'un processus majeur de sécularisation et de pluralisation religieuse qui a contribué à l'augmentation du nombre d'athées et d'agnostiques, ainsi que de croyants en d'autres religions, et d'un autre processus majeur de désinstitutionnalisation qui a affecté non seulement l'autorité des Églises, mais aussi celle de l'État et de ses institutions séculières, telles que les écoles. On pourrait dire que ce processus de sécularisation a également affecté la foi séculière de la modernité. Toutefois, dans ce contexte, loin d'un déclin de la foi en général, on a assisté à une politisation des identités, souvent en marge des institutions, ce qui est évident dans le cas des musulmans et des catholiques.

Dans ce cadre, j'ai analysé l'évolution législative depuis le début du XXIe siècle jusqu'à aujourd'hui, car je considère qu'au cours de cette période, il y a eu une transformation majeure de la laïcité dans les trois cas étudiés. J'ai donc analysé, dans le cas de la France,

les lois de 2004, 2010, 2016 et 2021. En France, cette transformation a probablement commencé au niveau intellectuel en 1989 avec « l'affaire du foulard » des collégiennes de Creil, mais elle a commencé à se traduire au niveau législatif avec la loi de 2004 sur l'application du principe de laïcité. Cette loi a amorcé la transformation de la laïcité française car, pour la première fois, l'exigence de neutralité a été étendue aux usagers d'un service public, en plus de ses fonctionnaires. Mais le fait que la Commission Stasi ait réuni en 2003 des experts très divers et que la loi de 2004 ait reflété cette pluralité interne, en intercalant des mesures de reconnaissance des différences avec des mesures d'interdiction de certains signes religieux, montre l'existence de tensions internes ou, comme je l'ai dit, d'un « équilibre compliqué » pour tenter d'articuler deux tensions : la recherche de l'unité et de la cohésion par la logique de l'universalisme abstrait et la défense de la pluralité par la logique de la reconnaissance des différences. Dans cette articulation entre ces deux logiques, j'ai soutenu qu'il existe un dialogue entre la France et le Québec qui, dans le cas de la Commission Stasi, a fait écho, quoique de façon décontextualisée, aux mesures d'accommodement raisonnable pour justifier certaines de ses propositions.

Cependant, cet équilibre compliqué, s'il n'a pas totalement disparu dans les législations récentes, s'est déplacé vers une prédominance de la logique de l'universalisme abstrait. Ainsi, par exemple, « l'affaire Baby Loup » et son corollaire avec la loi de 2016 poursuit, de ce point de vue, cette ligne de transformation de la laïcité en étendant le principe de neutralité également aux travailleurs de certaines entreprises privées ; en l'occurrence à l'employée d'une crèche privée licenciée pour avoir refusé d'enlever son *hijab*. Pour la première fois, la laïcité et son principe de neutralité étaient appliqués au lieu de travail privé. A cette époque, on assiste également à un nouveau glissement de la laïcité, qui passe du statut de marqueur des forces politiques de gauche à celui de marqueur principal de la droite.

En 2010, une nouvelle loi interdisant le voile intégral a été adoptée, qui est peut-être l'expression maximale des tendances au changement qui s'étaient manifestées dans les deux autres lois de la première décennie du XXIe siècle. Il s'agit donc d'une nouvelle extension du principe de neutralité et d'une nouvelle interdiction qui touche, à cette occasion, l'espace public. En outre, cette loi introduit une redéfinition axiologique de l'ordre public, qui se définit désormais comme la défense des valeurs de la République et comme un élément de la lutte contre le communautarisme. Enfin, la loi de 2021 introduit

une nouvelle stratégie qui ne passe plus seulement par l'extension de la neutralité, mais aussi par l'application d'une logique de contrôle et la redéfinition axiologique de l'ordre public entamée en 2010. L'introduction par la loi de 2021 d'un « contrat d'engagement républicain » dont les valeurs ne sont cependant pas explicitement définies, implique un accroissement du pouvoir de contrôle et d'autorisation de l'Etat sur les associations, quel que soit leur type. La conclusion que je tire de ce long mouvement législatif depuis l'an 2000 est que la stratégie d'interdiction des signes religieux et d'extension du principe de neutralité est devenue hégémonique dans la majeure partie de l'échiquier politique français. La présence de signes religieux dans l'espace public reste une source inépuisable de conflits, comme en témoigne l'interdiction récente de l'*abaya*. Ainsi, de régime de droits et de libertés, la laïcité menace d'entrer dans un cercle vicieux d'interdictions qui finira par la transformer en appareil coercitif. Si de nombreuses communautés religieuses et groupes sociaux ont été touchés par ces mesures, l'Islam en particulier est devenu le bouc émissaire de toutes ces mesures d'interdiction et d'extension de la neutralité.

Cette transformation que j'ai décrite peut aussi être comprise comme la récupération d'une identité par l'Etat pour faire face à l'incertitude de l'ultra-modernité. Ainsi, cette redéfinition axiologique de l'ordre public et cette invocation des « valeurs » de la République, ainsi que le contexte de cette récupération du discours sur les « racines chrétiennes » de l'Europe, ont été décrits par certains auteurs comme la résurgence d'un « catho-laïcisme » (Portier, 2016). Mais en même temps, cette mutation s'inscrit dans le contexte de la loi de 1905 à laquelle se réfèrent le Conseil constitutionnel et le Conseil d'État, dans la logique toujours latente de la politique de reconnaissance, et dans un processus continu de sécularisation des mœurs qui progresse notamment dans le domaine des droits reproductifs et sexuels, ainsi que dans celui des droits des malades. Ainsi, la mutation que j'ai analysée n'est en aucun cas la voie vers une laïcité unitaire sans tensions internes. La laïcité française est encore profondément marquée par de fortes tensions car c'est un principe qui est au cœur des débats sur la définition de la communauté politique elle-même.

7.6 LA LAÏCITÉ AU QUÉBEC, L'ÉLOIGNEMENT DES SOLITUDES

Dans le cas du Québec, que j'ai examiné au chapitre cinq, j'ai plaidé pour une analyse comparative avec la France en raison du dialogue profond entre les deux régions, qui a transcendé la sphère académique et imprégné les sphères politique et juridique. Comme dans les autres cas, j'ai analysé l'histoire récente de son processus de laïcisation, de la Conquête à la Révolution tranquille. Le Québec est une région qui a été, tout au long du XIXe siècle, sous la primauté du pouvoir de l'Église catholique, qui en est venue à contrôler complètement des domaines clés de la société, tels que la santé et l'éducation. Bien qu'il y ait eu une première tentative de laïcisation du Québec avec la Rébellion des patriotes, qui était un mouvement largement libéral et indépendantiste, c'est précisément l'absence de soutien de l'Église qui l'a fait échouer. L'identité québécoise a donc été façonnée tout au long du XIXe siècle par un nouveau nationalisme ethnoculturel axé presque exclusivement sur la défense de la langue et de la culture francophones du Canada. Ce n'est qu'avec la victoire inattendue du Parti libéral du Québec et le début de la Révolution tranquille que les véritables processus de laïcisation et sécularisation de la région ont commencé. C'est ainsi qu'a commencé un lent processus de laïcisation des services de santé et des écoles qui ne s'est achevé que récemment. En ce sens, d'une région qui a connu un processus de sécularisation très tardif, elle a, en revanche, connu un processus de sécularisation très avancé depuis les années soixante. L'autre caractéristique du processus de laïcisation au Québec, qui le différencie de celui de l'Espagne ou de la France, est que, étant si tardif et impliquant une Église catholique qui avait déjà célébré le Concile Vatican II, il s'est développé dans un climat de collaboration avec l'État dans ce processus de transfert de pouvoirs et de déconfessionnalisation, raison pour laquelle de nombreuses études ont parlé d'une laïcisation " silencieuse " ou " pas à pas " (Milot, 2015, 2020).

Depuis les années quatre-vingt, le Canada dispose d'un cadre qui comprend des politiques d'accommodement raisonnable, un type de politique qui s'inscrit dans la logique de la reconnaissance et qui a vu le jour dans le monde du travail aux États-Unis. Avec ces politiques, l'État reconnaît que le cadre juridique et réglementaire qu'il fournit n'est jamais neutre et universel, mais qu'il est toujours influencé par les traditions majoritaires de la population, de sorte qu'il est nécessaire de mettre en place d'autres types de politiques qui prévoient certaines exceptions ou certains aménagements dans les cas où le cadre

juridique devient discriminatoire. Ces accommodements raisonnables ont assez bien fonctionné depuis les années quatre-vingt jusqu'à aujourd'hui.

