

La "laïcité" republicana y el conflicto del hiyab

Ignasi Álvarez Dorronsoro
Mugak nº 26, primer trimestre 2004

«Un multiculturalismo bien entendido no es una calle de dirección única que conduzca a la propia afirmación cultural de grupos con una identidad distinta de cada uno de ellos: la coexistencia en la igualdad de derechos de diferentes formas de vida no debe conducir a la segmentación. Por el contrario, requiere la integración de los ciudadanos -y el reconocimiento recíproco de sus pertenencias culturales en el marco de una cultura política compartida. Los miembros de la sociedad están habilitados a conformar su singularidad cultural tan sólo bajo el presupuesto de que -yendo más allá de las fronteras entre las diversas culturas- todos se comprendan como ciudadanos de la misma comunidad política» Habermas'

Las formas de regulación política del pluralismo religioso han sido muy diversas, en función de los contextos históricos y de las necesidades políticas. En las sociedades modernas, la separación entre las Iglesias y el Estado ha tenido, dependiendo de la historia de cada país, distintas fórmulas de reconocimiento del pluralismo religioso (el modelo de laicidad republicana francesa de separación radical entre Estado y religión es distinto del español, del de EE UU, del sistema de pilares holandés). No hay, en consecuencia, un modelo único de libertad religiosa, sino que cada uno de ellos es hijo de su propia historia, de la que lleva con frecuencia la huella.

La laicidad republicana: una historia singular -

El artículo 10 de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano del 26 agosto de 1789 afirma: «Nadie puede ser inquietado a causa de sus opiniones, incluidas las opiniones religiosas». Tres años después, en 1802, el Concordato entre Bonaparte y el papa Pío VII fija el estatuto de la Iglesia católica y define a esa religión como «la religión de la gran mayoría de los franceses» (no como la verdadera religión ni como la religión del Estado.)

Leyes posteriores establecerán un estatuto para las Iglesias protestantes y el culto israelita. El régimen concordatario fija el principio de la libertad de cultos.

Después del hundimiento del imperio de Napoleón III y de los fracasos para restaurar la monarquía, una mayoría republicana ocupa el poder político en 1879. Comienzan las medidas a favor de la laicización de la sociedad, en especial la lucha contra las congregaciones religiosas dedicadas a la enseñanza: autorización del divorcio (1884), secularización de los cementerios y, sobre todo, extensión de la enseñanza pública. En 1882, la escuela pública pasa a ser gratuita y la enseñanza obligatoria, al tiempo que la enseñanza religiosa es prohibida en las escuelas de primaria del Estado. Finalmente, en 1886 la enseñanza se confía exclusivamente al

personal laico. La laicidad es una consigna que no puede entenderse más que por oposición al clericalismo triunfante de la Iglesia católica, apoyada por los monárquicos, empeñada en dirigir la política de los Estados y en imponer una política cristiana. Los republicanos se apoyan en esta lucha en las minorías religiosas que conforman protestantes y judíos.

Todos los Estados democráticos respetan la libertad de conciencia y el principio de no discriminación por motivos religiosos. Pero ese principio tiene formas diversas de distinción entre lo político y lo espiritual. En el caso de Francia, la laicidad se ha elevado al rango de valor fundacional de la República y goza de un amplio consenso. «La laicidad, piedra angular del pacto republicano, reposa sobre tres valores indisociables: libertad de conciencia, igualdad de derechos de todas las opciones espirituales y religiosas y neutralidad del poder político (...). La separación de esferas entre lo político y lo religioso permite a los ciudadanos identificarse con la República, con el fin de poder vivir juntos» ²

La ley de 1905 establece en su artículo 1º: «La República asegura la libertad de conciencia. Garantiza el libre ejercicio de culto, con las únicas restricciones que se establecen a continuación en interés del orden público». Y en su artículo 2º: «La República no reconoce, no paga salarios ni subvenciona ningún culto».

Esa ley tiene también sus excepciones: una ley especial autorizó, en 1920, la concesión de una subvención para la construcción de la gran Mezquita de París; la ley de 1905 no es de aplicación en determinados territorios de Francia. En Guayana y en Alsacia-Mosela está vigente el Concordato napoleónico de 1801, y la Administración pública reconoce cuatro religiones: católica, luterana, calvinista y judía. El islam no tiene todavía ese reconocimiento que implica principalmente la remuneración a cargo del erario público de los ministros y de los gastos de culto. Tampoco se aplica en Alsacia el principio de laicidad en la enseñanza pública: la enseñanza religiosa de los cultos reconocidos se realiza dentro del horario [escolar](#). la ley de 1905 no se aplicó tampoco en la Argelia colonial, donde la Administración francesa tutelaba y financiaba el culto musulmán.

