

## REVISTA CIDOB d'AFERS INTERNACIONALS 77.

### Dimensiones del pluralismo religioso.

Europa entre la laicidad y el confesionalismo. Algunas pistas de reflexión.

Mondher Kilani

# Europa entre la laicidad y el confesionalismo

Algunas pistas de reflexión<sup>1</sup>

Mondher Kilani\*

## RESUMEN

En este trabajo el autor examina el lugar que ocupa actualmente la religión en la sociedad, así como su capacidad para organizar la percepción de las identidades y para influir en determinadas políticas. Argumenta que, más allá de la efectividad de la práctica religiosa, más bien minoritaria, la religión desempeña hoy un papel nada desdeñable en tanto que idioma social de identificación en un espacio social cada vez más heterogéneo debido a la multiplicidad de las referencias culturales, religiosas e ideológicas que lo caracterizan. Después de hacer un recorrido por la diversidad de modelos confesionales que caracteriza a los diferentes países de Europa, y su relación con el proceso de secularización, se centra en la noción de laicidad para tratar de mostrar en qué medida es una noción fundamental para la organización de la sociedad civil y de su espacio democrático. Por último, apunta la necesidad de separar esta noción de cualquier enfoque dogmático que consista en separar de un modo rígido religión y sociedad, espacio público y espacio privado, así como de abrirla a un reconocimiento por menorizado y democráticamente negociado de la diversidad cultural y religiosa.

*Palabras clave: Europa, religión, laicismo, secularización*

En toda Europa se plantea actualmente la cuestión del lugar que ocupa la religión en la sociedad civil, así como su inserción en el dispositivo institucional y jurídico. Los debates que han tenido lugar sobre el contenido de la propuesta de Constitución para la

\*Profesor de Antropología, Universidad de Lausana  
mondher.kilani@unil.ch

UE ampliada son un buen ejemplo de ello. Estas discusiones han hecho aparecer –por parte de determinados países como Polonia, Italia o Portugal– la preocupación de hacer constar al nivel de la ley fundamental la pertenencia religiosa de Europa al cristianismo. Sus partidarios ven en ello, sobre todo, una garantía de identidad en un mundo cada vez más globalizado. Otros, o los mismos, lo ven como una forma de responder a la amenaza que perciben en las “religiones” o en las “tradiciones” exógenas importadas por los inmigrantes. Otras situaciones políticas y jurídicas remiten igualmente a la “cuestión religiosa”. Citemos, por ejemplo, la controversia habida en Francia, país laico por excelencia, en torno al hecho de llevar símbolos religiosos de manera ostensible y a la ley que lo prohíbe; los debates en varios países europeos, especialmente en Suiza, acerca de la enseñanza de la religión en la escuela; los debates relativos a la construcción de lugares de culto para las religiones no cristianas o a la autorización para organizar parcelas confesionales separadas en los cementerios. Esta lista no es, por supuesto, exhaustiva, pero subraya el contexto de reivindicaciones contradictorias que caracteriza en la actualidad a la sociedad europea respecto de la religión y de su lugar, por no decir su visibilidad, en el espacio público.

Este trabajo tiene como objetivo reconsiderar el lugar que ocupa hoy la religión en la sociedad para interrogarla esencialmente desde el punto de vista de su dimensión imaginaria o, dicho de otro modo, de su capacidad para organizar la percepción de las identidades y para influir en determinadas políticas. De entrada defenderemos que, más allá de la efectividad de la práctica religiosa, que es más bien minoritaria, como lo confirman periódicamente las estadísticas, la religión desempeña hoy un papel nada desdeñable en tanto que idioma social de identificación en un espacio social cada vez más heterogéneo debido a la multiplicidad de las referencias culturales, religiosas e ideológicas que actualmente lo caracterizan. Después de hacer un recorrido que nos permitirá situar en perspectiva, antropológica e históricamente, la diversidad de modelos confesionales que caracteriza a los diferentes países de Europa y su relación con el proceso de secularización, nos detendremos en la noción de laicidad para tratar de mostrar en qué medida esta es una noción fundamental para la organización de la sociedad civil y de su espacio democrático; en qué medida nos permite no quedarnos encerrados en una perspectiva estrictamente confesional de la sociedad. Llamaremos, de todos modos, la atención sobre la necesidad de separar esta noción de cualquier enfoque dogmático que consista en separar de un modo rígido religión y sociedad, espacio público y espacio privado, así como sobre la necesidad de abrirla a un reconocimiento pormenorizado y democráticamente negociado de la diversidad cultural y religiosa.