Cependant, au cours de la Révolution tranquille, le Québec a également connu un renouveau des mouvements indépendantistes qui a conduit, en fait, à la tenue de deux référendums sur l'indépendance, que les forces indépendantistes ont fini par perdre par des marges très étroites, en particulier le dernier, qui a eu lieu en 1995. J'ai soutenu que la deuxième de ces défaites, en 1995, mais surtout l'adoption de la Loi sur la clarté référendaire par le Canada en 2000 ont marqué une nouvelle période de changement pour le mouvement indépendantiste, qui a perdu à nouveau, comme après l'Acte d'Union de 1840, l'espoir d'obtenir l'indépendance politique du Québec et s'est tourné vers les aspects linguistiques et culturels de l'identité québécoise francophone. Cependant, l'année 2000 a marqué le début d'un changement intellectuel et idéologique qui a mis une décennie à se concrétiser au niveau politique et législatif. Ainsi, par exemple, si les recommandations du rapport Proulx sur la laïcité des écoles ont été mises en œuvre en 1998, et que dix ans plus tard, en 2008, le Parti libéral du Québec et le Parti québécois ont réussi à achever la tâche de laïciser et de déconfessionnaliser les écoles publiques du Québec, il n'en a pas été de même pour les recommandations du rapport Bouchard-Taylor. Ce rapport a été commandé par le Parti libéral du Québec en 2007, mais j'ai soutenu que ses recommandations, dix ans après la fin de ses travaux, n'ont pas été pleinement mises en œuvre. En fait, selon diverses études, tout au plus un tiers de leurs politiques ont été mises en œuvre, sans que les politiques que Bouchard et Taylor considéraient comme les plus prioritaires ne soient réellement mises en place.

En réponse à la question de savoir pourquoi les deux rapports ont été si inégalement reçus, j'ai soutenu que le nouveau scénario international, marqué par une augmentation de la violence religieuse et une politisation des identités depuis 2001, combiné à ce contexte de défaite des aspirations à l'indépendance politique, a fait basculer l'opinion publique vers des positions plus conservatrices, plus préoccupées par la recherche d'une cohésion autour de valeurs, de traditions et de langues communes. Dans ce contexte, les principaux partis politiques en lice pour le gouvernement au Québec, tels que le Parti libéral du Québec et le Parti québécois, ont été contraints de modifier leur discours et ont fini par être dépassés par de nouvelles formations autonomistes et conservatrices, telles que l'Action démocratique du Québec puis la Coalition Avenir Québec, qui ont gagné de plus en plus de terrain et sont devenues les forces hégémoniques de l'arc parlementaire

québécois. Ces dernières ne prônent plus l'indépendance, mais s'engagent pleinement dans un projet de défense des valeurs traditionnelles de la région, définies autour du catholicisme et de la langue française.

Je dirais que cela a entraîné un changement majeur dans l'application de la laïcité, qui est passée d'un concept ouvert, basé principalement sur un engagement envers les droits des Chartes canadienne et québécoise, à une valeur qui définit de plus en plus la nation québécoise et qui est brandie principalement contre les minorités. Rappelons que le rapport Bouchard-Taylor lui-même aurait été motivé par une insatisfaction croissante à l'égard des pratiques d'accommodements raisonnables, qu'une grande partie de la population accusait de mettre en péril les acquis de la Révolution tranquille. D'ailleurs, les auteurs du rapport eux-mêmes parlent d'un " malaise identitaire " auquel ils identifient cette partie de la population qui, pour diverses raisons, veut mettre fin à ces pratiques d'accommodements raisonnables.

C'est dans ce nouveau contexte qu'à partir de 2012, l'idée d'étendre la neutralité d'apparence aux fonctionnaires et autres travailleurs a commencé à être introduite dans le débat public. La contestation a débuté sous le gouvernement de Pauline Marois (PQ) et le projet de loi 60 de son Ministre Bernard Drainville, qui visait à restreindre les signes religieux ostensibles et les pratiques d'accommodements raisonnables. La victoire du Parti libéral du Québec en 2014, qui a donné la clé du gouvernement à Philippe Couillard, a mis fin au projet de loi 60. Couillard avait fait campagne en déclarant explicitement qu'il mettrait fin à ce projet ; cependant, une fois au pouvoir, il a mis en œuvre la loi n° 62 qui, dans son dixième article, stipule que dans les services publics, tant les fonctionnaires que les usagers doivent se rendre "à visage découvert". En 2017, l'année même de l'entrée en vigueur de la loi, la Cour supérieure du Québec a annulé son dixième article pour le manque de clarté avec lequel le gouvernement l'avait formulé.

En 2018, la Coalition Avenir Québec (CAQ) prend pour la première fois la tête du gouvernement de la région. L'année suivante, en 2019, le Ministre de la Justice Simon Jolin-Barrette fait adopter une nouvelle Loi sur la laïcité de l'État, surnommée Loi 21. Cependant, l'une des rares mesures dans lesquelles ces principes de laïcité invoqués ont été concrétisés a été l'application et l'extension de la neutralité à la fonction publique, en plus de l'engagement de ne pas altérer le patrimoine religieux de la région.

En conclusion, j'ai soutenu que la réalité sociale de la laïcité et de l'interculturalisme au Québec ne peut être réduite exclusivement à l'existence du malaise identitaire que Bouchard et Taylor ont imputé principalement au secteur francophone de la population. Ce qui s'est produit, surtout depuis les années 2000, c'est la perte progressive du consensus social et politique sur le modèle de laïcité souhaité pour la région, ce qui a fait de la laïcité l'un des principaux clivages du conflit politique actuel, l'identité même du Québec étant en jeu dans sa redéfinition.

7.7 LA LAÏCITÉ EN ESPAGNE, LA LAÏCISATION DES MŒURS ET LA CONSTRUCTION DE LA LAÏCITÉ

Reprenant le travail éliasien de « sapeur des mythes », j'ai suggéré dans le chapitre six qu'il serait approprié de comparer les cas de la France et du Québec avec celui de l'Espagne en raison du mythe selon lequel il n'y aurait pas de laïcisation dans ce dernier pays. En ce sens, comme dans les cas de la France et du Québec, j'ai esquissé le processus de sécularisation en Espagne, puis je me suis attaché à analyser les changements survenus dans son modèle de laïcité depuis le XXIe siècle. Les fondements de l'identité moderne de l'Espagne remontent à la Constitution de 1812, communément appelée « La Pepa ». Bien qu'elle ait été reconnue comme la quatrième constitution libérale au monde et qu'elle surprenne à bien des égards par ses principes libéraux, elle est restée immergée, sur le plan religieux, dans la logique de l'Ancien Régime, déclarant le catholicisme comme un élément déterminant de la nation et de la citoyenneté espagnoles. Tout au long du XIXe siècle, les forces libérales se sont opposées aux forces modérées et conservatrices pour introduire de nouvelles avancées dans chaque nouveau projet constitutionnel. Cependant, il faut dire que toute nouvelle Constitution qui impliquait une nouvelle reconnaissance des droits et des libertés était toujours marquée par les compromis nécessaires entre les différentes forces et par les contradictions internes des courants libéraux espagnols du XIXe siècle.

Jusqu'au premier tiers du XIXe siècle, les libéraux espagnols ont été fortement influencés par cette conception de la religion liée à son utilité sociale en tant que source de moralité et d'ordre public, ce qui a empêché toute remise en question de la définition de la nation espagnole naissante par rapport à son catholicisme. Le fait que les constitutions garantissent cette définition religieuse de la nation est perçu comme une garantie contre

de nouveaux conflits. Tout au long du XIXe siècle, l'Espagne a été marquée par des conflits constants, des guerres civiles et des coups d'État militaires, de sorte que lorsqu'une constitution offrant davantage de garanties et de libertés était approuvée, un coup d'État militaire rétablissait un projet conservateur qui récupérait le catholicisme de la nation. Non seulement l'équilibre des forces politiques, entre libéraux et conservateurs, était très compliqué et volatile dans ces circonstances, mais une grande partie du territoire est restée en armes pendant la majeure partie du XIXe siècle, luttant pour un retour à l'Ancien Régime. Cette faction, connue sous le nom de Carlistes, a maintenu l'armée mobilisée et active, ce qui lui a également permis d'envahir et de s'immiscer constamment dans la sphère politique.

En gros, cette logique s'est maintenue jusqu'à l'arrivée de la Seconde République, qui est le gouvernement qui a mis en œuvre les plus grandes avancées en matière de laïcité jusqu'alors. Bien que les législateurs précédents aient été très réticents à aborder la question religieuse, de peur de déclencher de nouveaux conflits, les constituants de la Seconde République, imitant la Troisième République française, ont mis en marche une profonde laïcisation du pays qui, cependant, a été brusquement interrompue par le coup d'État militaire du général Franco et la guerre civile qui s'en est suivie. Après quarante ans de dictature où prévalait le « nacional-catolicismo » (catholicisme national), s'ouvre la période dite de Transition qui, bien que marquée par des conflits et des tensions importants, a permis d'aboutir en 1978 à une nouvelle Constitution qui a été la deuxième plus durable de l'histoire du pays.