«Dos modelos de laicidad se oponen en el conflicto de las dos Francias a finales del siglo XIX: uno, combativo, anticlerical, defendido por Combe; y otro, más liberal y tolerante, encabezado por Aristide Briand, Jules Ferry y Jean Jaurés, que preconiza la separación mutua del Estado y de las religiones sobre la base del respeto a todas las opciones espirituales» ³

El tono antirreligioso del laicismo francés, que ha sido compartido por muchos países de tradición católica, está ausente en EE UU y en los Estados de tradición protestante del norte de Europa. La diversidad y dispersión de las comunidades religiosas reformadas en muchos de esos países ha hecho inviable que cualquiera de ellas pudiera aspirar a una relación privilegiada con el poder político. En la historia norteamericana el reconocimiento del pluralismo religioso por parte del Estado no tiene una relación conflictiva con el hecho religioso, si se exceptúa la larga hostilidad al catolicismo, que llega a los EEUU de la mano de la inmigración irlandesa que se inicia a mediados del siglo XIX.

El islam de Francia y el modelo de integración republicana

Desde 1968 la cuestión de la inmigración se convierte en un asunto público y político. A finales de los años setenta el desempleo masivo vino a poner en cuestión un modelo de integración republicano apoyado en la escuela pública y en una expectativa de una movilidad social ascendente que debía alcanzar también a los nuevos ciudadanos procedentes, en buena medida, de países del norte de África.

La realidad de la integración a finales de los años ochenta era bastante mejor que en el pasado. Pero la percepción social, que en los años setenta hacía de la diversidad asociada a la inmigración un valor, comenzó a ser sustituida por una visión negativa de la diversidad proveniente de países de tradición islámica, que será percibida ahora, de forma creciente, como inintegrable.

La cuantificación de la población de Francia que proviene de países de tradición islámica es sencilla. Pero la cuantificación de la «comunidad islámica de Francia» resulta bastante más difícil, no sólo por la prohibición de incluir preguntas sobre la religión en los censos y encuestas oficiales, sino también porque la identidad religiosa no es un dato fijo, y menos en una sociedad secularizada en la que unas comunidades musulmanas minoritarias deben construir su identidad, al igual que las demás confesiones, sin contar con el apoyo del Estado. Por último, la fuerza política que quieren hacer valer quienes se erigen en representantes de esa comunidad depende también del número; esa politización hace que las cifras que se barajan puedan oscilar entre uno y seis millones'

En opinión de Oliver Roy⁵, el tránsito del islam al Oeste implica aculturación: el islam de Occidente queda desconectado de la cultura, la lengua y las particulares tradiciones religiosas de cada uno de los países de origen. Cambia la religiosidad, la forma de vivir la religión, lo que no implica necesariamente una reevaluación explícita de dogmas y preceptos. El cambio más importante respecto al islam de los países de origen es la falta de evidencia social: no hay presión institucional ni un ambiente social que ahorme una determinada manera de vivir la religiosidad o que penalice el alejamiento de ella. Las costumbres familiares se ven cuestionadas por otros modelos de conducta propios de una sociedad secularizada, de modo que el tipo de religiosidad que ha de adoptarse se convierte en buena medida en una decisión personal.

M. Tribalat⁶ a partir de una macroencuesta realizada en 1992, analizaba los comportamientos y actitudes de tres generaciones de inmigrantes en terrenos muy diversos, incluido el religioso, y mostraba los procesos de convergencia entre esos comportamientos, incluidos los de los jóvenes nacidos en Francia de familias procedentes de países de tradición islámica, y los comportamientos medios de la población francesa. Esa encuesta dirigida por de M. Tribalat reflejaba la enorme diferencia que existe en lo que se refiere a las creencias y a las prácticas religiosas entre los inmigrantes provenientes de países de tradición musulmana, según el origen nacional, el grado de escolarización en Francia y el nivel de estudios: un 14% de los inmigrados de Argelia declaraban no tener religión, y otro 34% no practicar ninguna,

cifras que en los marroquíes bajaban al 10 y 26%. Entre los jóvenes varones nacidos en Francia de padres argelinos, un 30% afirmaba no tener religión y otro 38% aseguraba no practicarla, unas cifras superiores a las de la media del conjunto de la población francesa joven.