## LO RELIGIOSO COMO CATEGORÍA DE PERCEPCIÓN DE LAS DIFERENCIAS

La sociedad contemporánea está convencida de haber puesto la religión entre paréntesis. Ahora bien, el proceso de secularización que ha conocido Occidente no ha significado el abandono de la religión. Por muy ausente que esté de nuestra cotidianeidad, lo religioso sigue ocupando un lugar nada desdeñable en nuestra forma de pensar. Se aplica indistintamente a realidades que nos inquietan: el “retorno” aquí y allí de lo religioso, la manifestación de los fundamentalismos identitarios, la multiplicación de las “sectas”, o también la irrupción del islam en Europa. El recurso a la categoría de “lo religioso” en determinadas circunstancias se explica por el hecho de que la religión sigue proporcionando a nuestra sociedad un marco intelectual e ideológico desde el que poder traducir a las demás culturas y situarlas respecto a ella.

Esto es lo que sucedió ya en el siglo XVI en el caso de los españoles. La categoría de “religión” les permitía a estos dar cuenta de las sociedades con las que entraban en contacto en función de la experiencia que acababan de vivir durante el período de la Reconquista católica contra los musulmanes y los judíos. Al universalizar la religión a todos los demás pueblos, los españoles iban a considerar deplorable la ausencia de la misma o su imperfección entre los salvajes de una América recién conquistada o entre los no cristianos. Desde el siglo XVI, Europa no solamente ha concebido la idea de la religión como el criterio que la define y la distingue de los otros –Occidente posee la verdadera religión, la religión cristiana, que se encuentra en el lado opuesto de la falsa religión–, sino que ha obligado a las otras sociedades a hablar de la suya, e inventarse una en caso necesario. La religión es un concepto central de la civilización occidental; la religión permite a Occidente pensar el mundo dominado por él y por sus categorías de pensamiento. Esta es la razón por la que, incluso habiéndose secularizado, Europa ha seguido refiriéndose a esta categoría para aprehender y rebajar las otras tradiciones, y hacerlas figurar como espacios atrasados que siguen viviendo en el universo cerrado de las creencias.

La insistencia en lo religioso, como categoría primordial, incrementa desmesuradamente su importancia con relación al lugar que ocupa efectivamente en las sociedades tradicionales que se han visto reducidas, cada vez más, a esta única dimensión a medida que la sociedad occidental se secularizaba y disminuía la importancia de la religión en su seno. Así, por ejemplo, a menudo se cree que los miembros de las otras culturas respetan escrupulosamente las normas promulgadas por su religión y que sus prácticas traducen el poder de la adhesión a estas creencias. Se tiene la convicción, por ejemplo, de que las conductas cotidianas de los musulmanes se derivan de una “esencialidad” religiosa de esta tradición, que los diferentes aspectos de su vida privada expresan su sumisión a un orden coránico apremiante. Resulta difícil imaginarse que, en la mayoría de los

casos, ser musulmán es una forma civilizada de comportarse al margen incluso de toda prescripción religiosa, que el islam es, ante todo, un estilo de vida más que una forma ciega de obediencia a la fe.

La “salida de lo religioso” en Occidente no ha disminuido en nada la fuerza de la religión como factor imaginario que preside la percepción de sí mismo y del otro. La secularización no ha disminuido la identificación de los grupos y de las sociedades en términos religiosos. En nuestra sociedad, la religión sigue siendo un idioma, un lenguaje a través del cual es posible continuar presentándose, y presentar al otro, sobre todo en situaciones de crisis o de conflicto.

