

Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal

Dr. Roberto Blancarte*

Con algunos colegas de Francia, Canadá y otros países tratamos de construir un concepto, una definición, de laicidad que permitiera a todos trabajar con el tema y entender lo que definimos como tal y lo que aplicamos bajo ese concepto en el análisis y en las investigaciones en los distintos países que trabajamos en esto.

A lo largo de los últimos cinco años, algunos colegas y yo hemos trabajado para tratar de tener un mínimo denominador común. En particular, como producto de ese intercambio, en los últimos meses redactamos una Declaración Universal sobre la Laicidad en el Siglo XXI. En particular, los últimos redactores fuimos Michelin, Jean Baubérot, de Francia, y un servidor —trabajo junto con ellos, como profesor asociado extranjero con el profesor Baubérot, en el grupo de Sociología de las Religiones y de la Laicidad, en Francia.

Hace cinco años, después del 11 de setiembre [de 2001], me invitaron al Parlamento europeo a dar una plática sobre laicidad. La preocupación venía de algunos parlamentarios, y particularmente europarlamentarias, con el tema del papel de la religión en la escena pública; del impacto que tienen la religión y las políticas de la Santa Sede en el contexto. Allí, en una sesión abierta, una especie de seminario, empecé a hablar del tema de la laicidad y me di cuenta de que empecé a hablar en inglés, y no podía decir las cosas que quería decir, en inglés, porque la propia noción de laicidad es intraducible, hasta cierto punto. Esto es porque responde a un área cultural distinta que la de los países anglosajones y de los países latinos. Entonces, tuve que cambiar al francés, porque había más cosas que quería decir, y podía usar el término *laïcité* para hablar de lo mismo. Los americanos o los ingleses no lo entienden. No hay una palabra que se traduzca directamente. Está la palabra *secular*, *secularization*, pero no significa lo mismo.

Ya de entrada empecé a darme cuenta de que hay un problema hasta de áreas culturales, hay un problema lingüístico que traduce también concepciones distintas de las relaciones Iglesia-Estado y del papel del Estado, de lo que llamamos el Estado laico, en estas sociedades. Después de la plática me di cuenta, también, de que muchas de las reacciones partían de una falta de comprensión del fenómeno de la laicidad porque, en el contexto europeo, la laicidad está identificada con Francia. Y muchos de los países ahí presentes: Grecia, Dinamarca, Inglaterra o Alemania, simple y sencillamente les parecía que la discusión sobre laicidad podía ser muy interesante y aplicarse para el caso francés pero que a ellos no les concernía. ¿Por qué? Porque identificaban el fenómeno de la laicidad con la noción de laicidad; al mismo tiempo, estaban identificando el fenómeno de la laicidad con una experiencia histórica particular, la francesa. Entonces decían: «bueno, a nosotros ese asunto no nos concierne». «Nosotros, en Dinamarca, somos una monarquía», o «nosotros, en Holanda, somos una monarquía», o «nosotros, en Dinamarca, no conocemos la separación Iglesia-Estado». Ahí empecé a entender que la noción de la laicidad, tal como nosotros la estábamos empezando a trabajar, no podía circunscribirse a una realidad específica, sino que teníamos que tratar de abstraernos para encontrar los elementos de lo que nosotros llamábamos laicidad y ver si en algunos otros casos también la tuvieran, aunque la llamaran de otra manera.

Hay países que pueden definirse como laicos aunque no conozcan la palabra o nunca la hayan utilizado; por ejemplo, Estados Unidos. Cuando Baubérot y yo

* El Colegio de México.

estuvimos yendo a Estados Unidos, utilizamos el término *laicity*, que está inventado completamente porque ellos ni lo conocen. Les tenemos que explicar qué es eso y tratar de hacerles entender que no es lo mismo que *secular* o *secularization*. De todas maneras, trato de explicar los orígenes de la palabra laicidad, secularización, y cómo en el propio contexto latinoamericano en particular (pero también francés) se utilizaba más la palabra secularización hasta que los franceses inventaron la palabra laicidad, allí por 1870.