Pero no es seguro que la irreligiosidad o la escasa práctica religiosa sea signo de integración social, como, de acuerdo con su idea de «asimilación a la francesa», parece sugerir Tribalat. En cualquier caso, esos datos permiten poner en cuestión la idea de que las hijas e hijos nacidos en Francia de padres inmigrantes procedentes de países islámicos están condenados ya sea a permanecer encerrados en las formas tradicionales de religiosidad de sus padres o a abrazar las versiones más «radicales» del islam.

Lamentablemente, no existe una encuesta similar reciente que pudiera dar información sobre la evolución de esa tendencia. Los estudios de 1997 de Khosrokhavar⁷ sobre el islam de los jóvenes muestran también la diversidad de respuestas asociada a esa aculturación que señala Oliver Roy.

En opinión de Khosrokhavar, fenómenos como los progresos del islam en las periferias urbanas y en las ciudades, en las que «grupos limitados de jóvenes musulmanes buscan la visibilidad social y el reconocimiento público de su modo de ser «particularista»», eran en 1997 estadísticamente poco relevantes pero resultaban socialmente significativos. Y hoy por hoy, afirmaba Khosrokhavar, lo siguen siendo: «Sólo unos cien mil jóvenes se sienten atraídos por el islam»⁸, lo que, en realidad, suponía una pequeña porción de la población de tradición musulmana de Francia. Pero pronosticaba también que ese islam experimentaría en los años siguientes un cierto desarrollo, profecía que se ha visto confirmada.

Para Khosrokhavar, el islam de los jóvenes adopta una religiosidad -que designan como verdadero islam- diferente a la de los padres. No es un islam étnico, sino un islam que se distancia de las tradiciones religiosas particulares de los países de origen. Se apoya más en la asociación que en la mezquita. Es fruto de una decisión personal, como corresponde a una sociedad secularizada en la que el islam no se impone como algo evidente. No presupone la existencia de una comunidad, como hace el islam tradicional, sino que se implica en la construcción de una comunidad en una sociedad laica, en la que la mayor parte de los ciudadanos no son musulmanes y en la que una mayoría aplastante de musulmanes es no practicante.

Las diversas caras del islam

No existe un único islam en Francia, sino varios, cada uno siguiendo su propia dinámica. El islam neocomunitario manifiesta las nuevas aspiraciones de los jóvenes de la segunda y la tercera generación, que se afirman como una minoría definitivamente instalada en Francia. Su situación y necesidades son diferentes a las que expresaba el islam tradicionalista y popular, muy asociado a tradiciones étnicas, «trasplantado» a Francia por las generaciones anteriores que llegaron a este país como emigrantes.

Hay también otro islam individualizado, discreto en su expresión pública -discreción que en este caso surge de aceptar la distinción entre espacio público y espacio privado

de la concepción republicana- que responde a las necesidades de espiritualidad individualizada de gentes de tradición musulmana integradas socialmente en Francia, gentes que abandonan los barrios periféricos para incorporarse a un espacio urbano de clases medias. El islam ostentatorio y desafiante de los jóvenes está lejos de ser de su agrado. Les parece sectario, replegado sobre sí mismo. También muchas jóvenes de familias de tradición islámica lo rechazan, porque sospechan, con razón, que la islamización del barrio llevará a restringir las escasas libertades que ellas han conseguido en la Francia laica.

Ambas formas de religiosidad, aun siendo distintas, comparten una cualidad respecto al islam tradicional: el hecho de ser un islam en Francia, pero también un islam de Francia, en el sentido de que responde a las aspiraciones y, en no menor medida, a las frustraciones de unas generaciones nacidas y escolarizadas en Francia, a diferencia del islam «trasplantado» de las generaciones anteriores.

La práctica discreta de la primera generación de inmigrantes magrebíes es sustituida ahora, sobre todo en un sector de la juventud, por un islamismo activista, identitario, que quiere hacerse visible en el espacio público, incluido el templo de la laicidad que es la escuela pública francesa. Para una parte significativa de la opinión pública francesa ello prueba el carácter inintegrable de los musulmanes.