## SECULARIDAD Y MODELOS CONFESIONALES EN EUROPA

Nuestra secularidad sigue impregnada por el hecho religioso. Incluso la laicidad de tipo francés, que tiene fama de ser la que más nítidamente ha roto con la religión, sigue marcada por un trasfondo religioso. La laicidad nació en Francia de la crítica mordaz de la religión y de un poderoso movimiento anticlerical. De ahí la importancia que adquirieron inmediatamente a continuación el Estado y la ley, a la vez garantes de esta laicidad y sustitutos de la religión y de la Iglesia. La propia teoría sociológica, a través de su ilustre fundador Émile Durkheim, se presentó en seguida a sí misma como una teoría de la secularización, una teoría que intentaba conceptualizar la Sociedad y ponerla en el lugar de Dios. Asimismo, si bien el modelo francés es el menos religioso en términos laicos, también es seguramente el más religioso en términos políticos.

En los demás países europeos, que han mirado a veces el caso francés con curiosidad debido a su radicalidad, el proceso de secularización ha sido menos abrupto, y la separación entre la Iglesia y el Estado menos neta. En Alemania, las iglesias son reconocidas como corporaciones de derecho público, y el Estado federal “cede (a las instituciones religiosas históricas) una parte del espacio público”; en Bélgica, la Constitución garantiza la libertad religiosa, pero los sueldos y las pensiones de los seis cultos reconocidos van a cargo de los poderes públicos; en España, si bien “ninguna confesión tiene carácter estatal”, hay una ley que distingue entre “las comunidades religiosas que tienen un enraizamiento notorio” en la sociedad española y el resto; en Italia, la noción de religión de Estado (el catolicismo) ha sido abrogada, pero la laicidad “implica una no-indiferencia del Estado respecto de las religiones”, y reconoce que “los principios del catolicismo forman parte del patrimonio histórico del pueblo italiano”; en el Reino Unido no hay

separación entre la Iglesia y el Estado (el soberano es el “gobernante supremo de la Iglesia de Inglaterra”) y la libertad religiosa se basa allí en una serie de medidas liberales; en Suiza, con la excepción de los cantones de Neuchâtel y de Ginebra, que practican una separación entre la Iglesia y el Estado, todos los demás cantones tienen una política confesional consistente en un reconocimiento oficial de las comunidades religiosas que ofrece sobre todo la posibilidad de su financiación. En estos países, se ha asistido más a una secularización de hecho de la sociedad que a una laicización doctrinal.

Sin embargo, más allá de sus diferencias, todos los países europeos parecen haber conseguido, durante las últimas décadas, una paz civil en la que la religión y los signos religiosos se habrían convertido definitivamente en una presencia discreta. Pero ahora la cuestión religiosa vuelve a estar nuevamente a la orden del día en Europa, y ello bajo el efecto de diversos factores, entre los cuales el factor religioso no es ciertamente el más determinante. O, si se prefiere, el “retorno” de lo religioso viene acompañado de una crisis más amplia que afecta a los modos de identificación (nacional, regional, internacional), a los modos de socialización (la escuela, el ejército, la política), a los valores globales (la patria, el progreso, la modernidad), a las ideologías (socialismo, nacionalismo), al estatus social (relaciones de clase, relaciones sociales de sexo), a los modelos de integración (republicano centralizado, federal, multicultural), etc.

Que el islam, una religión hasta ahora minoritaria e incluso ausente de Europa occidental, aparezca entre las nuevas configuraciones no debe hacernos exagerar el recurso a lo religioso como plantilla de lectura tanto de esta religión como del “retorno” de lo religioso en general. Ante las nuevas heterogeneidades sociales y las nuevas reivindicaciones identitarias, no hay que ceder a una lectura perezosa del mundo en términos de conflictos religiosos o de conflicto entre religión y laicidad.

Dando por sentado la centralidad que ocupa lo religioso entre los colectivos inmigrantes, una laicidad rígida a la francesa puede, paradójicamente, contribuir a exacerbar el sentimiento religioso en su seno. El ataque frontal a los supuestos signos religiosos, y su exclusión del espacio público, pueden irónicamente contribuir a reforzar, incluso a crear, el sentimiento comunitarista también entre aquellos que previamente no sentían la tentación del mismo. La laicidad francesa, reacia en el fondo a la expresión de la diferencia cultural, esencializa su oposición respecto a ella endosándole la vestimenta de la religión. Focaliza su atención sobre el velo islámico, pero en realidad es la visibilidad de los signos culturales de la inmigración lo que la perturba.