Sin embargo, todo eso genera más de una confusión por lo que tenemos que empezar limpiando el asunto. ¿Qué quiero decir con esto? Hay muchas maneras de definir la laicidad. Entonces, ¿cómo definimos la laicidad para que le sirva a todo el mundo?, ¿cómo tratamos de entender la laicidad para saber si en efecto es una cosa que nada más les sirve a los franceses y, eventualmente, a algún país latinoamericano muy afrancesado o con una tradición de cercanía ideológica o si, por el contrario, utilizamos una noción que nos permita encontrar elementos comunes a distintos países y distintas experiencias históricas?

Primero hay que distinguir entre el concepto y el fenómeno. El concepto lo inventaron los franceses y toda la culpa —yo lo digo con toda la simpatía e ironía, al mismo tiempo— la tienen los franceses, porque precisamente creyeron y nos hicieron creer que era lo mismo el desarrollo del concepto que el fenómeno histórico, el fenómeno social. Y hay que distinguir entre el fenómeno y el concepto, porque sucede que la noción de laicidad puede haberse construido a partir de 1870, pero hay laicidad desde antes. Hay elementos de laicidad en muchas sociedades previas a 1870. Y si vamos entendiendo esto, vamos entendiendo que esos elementos pueden ser distintos en cada país, pueden haberse alimentado de manera distinta y alimentado de la propia experiencia francesa, y eso no tiene nada que ver con la manera en que la noción de laicidad específicamente se ha venido desarrollando.

¿Por qué es necesario hacer esto? Porque lo primero es separar el modelo de laicidad de la experiencia francesa. No porque sea malo, sino porque para poder abstraer un concepto universal necesitamos quitarle la especificidad histórica de Francia y ver cómo estos elementos han aparecido en otros países y la propia experiencia francesa se ha alimentado de otras experiencias de laicidad. Por ejemplo, el profesor Baubérot ha descubierto en los últimos cinco años, con estas experiencias comunes que hemos tenido y nos hemos compenetrado en las experiencias de laicidad, que la separación en Francia se hizo después de que los personajes centrales que intervinieron (se hizo en 1905) tomaron el caso de México como uno de los modelos a seguir. Y ha encontrado incluso estudios específicos que se mandaron a hacer para conocer cómo se había dado el caso de lo que ellos llamaban la laicidad y la separación en México —que se hizo cincuenta años antes que en Francia—, para desarrollar su propio modelo de separación. Estos elementos son importantes para ir identificando la noción como algo que nos sirva a todos.

Un punto esencial es entender que la laicidad no tiene por qué ser identificada de manera exclusiva, en todo caso ni con la separación Estado-Iglesia ni con la forma republicana de gobierno, que era como se conocía, se conoce y ha tenido forma la experiencia francesa. Por eso digo, un poco en broma, que la culpa es de los franceses, porque ellos (y no hablo de los especialistas, aunque estos, hasta hace poco, estos así lo tomaban) identificaban la laicidad con la separación y con la república. ¿Por qué? Porque para ellos así había sido. Ellos construyen el concepto de laicidad en el momento en que empiezan a desarrollar la escuela laica. Pero, en realidad, identifican la laicidad con la separación que llega en 1905 y la identifican, al mismo tiempo, con la república, porque esa fue la experiencia francesa. La laicidad surge como parte de la

propuesta republicana de sociedad, frente a la propuesta monárquica, frente a la propuesta conservadora, frente a la propuesta del imperio de Napoleón III. En la construcción de una tercera república viene la construcción de una propuesta laica. La consecuencia de ello es que se identificó. Prueba de esta identificación en la cultura francesa es que el informe que redactó la comisión Stassi, se llama «Laicidad y república»; no le pusieron «Laicidad y democracia» ni «Laicidad y derechos humanos». Esto generaba el problema de que muchas personas decían: «a nosotros ese asunto no nos concierne».

¿Cómo, entonces, construir un concepto que tenga validez universal? El problema de los países latinoamericanos es que nuestra experiencia es muy cercana a la francesa porque, en efecto, en casi todas las experiencias latinoamericanas se da un proceso similar. Se da un proceso de creación de repúblicas y un proceso de separación entre Estado e Iglesia. Para nosotros era difícil tomar distancia de ello, porque asumíamos igualmente que la laicidad está identificada con esta separación y con la República: casi todas nuestras naciones son republicanas. Había que ver otras realidades en Europa y en otras partes del mundo para entender que había cosas que se parecían mucho a la laicidad y que, sin embargo, no se llamaban así ni seguían el mismo modelo. Pensándolo bien, uno se podía dar cuenta de que la explicación del asunto estaba en la propia experiencia francesa (de cómo no tenía por qué haber separación para que hubiera laicidad).