El islam de las mujeres jóvenes muestra también diferencias notables con el de los muchachos. En el islam tradicional transplantado a Francia las jóvenes no tienen la misma libertad que los hombres. Son confinadas en el espacio doméstico para proteger su honra, y sólo salen de él con un objetivo preciso. En la medida en que una mayor cantidad de muchachas trabaja fuera del espacio doméstico, la sospecha recae sobre ellas. Las jóvenes se emancipan progresivamente, pero su margen es muy restringido. Todo lo que está tolerado, incluso autorizado, para los hombres está prohibido a las mujeres desde una visión que tiene tanto de islámica como de mediterránea.

Ante esa situación, dos estrategias son, en opinión de Khosrokhavar, posibles para ellas. La primera es la radicalización mediante la adopción de las normas y el modo de vida dominante en la sociedad francesa, lo que conlleva la ruptura de los lazos familiares. Esa estrategia puede ser muy costosa dada la dificultad creciente de encontrar un empleo que le dé independencia económica. El debilitamiento de las redes sociales -como el feminismo militante de los años setenta y ochenta-, que ofrecían unas referencias para redefinir su identidad, hace también más incierto el éxito de esa estrategia.

La segunda estrategia es el cuestionamiento -desde la adopción de una identidad islámica por parte de esas jóvenes- de esas limitaciones vejatorias a las que les someten los hombres de la familia. Esa identidad puede permitirles cuestionar la religiosidad étnica tradicional que las confina en el espacio doméstico. Y les confiere también una legitimidad moral para rechazar que su pudor pueda ser cuestionado y necesite la tutela de los hombres de la familia. El símbolo visible de esta nueva identidad es el foulard o el pañuelo islámico. Esa identidad religiosa, a diferencia del islam tradicional, les confiere autonomía, pero las expone también al rechazo de los

«franceses».

El islam de los excluidos

El islam en Francia no se reduce a un secta de los jóvenes de los barrios periféricos. No obstante, una gran parte del islam de los jóvenes se construye en esos barrios o ciudades sobre un fondo de malestar social, económico y cultural, de exclusión social y de pobreza. Desde esos barrios «peligrosos» los jóvenes bajan al centro de la ciudad, y allí han de sentir que son considerados como «invasores».

La exclusión total no da lugar a expresiones sociales de protesta ni a reacciones identitarias. Son los jóvenes que están en la línea de exclusión, en una situación intermedia quienes buscan modos alternativos de existencia. La religión se configura como una reserva de sentido entre quienes no pueden participar en la vida social como ciudadanos de pleno derecho.

El islam de los excluidos es un islam neocomunitario con el que se intenta dar un sentido a la vida al margen de una sociedad por la que se sienten rechazados. Ese islam permite construir una red de sociabilidad con otros jóvenes a través de nuevas estructuras asociativas con base en la religión; permite sustituir la identidad indigna de parado por una identidad sagrada. Socialmente improductivos, encuentran una tarea que les dignifica poniéndose al servicio de Dios. De ese modo construyen con materiales diversos una identidad distinta, más ajena a la de una mayoría social que les excluye que contra ella. Ello significa, en cualquier caso, la constitución de comunidades dentro del espacio público basadas en la afinidad religiosa. Y esa cristalización comunitaria es percibida como algo negativo por una gran mayoría de la sociedad francesa. La laicidad del espacio público es puesta en cuestión.

Tariq Ramadan, un prestigioso y polémico intelectual islámico preocupado por la renovación del pensamiento islámico y su adecuación al contexto europeo, expresaba, en 1994, su opinión sobre la trilogía «asimilación- integración-inserción»⁹ «El proyecto de asimilación preveía una total identificación del inmigrado con el nuevo universo cultural al que le acoge y el «olvido» de sus referencias, para inscribirse de la manera más completa en su nuevo paisaje (...). La idea de inserción reposa sobre el reconocimiento del hecho comunitario (...). La integración reconstruiría la vía intermedia que rechaza tanto la asimilación completa, en lo que constituyó un fracaso patente, como el principio de inserción comunitaria productor de guetos. Se trata de «integrar» al individuo respetando sus especificidades religiosas y culturales, si él hace previamente aceptación de las leyes que rigen en el país en el que vive ahora».