J'ai soutenu que le cadre constitutionnel de 1978 consolide un modèle très particulier de laïcité, combinant des éléments des juridictions et des régimes de laïcité d'autres pays européens, mais qu'en même temps, il a laissé certains impensés ou angles morts qui ont parfois fini par peser sur les différents gouvernements du pays. Ma thèse sur ce point est que l'Espagne s'est caractérisée depuis 1978 par l'absence d'une réflexion et d'un débat approfondis sur le type de laïcité qu'elle souhaitait. Ce manque, et parfois l'absence, de débat public sur le régime de laïcité idéal pour notre pays, continue d'être le principal fardeau qui a tantôt ralenti son développement, tantôt lui a permis d'avancer sans en être conscient et sans résoudre ses lacunes et ses impensés. La Constitution définit l'État comme non confessionnel ou, selon certaines recherches, elle établit une « neutralité positive », puisque les autorités tiennent compte des croyances de la population et que, depuis 1992, un régime de coopération a été établi avec l'Église catholique et les

confessions reconnues, à savoir les cultes musulman, juif et évangélique. Cependant, il s'agit d'un système de coopération et de subventions inégales dans lequel l'Église catholique a toujours bénéficié de privilèges par rapport aux autres confessions. J'ai également fait valoir que ce cadre favorise l'évolution du modèle espagnol de laïcité dans le cadre d'un dialogue entre l'État et les confessions reconnues, ce qui exclut les transformations brusques ou la rupture des relations.

Dans mon analyse de la transformation du modèle espagnol de laïcité au XXIe siècle, j'ai soutenu que c'est le gouvernement de José Luis Rodríguez Zapatero qui a le plus marqué son évolution. Non seulement la tâche législative de son gouvernement est restée globalement intacte, mais son programme, c'est-à-dire sa vision de la laïcité et les politiques à mettre en œuvre pour laïciser le pays, a influencé les gouvernements suivants. L'Espagne est entrée dans l'an 2000 sous le gouvernement conservateur du PP de José María Aznar. Sous ce gouvernement, la laïcité n'a pas progressé, mais l'héritage des gouvernements socialistes précédents de Felipe González, comme la loi sur l'avortement, n'a pas non plus été éliminé. En 2004, le PSOE de Zapatero est arrivé au pouvoir et la plus grande période de laïcisation du pays depuis la Seconde République a commencé. Le mariage homosexuel a été approuvé, les lois sur le divorce et l'avortement ont été réformées et la « Ley Orgánica de Educación » (LOE) a été adoptée, introduisant notamment une nouvelle matière scolaire, « Ética para la ciudadanía ». Depuis sa création, le PSOE a connu différents courants internes avec des conceptions diverses de la laïcité. Un courant chrétien avec une vision plus ouverte de la laïcité et un autre courant plus combatif à l'égard des religions et cherchant à les privatiser. Le gouvernement de Zapatero a essayé de satisfaire les deux, mais a fini par pencher plus vers le premier courant, en montrant une attitude de conciliation et de dialogue avec les confessions et en particulier avec l'Église catholique. Cependant, l'Église, et en particulier la Conférence épiscopale, a réagi en menant la période de tensions et de protestations la plus importante entre l'État et l'Église depuis le rétablissement de la démocratie.

Alors que l'Église s'était montrée conciliante depuis la Transition et avait surtout fait preuve d'une grande diplomatie lorsqu'il s'agissait de se prononcer sur des questions politiques, sous les gouvernements de Zapatero, elle a rompu avec cette politique en développant une stratégie marquée par la confrontation et soutenue par le soutien du Saint-Siège. Dans cette stratégie, certaines lignes rouges ont été franchies, comme l'établissement du "bon" vote pour les catholiques, la dénonciation des maires qui, en

application de la loi, ont célébré des mariages homosexuels, ou le développement d'une campagne d'objection de conscience contre des lois gouvernementales telles que la LOE. Cependant, les relations et le dialogue entre l'État et l'Église n'ont jamais été complètement rompus. C'est précisément dans le contexte de cette dure confrontation que j'ai soutenu que le cadre constitutionnel et le modèle de laïcité espagnols ne comportaient pas de mécanismes permettant d'empêcher ces invasions cléricales de la sphère politique. La plupart des lois du gouvernement Zapatero étaient basées sur la dissociation entre les normes civiles et religieuses ; c'est-à-dire qu'elles contribuaient à la reconnaissance des droits individuels en séparant l'État et ses lois de toute vision religieuse du monde et en garantissant de plus grandes libertés pour les citoyens.

En 2011, le PSOE a perdu les élections et le PP est arrivé au pouvoir avec Mariano Rajoy à la tête du nouveau gouvernement. Bien que de nombreuses mesures de Zapatero aient été maintenues, d'autres ont été abrogées, comme celles relatives à la mémoire historique et à l'éducation, et la loi sur l'avortement a été réformée, ce qui en a durci les conditions. En outre, de nouvelles politiques ont été appliquées, comme la « Ley mordaza », ce qui a entraîné une perte générale des droits et des libertés, en particulier des droits d'expression et de manifestation. D'autre part, sous le gouvernement de Rajoy, plusieurs groupes d'extrême droite ont commencé à utiliser l'article 525 du code pénal, qui réglemente le délit de moquerie des croyances religieuses, comme outil d'intimidation, ce qui a donné lieu à une douzaine d'affaires portées devant les tribunaux en l'espace de quelques années. À ce stade, j'ai soutenu que cet article est un autre des angles morts du régime espagnol de laïcité, dont l'utilisation frauduleuse et l'effet effrayant que certains groupes politiques peuvent en faire n'ont pas été bien pris en compte. Ce n'est qu'en 2019, avec la victoire de Pedro Sánchez et un nouveau gouvernement de coalition des gauches entre le PSOE et Unidas Podemos, qu'une autre série de nouvelles politiques de laïcité sont mises en place, ce qui représente à nouveau une période importante de laïcisation. Les anciens monuments rendant hommage à la dictature franquiste ont été enlevés, la loi sur la mémoire démocratique a été rétablie, les immatriculations de l'Église ont été arrêtées et des lois importantes ont été adoptées, telles qu'une nouvelle loi sur l'éducation, la LOMLOE, la loi sur l'euthanasie, la « Ley Trans », ainsi qu'une réforme de la loi sur l'avortement de Zapatero, qui avait créé un vide susceptible d'être exploité par les gouvernements locaux conservateurs pour en contourner l'application effective. Dans cette deuxième phase de laïcisation, marquée par la pandémie de Covid-19, le niveau de

protestation contre ces politiques n'a pas atteint l'intensité qu'il avait acquise sous le gouvernement de Zapatero. En outre, les acteurs impliqués dans cette offensive contre les lois du gouvernement n'étaient pas les mêmes, puisqu'ils étaient cette fois-ci dirigés par l'extrême droite. J'ai soutenu qu'il y avait eu un changement dans la stratégie du PSOE et de l'Église. Si le gouvernement de Zapatero a été l'un de ceux qui a le plus prononcé le mot "laïcité" dans ses discours, contribuant ainsi à ce que l'Espagne connaisse l'une des périodes où la laïcité a été la plus débattue dans la sphère publique, en revanche, avec le gouvernement de Pedro Sánchez, les discours sur la défense de la laïcité de ses mesures ont été limités à son militantisme, et face à l'opinion publique, il n'y a pratiquement pas eu de référence à la laïcité. Dans le même temps, l'Église, après la période de confrontation vécue sous Zapatero, est revenue à une stratégie de profil bas et à sa diplomatie politique habituelle. J'ai soutenu que, dans une large mesure, cette période de tension a coïncidé dans le temps avec le processus de politisation des identités et avec la papauté conservatrice de Benoît XVI, tandis que le nouveau gouvernement de Sánchez a coïncidé avec la papauté plus progressiste du pape François, qui a également influencé cette diminution de la confrontation et une amélioration des relations entre l'État et l'Église.

En conclusion, j'ai soutenu que la comparaison entre les trois modèles de laïcité étudiés montre que les logiques de changement répondent aux dynamiques de l'ultramodernité, et non pas tant à une continuation des logiques du passé. Bien qu'il soit possible que certains éléments tels que ce tournant vers l'ordre et la sécuritisation, qui sont particulièrement perceptibles dans certains modèles de laïcité, comme le modèle français, soient liés au grand mouvement que j'ai décrit dans les premiers chapitres de la fureur de l'ordre et, plus tard, de la société ordonnée. J'ai soutenu que l'Espagne et le Québec ont développé leurs modèles de laïcité quelque part entre l'assimilationnisme et le multiculturalisme, mais chacun d'une manière très différente. Le Québec a tenté de trouver un équilibre entre les pratiques du multiculturalisme canadien et de l'assimilationnisme français en consolidant des pratiques telles que les accommodements raisonnables, qui ont toutefois généré un profond malaise. Ce malaise, qui trouve son origine dans les échecs des projets politiques indépendantistes, s'est traduit par une évolution vers la défense des valeurs et des traditions des Québécois francophones, ce qui a conduit à une transformation de la laïcité. L'Espagne, quant à elle, a tenté de modifier ce régime dans lequel l'Église catholique était privilégiée. Pour ce faire, elle a mis en

œuvre tout au long du XXIe siècle une série de politiques qui reflètent finalement une profonde laïcisation des coutumes de la population. Toutefois, ce processus de laïcisation a, pour l'essentiel, été mené sans débat sur le modèle de laïcité souhaité. J'ai soutenu que le modèle qui se rapproche le plus de la laïcité espagnole est le modèle concordataire de l'Alsace et de la Moselle, car tous deux ont développé un régime fondé sur la reconnaissance des religions et sur le dialogue de ces confessions avec l'État, et parce qu'une grande partie de leur législation est similaire à bien des égards. D'autre part, alors qu'en France et au Québec la laïcité fait partie intégrante de l'identité de la communauté politique, au point d'être au centre des tensions politiques, en Espagne la laïcité reste un marqueur de gauche et n'occupe pas le même rôle dans la définition de la nation.