Si uno se fija en la experiencia francesa, la laicidad surge antes de que exista la separación, porque el desarrollo de la escuela laica se da en la tercera república, desde 1870. Esto quiere decir que podía haber laicidad —por lo menos, laicidad educativa— a pesar de que no hubiera separación. Ahí ya uno podía entender que no se requiere un régimen de separación para que haya elementos de laicidad. Entonces yo propuse, a partir de eso, una definición de laicidad que es la siguiente: *la laicidad como un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos*. Lo que me puse a pensar es: ¿cuándo se crea lo que nosotros llamamos el Estado Laico? Este Estado puede no tener que ver, como dije, con la separación; puede tener que ver o no con tolerancia, porque hay Estados laicos que tienen tolerancia y otros que no la tienen. Por ejemplo, el propio caso francés nos mostraba cómo podía haber un régimen de cultos públicos reconocidos y, sin embargo, no había laicidad en ese momento. ¿Cuál era el punto de quiebre? Desde mi punto de vista, el punto de quiebre se da cuando se pasa de un régimen cuyas instituciones políticas están legitimadas por lo sagrado, a un régimen cuyas instituciones políticas —el Estado; no nada más el gobierno, sino los partidos, todo el entramado político que constituye un régimen político— ya no tienen una forma de legitimidad sagrada. Cuando se da este paso hacia una forma de legitimidad, llamémosle democrática, hay verdaderamente paso a un Estado laico.

¿Qué quiere decir esto y cuál podría ser una de las ventajas del asunto de definirlo de esa manera (centrándolo en torno a la legitimidad de las instituciones políticas)? Nos permite entender varias cosas. En primer lugar, que la laicidad, de la misma manera que la democracia, no es una cosa que aparece un día por decreto o por razones históricas, que un día nos levantamos y ya tenemos un Estado laico. Es una construcción social, igual que la democracia, que además de que no aparece de un día para otro, tampoco está acabada. No hay ningún país que pueda decir: «somos un país absolutamente democrático», porque la democracia se construye todos los días y siempre tiene nuevos retos. Lo mismo sucede con la laicidad. Siempre hay nuevos retos, siempre tiene que enfrentar eso, y la laicidad se está construyendo.

¿Cuál es la segunda ventaja de no ver este asunto nada más que como un proceso inacabado? Que nos permite entender esa transición, que es una transición de formas de legitimidad sagrada a formas de legitimidad «democráticas» —así, entre comillas, porque hay muchas formas de democracia y es muy importante referirnos a formas de legitimidad basadas en la voluntad popular—; nos permite entender que lo que llamamos Estado laico se fue construyendo... pero este Estado pudo haber tenido y tiene muchos elementos de sacralidad. Es decir, el Estado Laico no surge de un día para otro, y va sustituyendo formas de legitimidad, pero eso nos permite entender cómo en algunos lugares hay incluso una especie de sustitución de sacralidad. Aquí, el nuevo Estado sustituye lo que antes existía, pero también existe una forma de sacralidad de la laicidad. Por ello se habla (y es importante tenerlo muy claro) de que es necesario laicizar a la laicidad. ¿Por qué? El Estado laico viene arrastrando muchas formas de sacralidad y es necesario que se laicice su propia sacralidad.

¿Cuál es la ventaja adicional de una definición de este tipo? Nos permite entender que hay Estados que nunca han conocido esa palabra y, sin embargo, en ellos vemos estas formas de sustitución de legitimidad. Podemos entender que en Dinamarca, a lo mejor, nunca hubo una separación Estado-Iglesia y, sin embargo, hay formas de legitimación de las instituciones políticas que dependen cada vez menos de las instituciones religiosas. Dependen cada vez menos de lo sagrado. Y podemos identificar los tres modelos de cristiandad en la Europa misma: el modelo católico, el modelo protestante y el modelo ortodoxo. En cada una de estas experiencias se dan formas distintas de construcción de la laicidad, porque en cada uno de estos modelos hay dependencia diversa (o sujeción) de las instituciones religiosas a las formas de legitimación política.