Radicalmente distinta era la opinión de Amar Lasfar, rector de la mezquita de Lille Sud y presidente de la liga islámica del Norte, próxima a la UOIF¹⁰. Lasfar, que no sólo rechaza la asimilación, sino que da una definición de la integración que implica un régimen jurídico separado que evoca el viejo sistema millet otomano: «La integración significa la existencia de una comunidad islámica obediente a sus propias leyes en el seno de los grupos de ciudadanos de la Francia actual¹¹. Más allá del mínimo legal que tenemos en común, el resto queda excluido»¹². Ese es el modelo comunitario que es percibido por la cultura republicana francesa como una amenaza a la cohesión

social. Amar Lasfar estaba presente en la manifestación del 17 de enero en Lille contra la prohibición del hiyab. Lasfar reconocía que una de las jóvenes que habían convocado la manifestación estaba vinculada a la mezquita de Lille.

El conflicto del hiyab en la escuela y las administraciones públicas

El conflicto sobre el uso del hiyab es antiguo, y también lo es el debate sobre su prohibición. En 1989, en el pueblo de Creil, a sesenta kilómetros de París, tres jóvenes de origen tunecino asistieron a la escuela pública llevando el hiyab. El responsable de la escuela las expulsó del centro por llevar símbolos religiosos. El entonces ministro de Educación, Lionel Jospin, después de producirse conflictos en otras localidades por la misma causa, autorizó finalmente la asistencia a clase llevando el hiyab.

No era éste un conflicto reducido a dos frentes. La actitud de esas alumnas suscitó un debate que dividió a la opinión pública francesa, provocando también una agria controversia en el seno de la izquierda. Quienes se mostraban contrarios a la decisión del ministro argumentaban que la preservación de la laicidad de la escuela pública francesa era el valor fundamental que había que salvaguardar. Algunos grupos feministas se mostraban contrarios a esa decisión en nombre de la defensa de la igualdad de las mujeres -un valor considerado por ellas como esencialmente incompatible con las creencias islámicas representadas por el hiyab-. Otros sectores, por el contrario, defendían la decisión del ministro en nombre del respeto a la diversidad cultural y al pluralismo religioso.

Las muchachas que, cubiertas con el hiyab, desafiaban la laicidad de la escuela eran y siguen siendo una minoría que el ministro del Interior Sarkozy cifraba recientemente en 1.256 niñas, y de ellas 20 casos difíciles que se han saldado con cuatro exclusiones. Algunas fuentes estiman que las niñas con hiyab multiplican por cuatro la cifra avanzada por el ministro. Esas niñas y adolescentes suscitan el aplauso y el apoyo de las redes islamistas más radicales, pero están lejos de ser representativas de la actitud de la inmensa mayoría de las jóvenes francesas de familias de tradición islámica.

Un dictamen del Consejo de Estado de 1989 estableció la neutralidad de los enseñantes y la libertad de conciencia de los alumnos. El Consejo de Estado autorizaba los símbolos religiosos discretos, pero éstos pueden ser prohibidos si revisten un carácter ostentoso y reivindicativo. Ese carácter debía ser determinado en cada caso bajo control judicial. Se prohibían también los actos de presión, de provocación, de proselitismo y de propaganda.

En 1994, el ministro de Educación francés, Francois Bayrou, declaraba al comienzo del curso su oposición a que las muchachas puedan llevar el hiyab islámico en clase. El ministro argumentaba que el pañuelo islámico «es un signo ostentoso de diferenciación que crea separación entre los jóvenes». Bayrou afirmaba también: «La fe es un asunto privado y la sociedad debe mantener su unidad y laicidad, muy especialmente en el ámbito sensible de la escuela»¹³. Una semana después, el ministro de Educación francés remitió una circular a los directores de los centros escolares en

la que se indicaba que se prohibiera a los alumnos «el uso de prendas y signos tan ostentosos que les separen de las reglas comunes del centro».

En esos años que separan un episodio de otro no sólo había cambiado el signo del Gobierno. Farhad Khosrokhavar¹⁴ sostenía en 1997 que los sucesivos conflictos del hiyab desde 1989; la guerra civil no declarada en Argelia; los atentados terroristas en Francia en 1995 y 1996; la memoria, aún viva, de la colonización y la guerra de Argelia, y el conflicto palestino van a influir en la configuración de una nueva situación en relación con el islam en Francia, la segunda confesión religiosa de este país. Una parte de ellos alimentará las tendencias islámicas radicales antes señaladas. Y todos ellos nutrirán la percepción del islam como un peligro en buena parte de la sociedad francesa; más aún ahora, después del 11 de septiembre.