Parallèlement, alors qu'en France et au Québec, les groupes conservateurs ont tendance à récupérer l'héritage et les "racines chrétiennes" dans des contextes où l'islam est devenu le principal bouc émissaire de bon nombre de ces politiques d'interdiction et d'extension de la neutralité, en Espagne, en revanche, la principale confrontation des politiques de laïcité continue d'être dirigée contre l'Église catholique, et il y a peu de traces de l'extension de ces politiques de neutralité. La confrontation avec l'islam dans le cadre de la laïcité n'a pas fait partie des débats dans la sphère publique. En ce sens, l'Espagne n'a pas connu le tournant cohésif et unitaire vers la récupération des valeurs que l'on a pu observer dans les modèles français et québécois de laïcité.

Après avoir brièvement exposé les principales contributions de ma thèse de doctorat, je dois conclure par quelques réflexions sur ses points faibles et les pistes de recherche qui restent ouvertes au moment où j'achève ces dernières lignes. Je crois que la façon dont j'ai abordé l'analyse des trois modèles de laïcité, en me concentrant sur une sélection des politiques qui ont suscité le plus d'écho dans l'opinion publique, m'a permis d'analyser précisément quels éléments de la laïcité étaient en cours de transformation, cependant, la laïcité est un objet d'étude avec différentes dimensions et qui est toujours difficile à approcher en raison des nombreux aspects qu'elle implique. En ce sens, une analyse de la laïcité doit également tenir compte de ce qui change silencieusement. Dans cet ouvrage, j'ai tenté de développer une analyse de la transformation des imaginaires de la laïcité en me concentrant sur les changements à grande échelle et les changements institutionnels, mais il est également nécessaire d'analyser la manière dont ces imaginaires sont diffusés et transformés parmi les citoyens. À cette fin, je pense qu'il convient de développer une méthodologie axée sur la réalisation d'entretiens et de groupes de discussion au sein de

différents groupes sociaux représentatifs de la population afin d'étudier la perception existante du phénomène de la laïcité. Certaines recherches sur la laïcité vont déjà dans ce sens, comme la récente publication de Julia Martínez-Ariño, *Urban secularism* (2021).

BIBLIOGRAFÍA

AJA, E. (2015): «¿Hay que reformar la Constitución?», Claves de Razón Práctica, N.º 241, julio/agosto 2015, págs. 19-27.

AKAN, M. (2023): «Do we need a radical redefinition of secularism? A critique of Charles Taylor», Politics and Religion, 2023, pp. 1–21, Cambridge University Press, doi:10.1017/S1755048323000287, Disponible en: https://www.cambridge.org/core/journals/politics-and-religion/article/do-we-need-a-radical-redefinition-of-secularism-a-critique-of-charles-taylor/36B9D2B2AD1771C4976A404F01FD3261 [Consultado el 14/03/2024].

ALONSO, L. E. (2013): «La sociohermenéutica como programa de investigación en sociología». Arbor, 189 (761): a035. doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.761n3003 [Consultado el 13/07/2024]

ÁLVAREZ JUNCO, J., DE LA FUENTE MONGUE, G. (2020): «El impulso nacionalizador de la Revolución de 1868», Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne [En línea], Nº 55, 2020, Publicado el 01 septiembre 2020, URL: http://journals.openedition.org/bhce/1637 ; DOI : https://doi.org/10.4000/bhce.1637 [Consultado el 18/03/2024].

AMÉRIGO CUERVO-ARANGO, F. (2022): «El largo camino al pleno reconocimiento de la libertad religiosa en España», Cuestiones de Pluralismo, Vol. 2, nº2 (segundo semestre de 2022). https://doi.org/10.58428/LOOR1063 Disponible en: https://www.observatorioreligion.es/revista/articulo/el_largo_camino_al_pleno_reconocimiento_de_la_libertad_religiosa_en_espana/index.html [Consultado el 18/03/2024].

ANDREU LLOVET, R. (2016): «Reflexiones críticas acerca de la Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana», Revista Ceflegal, CEF, núm. 181 (febrero 2016), págs. 53-110. DOI: https://doi.org/10.51302/ceflegal.2016.10873

Disponible en: https://revistas.cef.udima.es/index.php/ceflegal/article/view/10873 [Consultado el 18/03/2024].

ANSUÁTEGUI ROIG, F. J. (2001): *Una discusión sobre derechos colectivos,* Madrid, Dykinson.

AQUAVIVA, S.S. (1979): *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, Oxford, Blackwell.

ARENDT, H. (2006): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial.

-(2013): *Sobre la revolución,* Madrid, Alianza Editorial.

-(2019): *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península Ediciones.

-(2021): *La condición humana,* Barcelona, Paidós.

ASAD, T. (2003): *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity,* Standford, Standford University Press.

ASAD, T. BROWN, W. *et al.* (2009): *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech,* Berkeley, The Townsend Center for the Humanities, University of California.

Asociación Derecho a Morir Dignamente (2022) Primer Informe sobre la evaluación de la Eutanasia en España, desde junio de 2021 a junio de 2022. Disponible en: https://derechoamorir.org/wp-content/uploads/2023/06/Anexo-Informe-LORE-jun21-jun22.pdf [Consultado el 07/12/2023].

Asociación Derecho a Morir Dignamente (2023) Dos años de la ley de eutanasia: mucho que mejorar. Disponible en: https://derechoamorir.org/wp-content/uploads/2023/06/Evaluacion-DMD-LORE-2023.pdf [Consultado el 07/12/2023].

ÁVILA MARTÍNEZ, A. (2012): «El iusnaturalismo de Bartolomé de Las Casas: una defensa de la dignidad individual del indígena», en Magistro ISSN: 2011-8643, Vol. 6, No. 11, 2012, pp. 103-113. Dsiponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3991586 [Consultado el 18/03/2024].

BADINTER, E. (2003): *Fausse route*, Paris, Odile Jacob.

BARGHAVA, R. (1998): *Secularism and its critics,* Delhi, Oxford University Press.

BAUBÉROT, J. (2004): « La Commission Stasi vue par l'un de ses membres ». French Politics, culture and Society, vol 22, n°3, Fall 2004, pages 135-141.

-(2013) : *Histoire de la laïcité en France,* Paris, Presses Universitaires de France.

-(2015) : *Les 7 laïcités françaises,* Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

-(2015b): « La laïcité, 110 ans après la loi de 1905 », Billet de blog 9/12/2015. Mediapart. Disponible en: https://blogs.mediapart.fr/jean-bauberot/blog/091215/la-laicite-110-ans-apres-la-loi-de-1905 [Consultado el 18/03/2024].

-(2020): *Les laïcités dans le monde*, Paris, Presses Universitaires de France.

-(2021): *Histoire de la laïcité en France,* Paris, Presses Universitaires de France.

-(2022): « Les mutations de la laïcité en France », Texte inaugural du Colloque international « Laïcité et vivre ensemble », Université Washington, Saint-Louis (USA). Billet de blog 12/04/2022. Mediapart. Disponible en: https://blogs.mediapart.fr/jean-bauberot/blog/120422/les-mutations-de-la-laicite-en-france [Consultado el 18/03/2024].

-(2023): « L'école, Gabriel Attal et la laïcité « geignarde », Billet de blog 28/08/2023. Mediapart. Disponible en: https://blogs.mediapart.fr/jean-bauberot/blog/280823/l-ecole-gabriel-attal-et-la-laicite-geignarde [Consultado el 18/03/2024].

BAUBÉROT, J., MAMERI-CHAAMBI, D. (2019*)*: *La loi de 1905 n'aura pas lieu. Histoire politique des séparations des Églises et de l'État (1902-1908). Tome 1 : L'impossible « loi de liberté » (1902-1905)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

BAUBÉROT, J., MAMERI-CHAAMBI, D. (2021*)*: *La loi de 1905 n'aura pas lieu. Histoire politique des séparations des Églises et de l'État (1902-1908). Tome 1I : La loi de 1905, légendes et réalités*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

BAUBÉROT, J., MAMERI-CHAAMBI, D. (2024*)*: *La loi de 1905 n'aura pas lieu. Histoire politique des séparations des Églises et de l'État (1902-1908). Tome 1II : L'Église catholique « légale malgré elle » (1905-1908)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

BELLAH, R. N. (1991): *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World,* Berkeley, University of California Press.

BELLAH, R. N., JOAS, H. (2012): *The Axial Age and its consequences,* Cambridge, Harvard University Press, Belknap Press.

BELTRÁN VILLALBA, M. (2013): «La hermenéutica del sentido de las 'cosas sociales'». Arbor, 189 (761): a034. doi: http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.761n3002 [Consultado el 13/07/2024]

BERGER, P. (1967): *The Sacred Canopy*, New York, Doubleday, Garden City.

BLUMENBERG, H. (2008): *La legitimación de la edad moderna,* Valencia, Pre-textos.