¿Cuál es la otra ventaja? Que entendemos muchas de las cosas que pasan en América Latina. Por lo menos a mí me ha servido mucho entenderlo a partir de la construcción de la legitimidad política; entonces sí se entiende lo que pasa en Uruguay, México, Brasil, Chile, bajo el mismo concepto. Si quisiéramos medirlo —es algo difícil, pero se puede intentar— cómo en algunas sociedades podría decirse que la laicización de las instituciones políticas ha llegado a un mayor grado que en otros lugares (y no depende nada más de que si mueven la estatua de aquí para allá, puede depender de eso pero no es lo central; lo central es que si ese acto forma parte de una legitimación política). Lo mismo se le puede aplicar a Francia; el problema del *foulard*, del velo en la escuela pública (que es muy particular) se puede explicar del mismo modo: ¿representaba el velo islámico un problema para las formas de legitimidad republicana, para las formas de legitimación de la república francesa? ¿Sí o no y por qué, precisamente, fue tratada como una amenaza? Si uno lo ve así, entonces, ¿cómo no entender que hay sociedades en América Latina que han tenido que construir una laicidad con mayores dificultades que otras? Podemos entender por qué en Chile hasta el 2004 hubo una ley sobre divorcio, porque las instituciones y el régimen político chileno todavía dependen de formas de legitimación sagrada (de formas de legitimación de instituciones eclesiásticas). Una prueba de ello es que Pinochet, cuando no la tuvo de la Iglesia Católica, la pidió de los evangélicos. Y obviamente, si metemos toda esta discusión y este rollo sobre la crisis del modelo de la modernidad, de la utopía y de lo que significaba, también entendemos cómo en ese esquema lo religioso regresa como una forma de legitimación. Sucede que, en América Latina, las instituciones políticas van minando sus bases democráticas cuando acuden nuevamente a formas de legitimación sagradas o eclesiásticas, buscando una nueva forma de consolidar su hegemonía política.

Para terminar, creo que esta definición nos permite llegar a una serie de elementos de validez universal que, más allá del concepto, permiten explicar realidades. Y es eso, finalmente, lo que uno busca como investigador: tener un concepto que sirva a todos y que nos permita explicar lo que está sucediendo en distintos lugares al mismo tiempo. Estos elementos que hemos encontrado son: *el progreso de la libertad de conciencia y la autonomía de lo político* —que no significa un régimen legal de separación, necesariamente— *respecto a las formas de legitimación*. Luego, ciertamente, un esquema que pueda servir en una sociedad plural, como suele suceder en los países del mundo. Pero hay que recordar que cuando tomamos un modelo de este tipo lo tenemos que tomar de manera crítica. Es decir, en nuestras sociedades latinoamericanas, la laicidad no surgió como un producto de la pluralidad religiosa. La laicidad surgió como producto de una determinación política para construir formas de legitimación diversas. Eso explica también parte del conflicto en casi todas las sociedades de hegemonía católica, de predominio de la Iglesia Católica; explica por qué la laicidad también se convierte en un elemento de combatividad y por qué, finalmente, la laicidad es vista (incluso ahora) como un elemento que significa más bien anticlericalismo, combate a la Iglesia, etcétera, cuando originalmente no es así.

Parte de la comprensión de la laicidad debería ser el hecho de que en el régimen de laicidad es donde realmente se generan las libertades civiles y las propias libertades religiosas de la mayor parte de nuestras poblaciones. Por eso tengo un proyecto que después puedo comentarlo a quienes quieran, que se llama «Libertades laicas», porque creo que a las libertades religiosas deberíamos llamarles *libertades laicas*, porque no se generan realmente esas libertades hasta que no existe un Estado laico —o algo así, aunque no se llame de la misma manera. Los derechos humanos pueden tener, en efecto, origen divino o natural —yo no lo voy a discutir—, pero hasta que no haya un régimen constitucional que los garantice, ellos no pueden existir. Y es ese régimen constitucional el que decide cuáles son los derechos humanos que realmente se van a respetar y difundir.

Para terminar menciono que Michelin, Baubérot y yo hicimos una especie de Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI, a partir de lo que hemos estado trabajando conjuntamente. Esta declaración la vamos a presentar en el Senado de Francia (para regresar a la centralidad francesa del asunto) con motivo de la conmemoración de los cien años de la separación entre Iglesia y Estado en ese país.