Defensas del hiyab

Frente al conflicto del hiyab, Tariq Ramadan¹⁵ ha venido defendiendo la autonomía personal, la libre decisión de cada persona, por encima de la tradición sobre el uso del pañuelo islámico. En su opinión, se «deben respetar las convicciones de todo el mundo y apoyar tanto a las mujeres que lo llevan y que se ven forzadas a quitárselo como a aquellas que no quieren llevarlo, pero se les obliga a hacerlo. Eso debe ser un acto de fe, algo que salga del corazón, que no puede ser objeto de ninguna coacción. No llevarlo no es motivo para cuestionar la autenticidad de la fe de una mujer, cubrirse el cabello no es tampoco prueba de estrechez de espíritu».

El argumento de Ramadan es liberal, y valdría para muchos países, también para Francia, pero esquivada la cuestión que está en el centro del debate en ese país: no se está discutiendo si debe prohibirse el uso, en cualquier circunstancia y lugar, del hiyab islámico -nadie plantea tal cosa-, sino si cabe o no establecer límites a la libertad de expresión de la identidad religiosa por parte de los alumnos en los establecimientos escolares públicos y de los funcionarios en su actuación como tales. Esas limitaciones de la libertad de expresión no se extienden a las escuelas concertadas (que pueden ser, y son en buena medida, religiosas), a las escuelas privadas, a los funcionarios cuando no están de servicio, y tampoco a las universidades tanto si son públicas o como si son privadas.

Los argumentos contrarios a la prohibición del velo son diversos. En unos casos se apela a razones de prudencia, se considera que el desafío a la escuela laica que suponen determinadas actitudes no es lo suficientemente grave para inclinarse a favor de la prohibición del hiyab en la escuela. Se juzga que la prohibición es una medida extrema que puede provocar la exclusión de la de la escuela pública laica de las muchachas que se negaran a prescindir del Hiyab. Se argumenta también que esa prohibición sería percibida como una medida estigmatizante por las personas de tradición islámica ya que el hiyab aparece vinculado a esa tradición religiosa y no ha ninguna otra. Lo que hace más que dudoso que esas medidas faciliten la integración de ese colectivo..

Otros argumentos se centran en la autonomía personal que es identificada con la libertad de escoger: «Sí al velo elegido, no al velo impuesto».¹⁶ Si el velo no es

impuesto como una obligación, se afirma, su prohibición, en cualquier contexto, supone un grave atentado a la identidad de esas mujeres que lo llevan: «Prohibir u obligar a llevar el velo forma parte de los patrones jerárquicos masculinos y patriarcales donde la mujer ocupa una posición de inferioridad en cuanto a su derecho a decidir». «La libertad de elección es la que marca el carácter liberador u opresor de esa prenda.

Esa visión de la autonomía personal no presta atención a hecho de que opciones individuales no impuestas pueden no generar autotomía y libertad sino heteronomía y sumisión. La adhesión a las versiones más literales de las religiones del libro, sea el cristianismo o el islam, no conduce a la libertad sino a la servidumbre voluntaria. Podemos y debemos respetar esas opciones, pero ese respeto no exige embellecerlas.

Las autoras de *El Velo* elegido constatan que muchas mujeres el Irán, Arabia Saudita y otros países carecen desgraciadamente de esa libertad de elegir. Pero a continuación afirman que «Mientras, en Europa, algunas alarmantes propuestas tienden a promulgar una falta de libertad similar prohibiendo que las mujeres musulmanas puedan llevar el pañuelo» Ese símil resulta bastante desafortunado, ya que ni la extensión de las prohibiciones, ni las severas penalizaciones a las mujeres que se desvían de lo que se interpreta como ley islámica es equiparable a las limitaciones, que en el caso más severo, el de Francia supone la prohibición de símbolos religiosos ostentosos en la escuela laica o en la Administración Pública.

Por otra parte, referirse a una prohibición del «velo» en Europa, sin prestar atención a las importantes diferencias existentes entre los diversos Estados Europeos en materia de regulación del pluralismo religioso, no contribuye a aclarar las cosas.¹⁷ En el modelo republicano francés de laicidad, la relación entre la República Francesa y las religiones viene enmarcada por las leyes de 1905 antes citadas. La República Francesa abandona definitivamente el régimen de concordato con la Iglesia católica y adopta un régimen de separación. que remite la práctica religiosa al ámbito de lo privado, afirmando así la neutralidad del espacio público en materia de creencias religiosas. Ello le diferencia de otras formas de regulación del pluralismo religioso que están basadas no en la exclusión de las religiones del espacio público sino en el trato igual a todas las religiones en ese espacio.