BOURDIEU, P. (2007): *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

BURDIEL, I. (2023): «¿Qué jura Leonor de Borbón y Ortiz?», en El País, domingo 29 de octubre de 2023.

BURGAT, F. (2016) : *Comprendre l'islam politique. Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*, Paris, Éditions la Découverte.

BLANCARTE, R. (2009): « Laïcité au Mexique et en Amérique latine », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 146, avril-juin 2009, mis en ligne le 01 juillet 2012. Disponible en: http://journals.openedition.org/assr/21205; DOI: 10.4000/assr.21205, [Consultado el 30-04-2023].

-(2019): *La república laica en México*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores.

CASANOVA, J. V. (2012): *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos.

CAÑAS DE PABLOS, A. (2016): «Liberalismo sin libertad: unidad religiosa y orden público en las constituciones españolas de 1812 y 1837». Revista de Historia Constitucional ISSN 1576-4729, n.17, 2016. http://www.historiaconstitucional.com, págs. 83-102 [Consultado el 30-04-2023].

CARRASCO MARTÍNEZ, A. (2021): «Fama y denigración póstumas de Justo Lipsio», Investigaciones Históricas, época moderna y contemporánea, Extraordinario I (2021), pp. 35-60. DOI: https://doi.org/10.24197/ihemc.0.2021.35-60 Disponible en: https://revistas.uva.es/index.php/invehisto/article/view/5444 [Consultado el 30-04-2023].

CELIS, L., DABBY, D. *et al.* (2020): *Modération ou extrémisme ? Regards critiques sur la loi 21,* Québec, Presses de l'Université de Laval.

CHAUNU, P. (1975): *Les temps des Réformes, Histoire religieuse et système de civilisation,* Paris, Fayard.

CLOOTS, A., LATRÉ, S., VANHEESWIJCK, G. (2015): «The future of the Christian past: Marcel Gauchet and Charles Taylor on the essence of religion and its evolution», The Heythrop journal, pp.958-974. Dsiponible en: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/heyj.12081[Consultado el 30-04-2023].

CONTRERAS MAZARÍO, J. M. (2007): «Los acuerdos entre el Estado Español y la Santa Sede: aplicación judicial en España», Laicidad y Libertades, Nº 7, 2007, págs. 141-185. Disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-J-2007-10014100186 [Consultado el 30-04-2023].

Conferencia Episcopal Española (2022): Informe sobre bienes inmatriculados por el art. 206 de la ley hipotecaria de 1998 a 2015. Disponible en: https://www.conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/2022/01/Informe-completo-gobierno-inmatriculaciones.pdf [Consultado el 18/03/2024].

COQ, G. (2006) : « Faut-il changer la loi de 1905? », Hommes et Migrations, n°1259, Janvier-février 2006. Laïcité : les 100 ans d'une idée neuve. II. Culture(s), religion(s) et politique. pp. 31-43; DOI : https://doi.org/10.3406/homig.2006.4416 Disponible en: https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_2006_num_1259_1_4416[Consultado el 30-04-2023].

CORNEJO VALLE, M., GRIERA, M. (2022) : « Proyectos morales y nuevas subjetividades religiosas en el espacio público. A modo de presentación ». Papeles del CEIC, vol. 2022/1, presentación, 1-12. Disponible en: http://doi.org/10.1387/pceic.23418 [Consultado el 11-07-2024]

CORNELISSEN, L. (2021): *La religiosité au Canada et son évolution de 1985 à 2019*, Regards sur la société canadienne, Statistique Canada. Disponible en : https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/75-006-x/2021001/article/00010-fra.htm [Consultado el 13/07/2024]

COSTA, P. (2007): « *Perché la natura ama nascondersi. A colloquio con Charles Taylor*» Filosofía e Teología, pp. 1-17.

CÔTÉ, J.-F., MICHEL, J. (2021) : « Présentation : une sociologie herméneutique ? » Sociologie et sociétés, 53(1-2), 5–14. Disponible en : https://doi.org/10.7202/1097740ar [Consultado el 13/07/2024]

DAVIE, G. (2015): *Religion in Britain: A Persistent Paradox (Second Edition)*, Chichester, Wiley Blackwell.

DEBRAY, R. (1990): « La laïcité, une exception française? », en H. Bost (dir.), Genèse et enjeux de la laïcité, Ginebra, Labor et Fides, pp. 199-208.

DE CARRERAS, Francesc (2015): «Conveniencia y necesidad de una reforma constitucional», en Claves de Razón Práctica, N.º 241, julio/agosto 2015, págs. 39-47.

DE FONTENAY, E. (2017): « Il faut repenser les Lumières avec les mots d'aujourd'hui. Entretien avec Élisabeth de Fontenay », Revue de Deux Mondes, octubre 2017, pp. 8-23. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/44437638 [Consultado el 13/03/2024].

DE LA CUEVA MERINO, J. (2014): «El laicismo republicano: tolerancia e intolerancia religiosa en la Segunda República española», Mélanges de la Casa de Velázquez [Online], 44-1 | 2014, online desde el día 01 de enero de 2018, DOI: https://doi.org/10.4000/mcv.5515 Disponible en: http://journals.openedition.org/mcv/5515[Consultado el 13/03/2024].

DE LUCAS, J. (2017): «Sobre algunas dificultades de la noción de derechos colectivos», En VLex, disponible en: http://vlex.com/vid/dificultades-nocion-derechos-colectivos-177054 [Consultado el 24/09/2023].

DELUMEAU, J. (2022): *El miedo en Occidente,* Barcelona, Taurus.

DERRIDA, J. (2006): *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós.

DESCOMBES, V. (1996): *Les institutions du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit.

DÍAZ-SALAZAR, R. (2006): *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo,* Madrid, PPC Editorial.
-(2008): *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*. Madrid: Espasa Calpe.
-(2011): « El laicismo en España: corrientes internas y tendencias ideológicas», Estudios Eclesiásticos, vol. 86 (2011), núm. 337, ISSN 0210-1610, pp. 329-341. Disponible en: https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/8247 [Consultado el 13/03/2024].

DRAINVILLE, B. (2013): *Projet de loi no 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement,* Présenté par M. Bernard Drainville Ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne, Québec, Éditeur officiel du Québec. En línea: https://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html?appelant=MC [Consultado el 13/03/2024].

DROHUOT, L., SIMON, P., TIBERJ, V. (2023) : La diversité religieuse en France : transmissions intergénérationnelles et pratiques selon les origines, Insee Références. Disponible en : https://www.insee.fr/fr/statistiques/6793308?sommaire=6793391#:~:text=En%202019%E2%80%912020%2C%2051%20%25,descendants%20de%20deux%20parents%20immigr%C3%A9s. [Consultado el 13/07/2024]

DUBET, F. (2002): *Le déclin de l'institution*. Paris, Éditions du Seuil.

DUMONT, L. (1983): *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna,* Madrid, Alianza Editorial.

EISENSTADT, S.N. (2000): « Multiple Modernities », *Daedalus*, Winter, Vol. 129, No. 1, pp. 1-29 Published by: The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/20027613, [Consultado el 18-09-2023].

ELIADE, M. (1998): *Lo sagrado y lo profano,* Barcelona, Austral.

ELIAS, N. (1996): *La sociedad cortesana,* México D.F., Fondo de Cultura Económica.

-(2016): *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas,* México D.F., Fondo de Cultura Económica.

El Diario (2023): «Más beneficios para las religiones: el Gobierno extiende privilegios de la Iglesia católica al resto de credos», disponible en: https://www.eldiario.es/sociedad/beneficios-religiones-gobierno-extiende-privilegios-iglesia-catolica-resto-credos_1_10150828.html [Consultado el 17/12/2023].

El País (2014): «Felipe VI cambia el protocolo y permite la jura del cargo sin Biblia ni crucifijo», disponible en:

https://elpais.com/politica/2014/07/09/actualidad/1404932149_211008.html [Consultado el 19/11/2023].

El País (2022): «Ya es ley: acosar a las mujeres que deciden abortar es un delito en España», disponible en: https://elpais.com/sociedad/2022-04-14/ya-es-ley-acosar-a-las-mujeres-que-deciden-abortar-es-un-delito-en-espana.html [Consultado el 09/12/2023].

EMONGO, L., WHITE, B. (2014): *L´interculturel au Québec, recontres historiques et enjeux politiques,* Montréal, Les Presses de l´Université de Montréal.

FEBVRE, L. (2012): *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais,* Madrid, Akal.

FERNÁNDEZ BUEY, F. (2021): «Sobre la actualidad de Bartolomé de Las Casas» en *Sobre izquierda alternativa y cristianismo emancipador,* (pp. 163-180), Madrid, Editorial Trotta.

FERRER I GUARDIA, F. (2009): *La Escuela Moderna, póstuma explicación y alcance de la enseñanza racionalista,* Barcelona, Tusquets Editores.

FERRY, L., GAUCHET, M. (2007): *Lo religioso después de la religión,* Barcelona, Anthropos.

FINKIELKRAUT, A. (1995): « La laïcité à l'épreuve du siècle », Pouvoirs nº75, La Laïcité, noviembre 1995, pp. 53-60. Disponible en: https://revue-pouvoirs.fr/la-laicite-a-l-epreuve-du-siecle/ [Consultado el 13/03/2024].