El modelo republicano francés supone la existencia de un espacio en el que se considera que los principios laicos por sí mismos garantizan la igualdad entre los ciudadanos. Su doctrina de la asimilación sobreentiende que la igualdad es algo que concierne exclusivamente a la relación que cada individuo mantiene con el Estado. Ahora bien, ninguno de estos principios impide la clasificación de los individuos en función de su supuesto origen o de su identificación cultural. Desdeñan la jerarquización de hecho

entre los individuos y las comunidades, producto de la historia (particularmente del pasado colonial) y de las apuestas del momento (la figura desvalorizada del inmigrado y del alógeno). Tanto si se trata del norteafricano, del árabe, del magrebí o del musulmán, la memoria de las Cruzadas y la de las colonizaciones determina todavía hoy las representaciones populares del inmigrado, por no hablar de la secularización de la cultura europea que ha venido a añadir un nuevo estrato a las representaciones negativas del islam. El principio individualista e igualitarista republicano rechaza todo signo de reconocimiento de aquel a quien obliga a presentarse como simple ciudadano, y no deja de producir de este modo una oposición entre particularismo y universalismo. Al consagrar la norma cultural nacional, una norma abstracta y a menudo impuesta desde arriba, constituye en heterogeneidad todo aquello que no deriva de ella.

La exhortación a la integración republicana dirigida a los inmigrados representa, para estos últimos, un auténtico desafío. Las acusaciones de “no asimilación” o de “integración imposible” que se les hace en razón de sus diferencias culturales, producen un efecto de estigmatización. Al transformar cada una de las manifestaciones de estas diferencias en una expresión amenazadora para el espíritu de la nación, el modelo republicano universalista contribuye paradójicamente a la etnificación, incluso a la racialización de las relaciones sociales. Confrontado a un modelo de este tipo, el inmigrado interioriza sus valores falsamente universales, o bien los rechaza y desarrolla una identidad comunitarista en ruptura, y se hace eco del rechazo ya perfilado por este modelo. Tener en cuenta dicho efecto muestra hasta qué punto la invención de una identidad específica exclusiva, y en ocasiones agresiva, es una respuesta a la segregación y tiene este sentido para los actores sociales afectados por la exclusión.

Por su parte, el modelo helvético produce también, pero a su manera, un comunitarismo religioso. Para responder al aumento de heterogeneidad que aportan las “nuevas” religiones, particularmente el islam, Suiza tiene una cierta tendencia, en el marco de la “política confesional” que la ha caracterizado hasta el momento, a identificar a unos “representantes” de la comunidad musulmana al lado de otras comunidades ya reconocidas, y ello con la pretensión de reconocerla a su vez y de conferirle una visibilidad institucional al mismo nivel que la de las demás. Dicha política, ciertamente más pragmática y más preocupada por la diversidad que la política francesa —esta consiste esencialmente en un control por arriba de las comunidades religiosas mediante el modelo del concordato de la ley de 1911— no es inmune, sin embargo, a los peligros de la comunitarización. En este marco de representación, el otro es percibido en términos religiosos, cuando él mismo no se identifica necesariamente en función de esta dimensión y a través de ella. Corre con ello el riesgo de verse arrinconado y encasillado en una identidad religiosa que en realidad no está dispuesto a asumir.

La política comunitarista a la suiza coincide con la política republicana a la francesa, en la medida en que ambas pueden hacernos olvidar que existen musulmanes laicos,

musulmanes agnósticos o ateos, ciertamente, la mayoría de quienes profesan esta religión o son originarios de ella, y corren así el riesgo de interpretar determinadas expresiones culturales de tonalidad musulmana como la manifestación de una religiosidad esencial. Tales políticas podrían incluso hacer fracasar la ocasión de profundizar el espacio laico mediante un rebasamiento mayor de la religión, de todas las religiones, en lo que ellas tienen de más autoritario, hegemónico, exclusivo y comunitarista. Podrían asimismo hacer fracasar la ocasión que se nos ofrece a todos, tanto a los “autóctonos” como a los “recién llegados”, de participar en la ampliación de la idea de lo universal y del universalismo.