FOUCAULT, M. (2018): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión,* México D.F., Siglo XXI editores.

-(2020): *Historia de la locura en la época clásica, tomo I,* México D.F., Fondo de Cultura Económica.

-(2021): *Historia de la locura en la época clásica, tomo II,* México D.F., Fondo de Cultura Económica.

FUNDACIÓ FERRER I GUÀRDIA (2023) : Laicidad en cifras, Análisis 2023. Disponible en: https://www.ferrerguardia.org/blog/publicaciones-3/laicidad-en-cifras-2023-108 [Consultado el 13/07/2024]

FUSI, J. P., GARCÍA DELGADO, J. L. *et al.* (2015): *Franquismo, el juicio de la historia,* Barcelona, Planeta.

GADAMER, H. G. (2019): *Sobre la prehistoria de la metafísica,* Madrid, Hermida Editores.

GAGNON, A. G. (2007): *Au-delà de la nation unificatrice : Plaidoyer pour le fédéralisme multinational,* Barcelona, Generalitat de Catalunya. Institut d'Estudis Autonòmics.

GAGNON, B. (2010): *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres.* Montréal, Les Éditions Québec Amérique.

GAGNON, É. (2021): « L'écriture de la sociologie : dimensions herméneutiques ». Sociologie et sociétés, 53(1-2), 157–176. Disponible en: https://doi.org/10.7202/1097747ar[Consultado el 11-07-2024]

GAUCHET, M. (2003): *La religión en la democracia. El camino del laicismo,* Madrid, Editorial Complutense S.A., Barcelona, El Cobre Ediciones.

-(2005): *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión,* Madrid, Editorial Trotta, Universidad de Granada.

GIRARD, R. (1982): *Le Bouc émissaire*, Paris, Le Livre de Poche.

-(2002): *Veo a Satán caer como el relámpago,* Barcelona, Anagrama.

GÓMEZ ABEJA, L. (2022): «Apuntes constitucionales sobre el pin parental», Revista Española de Derecho Constitucional, 124, 203-225. DOI: https://doi.org/10.18042/cepc/redc.124.07 Disponible en: https://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revista-espanola-de-derecho-constitucional/numero-124-eneroabril-2022/apuntes-constitucionales-sobre-el-pin-parental [Consultado el 13/03/2024].

GONZÁLEZ, J. J. (2004): «Las bases sociales de la política española», RES nº 4 (2004) pp. 119-142.

GONZÁLEZ ROJAS, A., FUERTES MATO, L. (2021): «A Todo Color: Investigación Acción Participativa para la generación de nuevas narrativas en favor de la diversidad y la inclusión plena y contra los discursos de odio entre jóvenes en España», Madrid, Liga Española de la Educación y la Cultura Popular.

HABERMAS, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.

HABERMAS, J. TAYLOR, C. *et al.* (2011): *El poder de la religión en la esfera pública,* Madrid, Editorial Trotta.

-(2015): *Mundo de la vida, política y religión,* Madrid, Trotta.

-(2018): *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Trotta.

- (2023): *Una historia de la filosofía, volumen I. La constelación occidental de fe y saber,* Madrid, Editorial Trotta.

HABERTAL, M., MARGALIT, A. (2003): *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario,* Barcelona, Gedisa.

HAZARD, P. (1935) : *La crise de la conscience européenne (1680-1715),* Paris, Boivin et Cie.

HENNETTE-VAUCHEZ, S., VALENTIN, V. (2014) : *L'affaire Baby Loup ou la Nouvelle Laïcité*. Paris : LGDJ Lextenso éditions.

HERVIEU-LÉGER, D. (1999) : *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement,* Paris, Flammarion.

HUZINGA, J. (2013): *El problema del Renacimiento,* Madrid, Casimiro.

ILLICH, I. (2016): *Los ríos al norte del futuro, el testamento de Ivan Illich. Entrevistas con David Cayley,* Por Jean Robert licencia bajo BY CC 2.0.

Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos, firmado en Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/ai/1979/01/03/(2) [Consultado el 18/03/2024].

Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos, firmado el 3 de enero de 1979 en la Ciudad del Vaticano. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/ai/1979/01/03/(1) [Consultado el 18/03/2024].

Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, firmado en la Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/ai/1979/01/03/(3) [Consultado el 18/03/2024].

Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el Servicio Militar de clérigos y religiosos,

firmado en Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/ai/1979/01/03/(4) [Consultado el 18/03/2024].

JASPERS, K. (2017): *Origen y meta de la historia,* Barcelona, Acantilado.

JEFFREY, D., (dir.), (2015) : *Laïcité et signes religieux à l'école,* Québec, Presses de l'Université Laval.

JIMÉNEZ CAMPO, J., DE LUCAS MARTÍN, J. (2017): *Democracia constitucional y diversidad cultural,* Asociación de Letrados del Tribunal Constitucional, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

KEPEL, G. (1991): *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Éditions du Seuil.

-(2015): *Terreur dans l'Hexagone. Genèse du djihad français*, Paris, Gallimard.

KINTZLER, C. (2014): *Penser la laïcité*, Paris, Minerve.

KOUSSENS, D. (2011) : *Neutralité de l'État et régulation de la diversité religieuse au Québec et en France,* Montréal, Université de Québec au Montréal.

KOUSSENS, D., FOISY, C., (dir.), (2018) : *Les catholiques québécois et la laïcité,* Québec, Presses de l'Université Laval.

KÜNG, H. (2013): *La Iglesia católica,* Barcelona, Debate.

KYMLICKA, W. (2016): *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.

La Moncloa (2023): «El Ministerio de la Presidencia alcanza un acuerdo que equipara el régimen fiscal de todas las confesiones religiosas», disponible en: https://www.lamoncloa.gob.es/serviciosdeprensa/notasprensa/mpresidencia14/Paginas/2023/250423-acuerdo-regimen-fiscal-confesiones.aspx [Consultado el 17/12/2023].

LANCIEN, A. (2016) : « L'évolution de « l'ennemi » de la Ligue de l'enseignement, des clercs catholiques aux « cléricatures civiles ». L'aggiornamento des années quatre-vingt », Mots. Les langages du politique [En ligne], 111, 2016, mis en ligne le 10 septembre 2018, DOI : https://doi.org/10.4000/mots.22298 Disponible en: http:// journals.openedition.org/mots/22298[Consultado el 17/12/2023].

La Presse (2013) : «Charte des valeurs: davantage d'incidents et d'inquiétude», disponible en : http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-

quebecoise/201309/16/01- 4690014-charte-des-valeurs-davantage-dincidents-et-dinquietude.php [Consultado el 01/10/2023].

LAPORTA, F. J. (2015): «La encrucijada constitucional», en Claves de Razón Práctica, N.º 241, julio/agosto 2015, págs. 29-37.

LATOUR, B. (1997): *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, Éditions La Découverte.

La Vanguardia (2022): «El Gobierno remite a los municipios el listado de los más de 1.000 inmuebles que la Iglesia retornará», disponible en: https://www.lavanguardia.com/participacion/las-fotos-de-los-lectores/20231217/9456335/arte-pesebre-cita-campdevanol.html [Consultado el 17/12/2023].

LE BOURDAIS, C., PICHÉ, V. (éds.). (2003): *La démographie québécoise*, Montréal Presses de l'Université de Montréal. Disponible en: 10.4000/books.pum.23919 [Consultado el 11-07-2024]

Le Devoir (2017) : « Les rendez-vouz ratés du vivre-ensemble ». Disponible en: www.ledevoir.com/societe/490895/dix-ans-apres-la-crise-des-accommodements-raisonnables [Consultado el 01/10/2023].

Le Devoir (2009) : « 10e anniversaire du Rapport Proulx - Une réflexion qui a changé l'école », Disponible en : https://www.ledevoir.com/opinion/idees/242642/10e-anniversaire-du-rapport-proulx-une-reflexion-qui-a-change-l-ecole [Consultado el 01/10/2023].

Ley 4/2023, de 28 de febrero, para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/l/2023/02/28/4/con [Consultado el 18/03/2024].

Ley 13/2005, de 1 de julio, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/l/2005/07/01/13 [Consultado el 18/03/2024].

Ley 15/2005, de 8 de julio, por la que se modifican el Código Civil y la Ley de Enjuiciamiento Civil en materia de separación y divorcio. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/l/2005/07/08/15 [Consultado el 18/03/2024].

Ley 14/2006, de 26 de mayo, sobre técnicas de reproducción humana asistida. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/l/2006/05/26/14/con [Consultado el 18/03/2024].

Ley 20/2022, de 19 de octubre, de Memoria Democrática. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/l/2022/10/19/20/con [Consultado el 18/03/2024].

Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/l/2007/12/26/52/con [Consultado el 18/03/2024].

Ley Orgánica 1/1992, de 21 de febrero, sobre Protección de la Seguridad Ciudadana. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/lo/1992/02/21/1/con [Consultado el 18/03/2024].

Ley Orgánica 1/2023, de 28 de febrero, por la que se modifica la Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/lo/2023/02/28/1 [Consultado el 18/03/2024].

Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/lo/2010/03/03/2/con [Consultado el 18/03/2024].

Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/lo/2006/05/03/2/con [Consultado el 18/03/2024].

Ley Orgánica 3/2020, de 29 de diciembre, por la que se modifica la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/lo/2020/12/29/3 [Consultado el 18/03/2024].

Ley Orgánica 3/2021, de 24 de marzo, de regulación de la eutanasia. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/lo/2021/03/24/3 [Consultado el 18/03/2024].

Ley Orgánica 4/2022, de 12 de abril, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal, para penalizar el acoso a las mujeres que acuden a clínicas para la interrupción voluntaria del embarazo. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/lo/2022/04/12/4 [Consultado el 18/03/2024].

Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/lo/2013/12/09/8/con [Consultado el 18/03/2024].

Ley Orgánica 8/1985, de 3 de julio, reguladora del Derecho a la Educación. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/lo/1985/07/03/8/con [Consultado el 18/03/2024].

Ley Orgánica 9/1985, de 5 de julio, de reforma del artículo 417 bis del Código Penal. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/lo/1985/07/05/9 [Consultado el 18/03/2024].

Ley Orgánica 11/2015, de 21 de septiembre, para reforzar la protección de las menores y mujeres con capacidad modificada judicialmente en la interrupción voluntaria del embarazo. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/lo/2015/09/21/11 [Consultado el 18/03/2024].

Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat. JORF du 11 décembre 1905. Disponible en: https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/LEGISCTA000006085397 [Consultado el 18/03/2024].

Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodement pour un motif religieux dans certains organismes, RLRQ c R-26.2.01. Disponible en: https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/r-26.2.01 [Consultado el 18/03/2024].

Loi nº 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics. Disponible en: https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000417977 [Consultado el 18/03/2024].

Loi nº 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public. Disponible en: https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000022911670[Consultado el 18/03/2024].

Loi nº 2016-1088 du 8 août 2016 relative au travail, à la modernisation du dialogue social et à la sécurisation des parcours professionnels. Disponible en: https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/jo/2016/08/09/0184 [Consultado el 18/03/2024].

Loi nº 2021-1109 du 24 août 2021 confortant le respect des principes de la République. En línea: https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000043964778 [Consultado el 18/03/2024].

Loi sur la laïcité de l'État, LQ 2019, c-12. Disponible en: https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/l-0.3 [Consultado el 18/03/2024].

LUCKMANN, T. (1973): *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme.

LYOTARD, J.F. (1979): *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris, Minuit.

MACINTYRE, A. (1984): *Tras la virtud,* Barcelona, Austral.

MAHMOOD, S. (2015): *Religious difference in a Secular Age: a minority report,* New Jersey, Princeton University Press.

MARTÍNEZ-ARIÑO, J. (2021): *Urban Secularism. Negociating religious diversity in Europe*, London, Routledge.

MAYORAL CORTÉS, V. (2006): *España: de la intolerancia al laicismo*, Madrid, Ediciones del Laberinto.

-(2014): «Escuela laica y sociedad democrática ». Artículo publicado en la revista Cuadernos de Pedagogía. Nº449, octubre 2014.

MICHEL, J. (2015) : « L'affaire Baby Loup ou la Nouvelle Laïcité, Stéphanie Hennette-Vauchez et Vincent Valentin », Les cahiers de la Justice, 2015/3, N° 3, pages 481 à 484, Éditions Dalloz DOI 10.3917/cdlj.1503.0481 Disponible en : https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-de-la-justice-2015-3-page-481.htm [Consultado el 18/03/2024].

MICHEL, J. (2021) : « Le social comme texte et comme acte : éléments pour une sociologie herméneutique ». Sociologie et sociétés, 53(1-2), 115–134. Disponible en : https://doi.org/10.7202/1097745ar [Consultado el 11-07-2024]

-(2023) *Qu'est-ce que l'herméneutique?,* Paris, Presses Universitaires de France.

MODOOD, T. (2019): *Essays on secularism and multiculturalism,* London, Rowman and Littlefield.

NANCY, J.L. (2005): *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Galilée.

Newtral (2022): « Preguntas y respuestas: qué son las inmatriculaciones de los bienes de la Iglesia », disponible en: https://www.newtral.es/inmatriculaciones-iglesia-bienes-conferencia-episcopal/20220131/ [Consultado el 17/12/2023].

NUSSBAUM, M. C. (2009): *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos,* Barcelona, Tusquets Editores.

-(2009b): *India. Democracia y violencia religiosa,* Barcelona, Paidós.

-(2014): Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia? Barcelona: Paidós.

OBSERVATORIO ANDALUSÍ (2022) *Estudio demográfico de la población musulmana*, Madrid, UCIDE. Disponible en: https://comisionislamica.org/2022/03/14/estudio-demografico-de-la-poblacion-musulmana/ [Consultado el 11-07-2024]

OLLERO, A. (2018): «Laicidad y laicismo en el marco de la Constitución Española », Revista Peruana de Derecho Público, Año 19, número 36, enero - junio de 2018.

OTTO, R. (2016): *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* Madrid, Alianza Editorial. Disponible en : http://tribunalconstitucional.es/es/tribunal/composicion-organizacion/documentos-magistrados/ollerotassara/articulos/iii-138-353-lai-lai-peru.pdf [Consultado el 18/03/2024].

PAREKH, B. (2000): *Rethinking Multiculturalism: cultural diversity and Political Theory,* London, Macmillan.

PECES-BARBA, G. (2011): «La laicidad, objetivo de la democracia en España », en El País, domingo 10 de abril de 2011.

PETTIT, P. (1999): *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.

-(2012): *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.

PORTIER, P. (2016): *L'État et les religions en France. Une sociologie de la laïcité,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

-(2016 b): « La politique du voile en France : droits et valeurs dans la fabrique de la laïcité », Revue du droit des religions [En ligne], 2 , 2016, mis en ligne le 11 février 2020. DOI:

https://doi.org/10.4000/rdr.920 Disponible en: http://journals.openedition.org/rdr/920 [Consultado el 18/03/2024].

-(2018): «Emmanuel Macron au Vatican. Note sur la République « catholaïque », Bulletin de l'Observatoire international du religieux, n°20, Paris, CERI-GSRL, septembre 2018.

PROESCHEL, C. (2005): *L'idée de laïcité. Une comparaison franco-espagnole*. Paris. L'Harmattan.

PROULX, J. P., LAFONTAINE, Y., MILOT, M., *et al.* (1998): *Laïcité et religions. Perspectives nouvelles pour l'école québécoise. Rapport du Groupe de Travail sur la place de la religion à l'école,* Québec, Gouvernement du Québec. Disponible en: https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/64152 [Consultado el 18/03/2024].

Público (2022): « Estado laico: Así era la Ley de Libertad de Conciencia que Zapatero guardó en un cajón», disponible en: https://www.publico.es/politica/laico-ley-libertad-conciencia-zapatero-guardo-cajon.html [Consultado el 08/11/2023].

PUENTE OJEA, G. (1974): *Ideología e historia: el fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI.

-(1995): *Elogio del ateísmo: Los espejos de una ilusión*, Madrid, Siglo XXI.

-(2000): *El mito de Cristo*, Madrid, Siglo XXI.

-(2000): *El mito del alma: ciencia y religión*, Madrid, Siglo XXI.

-(2002): *Mi embajada ante la Santa Sede. Textos y documentos, 1985-1987*, Madrid, Editorial Foca.

QUÉRÉ, L. (2021) : « L'herméneutique critique de Charles Taylor ». Sociologie et sociétés, 53(1-2), 87–111. Disponible en : https://doi.org/10.7202/1097744ar [Consultado el 13/07/2024]

RAMOS VÁZQUEZ, J. A. (2019): «Muerte y resurrección del delito de escarnio en la jurisprudencia española», en Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología, RECPC N.º 21-27 (2019) ISSN 1695-0194, págs. 1-49, disponible en: http://criminet.ugr.es/recpc [Consultado el 08/11/2023].

Real Decreto 1007/1991, de 14 de junio, por el que se establecen las enseñanzas mínimas correspondientes a la Educación Secundaria Obligatoria. Disponible: https://www.boe.es/eli/es/rd/1991/06/14/1007 [Consultado el 18/03/2024].

Real Decreto 1867/1998, de 4 de septiembre, por el que se modifican determinados artículos del Reglamento Hipotecario. Disponible en: https://www.boe.es/eli/es/rd/1998/09/04/1867 [Consultado el 18/03/2024].

Religión Digital (2022): « Las asociaciones denuncian el "inaceptable apaño" Gobierno-Iglesia para "legalizar la apropiación de casi 100.000 bienes inmatriculados por los obispos», disponible en: https://www.religiondigital.org/espana/asociaciones-inaceptable-Gobierno-Iglesia-apropiacion-inmatriculados-recuperando-espana-bienes_0_2417758204.html [Consultado el 17/12/2023].

ROSA, H. (2012): *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Madrid, Katz Editores.

ROVIRA, A. (2015): «Constitución y cambio», en Claves de Razón Práctica, N.º 241, julio/agosto 2015, págs. 48-55.