La cuestión religiosa, si es que existe tal cuestión, debería tratarse más en relación con las demandas concretas de los fieles (relativas, por ejemplo, a los espacios de amortajamiento y sepultura, a la construcción de los lugares de culto, a la formación de personal religioso), y menos en términos de una política de acreditación oficial de los grupos religiosos y de afiliación de los individuos en congregaciones religiosas.

## POR UNA LAICIDAD ABIERTA

Para evitar el modelo de la confesionalización de la sociedad, hay que volver sobre la naturaleza de la laicidad para cuestionarla. Hay que tomar nota de que se trata de un fenómeno histórico, algo que está en relación con un contexto cultural determinado, que no es algo abstracto. Por ejemplo, la ley propuesta actualmente en Francia con el objetivo de prohibir los signos religiosos ostensibles se presenta como la expresión de un principio universal de la laicidad. Un principio él mismo concebido a imagen y semejanza del equivalente monetario universal. Ahora bien, este no es el caso en la realidad. Por razones históricas y simbólicas evidentes, existe en la práctica una jerarquía (cuya legitimidad no se trata aquí de discutir, sino de la cual simplemente levantamos acta) entre las diferentes confesiones religiosas que hace que estas no sean jamás equivalentes en su tratamiento.

Por ejemplo, rechazar, como fue el caso en el cantón suizo de Ginebra, el amortajamiento ritual de musulmanes y judíos en nombre de un tratamiento igual para todos (principio que se supone implícito en la laicidad) no dice que la norma de amortajamiento “laico” es el ritual cristiano. Dicha norma fue, sin embargo, implícitamente admitida cuando el consejo municipal de esta ciudad tomó igualmente la decisión de reservar unas parcelas a las dos confesiones judía y musulmana en los cementerios municipales. Así, la laicidad aparece concretamente más bien como una práctica negociada en función de las circunstancias y de las confesiones en presencia que como un principio absoluto e intangible.

Del mismo modo, también en Ginebra, la prohibición del velo en la escuela y en el hospital casa mal con un principio laico neutro, pues expresa al menos también un *ethos* ginebrino, mezcla a la vez de tradición calvinista y de sensibilidad anticlerical. Dicho de otro modo, si tuviéramos que considerar dicha decisión como una buena decisión, no lo sería en un sentido absoluto, sino en el contexto particular de la historia ginebrina. Por último, el reciente rechazo por parte de los ciudadanos del cantón de Zurich de la nueva reglamentación que establece el reconocimiento de las nuevas comunidades religiosas junto a las iglesias tradicionales, ha sido considerado como una reacción xenófoba. Pero parece que no es necesariamente la hostilidad frente al islam, sino el deseo de no poner en pie de igualdad al cristianismo y al islam lo que está en el origen de este rechazo. Las manifestaciones de hostilidad, particularmente en el cantón de Valais, suscitadas en contra de la obra escolar “A la découverte des religions” editada por EnBiRo (Enseignement Biblique Romand), parece estar igualmente en relación con este deseo de reconocimiento de la “autoctonía” de determinadas tradiciones en detrimento de otras. Hay quienes quisieran ver afirmada la preeminencia, si no desde el punto de vista legal, sí por lo menos desde el punto de vista cultural y simbólico, del cristianismo respecto a todas las demás confesiones.

Las reacciones hostiles en Francia a la propuesta de la Comisión Stasi sobre la laicidad de instaurar nuevas fiestas y festejos religiosos –el Kippur y el Aïd el Kebir– pueden interpretarse del mismo modo. Estas reacciones traducen o bien el apego de numerosos franceses “laicos” a sus tradiciones “religiosas” cristianas, o bien su rechazo a un incremento en la visibilidad de la religión, particularmente debido a una confesión como el islam que no habría llevado aún a cabo su *aggiornamento*, en el espacio público, y aunque ello se produzca en nombre de un tratamiento igual de todas las tradiciones. Es importante no escamotear estas realidades y admitirlas como elementos constitutivos de cualquier debate sobre el tema. Una laicidad bien entendida es, en efecto, una laicidad consciente de sus presupuestos históricos y culturales, y dispuesta a discutirlos.