ROY, O. (2008): *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil.

-(2015): «Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste», Le Monde, 23 de noviembre de 2015. Disponible en: https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html [Consultado el 12/03/2024]

-(2016): *Le Djihad et la mort*, Paris, Éditions du Seuil.

RUBIO LLORENTE, F. (2015): «Rigidez y rigor mortis», en Claves de Razón Práctica, N.º 241, julio/agosto 2015, págs. 9-17.

RUIZ ANDRÉS, R. (2022): *La secularización en España. Rupturas y cambios religiosos desde la sociología histórica,* Madrid, Cátedra.

RUIZ CALDERÓN, J. (2008): *Breve historia del hinduismo. De los Vedas al siglo XXI,* Madrid, Biblioteca Nueva.

RUIZ MIGUEL, A. (2010): «Educación para la ciudadanía: entre la neutralidad estatal y la objeción de conciencia». Anuario de Filosofía del Derecho, ISSN 0518-0872, N.º 26, 2010 (Ejemplar dedicado a: XXII Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política: Viejos temas, nuevos problemas. Universidad de La Rioja, 26 y 27 de marzo de 2009), págs. 107-146.

SANDEL, M. (2013): *El liberalismo y los límites de la justicia,* Barcelona, Gedisa editorial.

SÁNCHEZ-CUENCA, I. (2012): A*ños de cambios, años de crisis. Ocho años de gobiernos socialistas, 2004-2011,* Madrid: Catarata y Fundación Alternativas.

SANTIAGO, J. (2015): *Siete lecciones de sociología de la religión y del nacionalismo.* Barcelona, Anthropos.

-(Ed.), (2021): *Caras y soportes de la vulnerabilidad,* Madrid, Catarata.

SCHUMPETER, J.A. (1984): *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio.

SEN, A. (2005): *L'altra India. La tradizione racionalista e scettica alle radice della cultura indiana,* Milano, Mondadori.

-(2007): *Identidad y violencia. La ilusión del destino,* Madrid, Katz.

STASI, B. (2003): Commission de reflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République. Rapport au Président de la République. Disponible en: https://medias.vie-publique.fr/data_storage_s3/rapport/pdf/034000725.pdf [Consultado el 18/03/2024].

TAYLOR, C., BOUCHARD, G. (2008) : *Rapport Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation/ Report Building the future : A time for reconciliation, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles,* Québec, Gouvernement du Québec. Disponible en: https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/66284?docref=Dmzb7VQPfpfgWYAS0TbTKg&docsearchtext=Commission%20Bouchard%20Taylor%20fonder%20l%27avenir [Consultado el 18/03/2024].

TAYLOR, C., DREYFUS, H. (2016): *Recuperar el realismo*, Madrid, Rialp.

TAYLOR, C., BOUCHARD, G. (2010): *Construir el futuro: El tiempo de la reconciliación*. Guipúzcoa, Ikuspegui, Observatorio Vasco de Inmigración.

TAYLOR, C., MACLURE, J. (2011): *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid, Alianza Editorial.

TAYLOR, C. (1992): *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Québec, Presses de l'Université de Laval.

- (2001): *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

-(2001b): « Two theories of Modernity », The International Scope Review, Volume 3, Issue 5, Summer, pp. 1-9.

-(2005): *La libertad de los modernos. Ensayos escogidos y presentados por Phillipe de Lara,* Buenos Aires, Amorrortu.

-(2006): *Imaginarios sociales modernos,* Barcelona, Paidós.

-(2014): *La Era secular. Tomo I,* Barcelona, Gedisa.

-(2015): *La Era secular. Tomo II,* Barcelona, Gedisa.

-(2015b): *Encanto y desencantamiento: secularidad y laicidad en Occidente,* Santander, Sal Terrae.

-(2016): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna,* Barcelona, Paidós.

-(2016b): *La ética de la autenticidad,* Barcelona, Paidós.

-(2021): *El futuro del pasado religioso,* Madrid, Trotta.

TCRI, Table de concertation des organismes au service des personnes réfugiées et immigrantes (2011) Bulletin de performance à l'endroit du gouvernement du Québec en ce qui a trait aux suivis des recommandations de la Commission Bouchard-Taylor, Montréal. URL : https://www.ledevoir.com/documents/pdf/bulletin_bouchard_taylor.pdf [Consultado el 1 de octubre de 2023].

THEISSEN, G. (1979): *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo,* Santander, Sal Terrae.

TEJERINA, B. (Ed.), (2021): *Identidad, conflicto y cambio en las sociedades contemporáneas. Ensayos en honor de Alfonso Pérez-Agote Poveda,* Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

TOCQUEVILLE, A. (2012): *El Antiguo Régimen y la Revolución,* Madrid, Alianza Editorial.

TREMBLAY, L. B. (2009): «Bouchard-Taylor report on cultural and religious accommodation: multiculturalism by any other name? *»,* Florence, European University Institute Working papers.

Tribunal Constitucional (2023): Nota informativa Nº 24/2023, El pleno del TC avala la constitucionalidad de la ley de eutanasia porque reconoce a la persona un derecho de autodeterminación para decidir de manera libre, informada y consciente el modo y momento de morir en situaciones medicamente contrastadas de enfermedades terminales o gravemente incapacitantes. Disponible en: https://www.tribunalconstitucional.es/NotasDePrensaDocumentos/NP_2023_024/NOTA%20INFORMATIVA%20N%C2%BA%2024-2023.pdf [Consultado el 18/03/2024].

Tribunal Constitucional (2023): Nota informativa Nº 28/2023, El pleno del TC desestima el recurso de inconstitucionalidad del grupo parlamentario Vox en el Congreso contra la "ley Celáa" (Ley Orgánica 3/2020 de educación). Disponible en: https://www.tribunalconstitucional.es/NotasDePrensaDocumentos/NP_2023_028/NOTA%20INFORMATIVA%20N%C2%BA%2028-2023.pdf [Consultado el 18/03/2024].

Tribunal Constitucional (2023): Nota informativa Nº 32/2023, El pleno del TC afirma que la Constitución reconoce a la mujer el derecho a decidir libremente sobre la continuación del embarazo dentro de las primeras catorce semanas de gestación. Disponible en: https://www.tribunalconstitucional.es/NotasDePrensaDocumentos/NP_2023_032/NOTA%20INFORMATIVA%20N%C2%BA%2032-2023.pdf [Consultado el 18/03/2024].

Tribunal Constitucional (2023): Nota informativa Nº 69/2023, El pleno del TC desestima el recurso de inconstitucionalidad interpuesto por el grupo parlamentario popular contra la ley de eutanasia. Disponible en: https://www.tribunalconstitucional.es/NotasDePrensaDocumentos/NP_2023_069/NOTA%20INFORMATIVA%20N%C2%BA%2069-2023.pdf [Consultado el 18/03/2024].

TURNER, V. W. (1974): *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society,* Ithaca, New York, Cornell University Press.

-(1988): *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura,* Madrid, Taurus.

TURNER, S. (2001): «What is the problem with experts?», Social Studies of Science, Feb., 2001, Vol. 31, No. 1, Feb., 2001, pp. 123-149, Published by: Sage Publications, Ltd. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/285821 [Consultado el 13/03/2024].

VILLA ROBLEDO, M. J. (1985): «Reflexiones en torno al concepto de "notorio arraigo" en el artículo 7 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa», Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, ISSN: 0213-8123, Madrid, Boletín Oficial del Estado (BOE).

Disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?id=ANU-E-1985-10014300183 [Consultado el 18/03/2024].

VOEGELIN, E. (2006): *La nueva ciencia de la política: una introducción,* Madrid, Katz.

-(2014): *Las religiones políticas,* Madrid, Trotta.

WALZER, M. (1993): *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad,* México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

-(2008): *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical,* Buenos Aires, Katz.

WAQUET, P., WOLMARK, C. (2009) : « Convient-il d'interdire le port de signes religieux dans l'entreprise ? » Revue de droit du travail, p.485. Disponible en: https://www.dalloz-actualite.fr/revue-de-presse/convient-il-d-interdire-port-de-signes-religieux-dans-l-entreprise [Consultado el 18/03/2024].

WEBER, M. (2001): *Ensayos sobre sociología de la religión,* 3 vol., Madrid, Taurus.
-(2010) : *Conceptos sociológicos fundamentales*, Edición de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza Editorial.

-(2019) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Tres Cantos, Akal.

WEIL, P. (2021) : *De la laïcité en France,* Barcelone, Gallimard.

WILLAIME, J.P. (2005): « Le modèle républicain français d'intégration face à la pluralité religieuse contemporaine », Bulletin d'histoire politique, 13(3), 55–67. Disponible en: https://doi.org/10.7202/1055062ar [Consultado el 18/03/2024].

-(2009): « Pour une sociologie transnationale de la laïcité dans l'ultramodernité contemporaine », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 146, avril-juin 2009, mis en ligne le 15 novembre 2012. Disponible en: http://journals.openedition.org/assr/21290 , DOI: 10.4000/assr.21290, [Consultado el 18-09-2023].

WILSON, B. (1966): *Religion in Secular Society*, London, Watts.