Dicho de otro modo, el debate sobre la laicidad revela, mediante un rodeo malicioso, que nuestras mentes están, a pesar de todo, impregnadas de un imaginario religioso positivo o negativo, pero siempre activo. Un imaginario religioso que no es necesariamente el de una adhesión a un contenido religioso o a una profesión de fe, sino el de una identificación cultural e histórica. El inmigrado italiano de finales del siglo XIX había sido así percibido en su momento, por parte de la Francia laica, como un elemento inasimilable a causa de su religión católica. En Marsella, los descargadores de muelle napolitanos, que hacían la señal de la cruz cuando iban a descargar un barco, eran apodados los “Cristos”. Se puede, pues, apostar que la heterogeneidad hoy experimentada frente al inmigrado, principalmente identificado con su religión, el islam, irá cediendo a medida que se vaya produciendo su integración en la sociedad europea.

A la luz de estos elementos, la laicidad merecería ser considerada en el marco de un pacto ciudadano ampliado que incluyera la diversidad y la heterogeneidad política,

religiosa, cultural, lingüística, sexual. Sería preciso debatir estas abiertamente y proponer soluciones a los problemas que aparecieran con un espíritu democrático. El velo, pues, no debería prohibirse por decreto, sino confrontarse con una educación laica centrada en la defensa activa de la igualdad de los sexos y de la mezcolanza social, acompañada de una lucha contra todas las discriminaciones sociales, raciales y sexuales. La cuestión del velo plantea, efectivamente, la de la diferencia de los sexos en nuestra sociedad, en la que el cuerpo de la mujer sigue estando sometido a la mirada del hombre omnisciente, y en la que constituye un espacio en el que están en juego el poder y el dominio. Los diferentes casos del fenómeno sociológico conocido como las *tournantes* [“rondas giratorias”] –consistente en someter colectivamente y de un modo concertado y casi ritualizado a una chica a la violencia sexual de los chicos–, que se produce en los barrios marginales de la ciudad, pone de manifiesto la notable degradación de las relaciones entre hombres y mujeres, una degradación que no afecta solamente a los jóvenes de origen “inmigrado”, sino también a los jóvenes “franceses de pura cepa”, todos ellos aquejados en igual medida por el persistente machismo de nuestra sociedad, particularmente en sus franjas marginalizadas y socialmente menos favorecidas, pero no solamente en ellas. Al igual que el tanga del que hacen alarde las chicas, el velo llevado voluntariamente plantea la cuestión de saber si la mujer podría reivindicarse como mujer sin que le impidieran ser un hombre como los demás. O dicho de otro modo, la mujer tendría que ser reconocida, a semejanza de lo que es ya el caso para el hombre, a la vez como particular (mujer) y como universal (homo).

Lo que debe prevalecer en la configuración ciudadana y laica es el carácter primordial del vínculo social basado en el ideal de la sociedad política, al margen de toda referencia religiosa, étnica o sexual. Es la libertad para el individuo de elegir su proyecto de vida al margen de toda asignación previa a un grupo, especialmente religioso. De este modo, tenemos que tener la posibilidad de asumirnos como ateos, como agnósticos o incluso como creyentes sin que debamos referirnos a un “origen” cualquiera.

En resumen, la laicidad ha de preocuparse menos de las lógicas de poder y de representatividad oficial de las instancias culturales y más de las lógicas del saber y del conocimiento, de las lógicas de la enseñanza crítica de las materias religiosas, filosóficas y civilizatorias. Esta es seguramente la única vía para desconfesionalizar por fin nuestra modernidad, para poder salir de una representación religiosa del mundo en la que se sitúan todavía ciertas franjas políticas y religiosas y en la que quisieran encerrar nuestro presente y nuestro futuro.

Nota

1. Este texto retoma lo esencial de un artículo aparecido en el *Journal des Anthropologues* (París), con el título “Il faut déconfessionnaliser la laïcité. Le religieux imprègne encore les imaginaires”. No. 100-101 (2005). P. 37-48. El autor ha publicado igualmente sobre el tema: “La France et le voile islamique. Universalisme, comparaison, hiérarchie”. *Revue de Théologie et de Philosophie*. Lausanne. No. 125 (1993). P. 137-173; *Islam et changement social*. Lausana: Payot, 1998; y “Équivoques de la religion et politiques de la laïcité en Europe”. *Archives des Sciences Sociales des Religions*. París. No. 121 (2003). P. 69-86.