El principio republicano de laicidad de la escuela pública está muy distante del modelo español de escuela pública en el que el Estado subvenciona la enseñanza religiosa privada y financia la enseñanza de la religión católica, más como catequesis que como cultura, en las escuelas públicas. Como se decía en un editorial de *El País*¹⁸, el modelo consagrado por los acuerdos Iglesia-Estado de 1979 «hay algo de confesionalismo rancio incrustado en el actual Estado aconfesional español.» Para más escarnio, la ministra de Cultura afirmaba recientemente que hacer efectivo el principio constitucional de respeto del pluralismo religioso en materia de enseñanza no forma parte de las prioridades del actual gobierno. Se da así un trato privilegiado a la religión católica que se compadece mal con el principio de no discriminación establecido en la Constitución.

Una respuesta negativa a la prohibición

El informe *El islam en la República*, publicado el año 2000, fue elaborado por el Alto Consejo para la Integración (ACI) a petición del socialista Lionel Jospin, entonces Primer ministro. Sus autores sostenían en él que: «Ciertos principios como el respeto al otro, en su persona y sus convicciones, la igualdad de derechos de los dos sexos, la libertad de expresión y de investigación son intangibles. En particular, para abordar el problema de la escuela, no será tolerable que alumnos o familiares recusen, en nombre de una creencia religiosa, tal o cual parte de los programas concernientes a la biología, la literatura, la filosofía, el dibujo o, globalmente, la educación física». En su opinión, el pañuelo islámico en la escuela era el símbolo de todos esos desafíos. La pretensión de cubrirse con el hiyab en la escuela no era considerada como una opción identitaria, sino como un pulso político a la laicidad de la escuela pública: «La cuestión del hiyab sigue abierta, en particular por las maniobras de determinadas redes atentas a explotar las reivindicaciones identitarias de los jóvenes musulmanes».

Algunos miembros del ACI se manifestaban favorables a una prohibición general y absoluta de usar el hiyab en la escuela y cualquier signo de pertenencia religiosa. En su opinión, «tolerar esa práctica significa aceptar, contra el movimiento general de las sociedades modernas hacia la emancipación de las mujeres, el símbolo de una discriminación eminentemente sexista, atentar contra el principio de laicidad que instituye, en el recinto escolar, un espacio de neutralidad destinado a proteger la libertad de los jóvenes, y además, perpetuar las dudas de los directores de los centros escolares y de los enseñantes enfrentados a esos problemas».

Un argumento, apuntado por la mayoría del ACI en 2000, en contra de una prohibición absoluta era que la expulsión pura y simple de la comunidad escolar de las jóvenes determinadas a llevar el hiyab contribuiría a confinarlas todavía más en su particularismo. En lo que sí había unanimidad en el ACI era en la necesidad de acompañamiento y de mediación directa con las adolescentes apegadas a llevar el hiyab, y también con sus familias. Esta es una idea en la que diversos grupos políticos, particularmente el PSF, han insistido en la discusión del proyecto de ley que se está tramitando ahora.

Otro argumento de la mayoría del ACI estimaba que una medida general de prohibición exigiría una disposición legislativa cuya conformidad con la Constitución y los acuerdos internacionales firmados por Francia sería más que dudosa.

El informe Stasi

A este último argumento ha prestado especial atención el reciente informe de la Comisión Stasi sobre la Aplicación del principio de laicidad en la República Francesa. (El informe, a iniciativa de la presidencia de la República, fue elaborado por una comisión de 20 expertos presidida por Bernard Stasi, mediador de la República (un cargo similar al del defensor del pueblo) y fue presentado el 11 de diciembre de 2003, a J. Chirac, presidente de la República.) El informe de 68 páginas, elaborado tras un

intenso trabajo de entrevistas y debates, analizaba los cambios sufridos en un siglo por la sociedad francesa y señalaba la necesidad de abordar de una manera nueva la afirmación de la identidad laica de la República francesa, tratando de conciliar la unidad nacional, desde ese principio, con el respeto a la diversidad.

Una parte del informe Stasi se destina a analizar los precedentes jurídicos que permiten disipar el temor a que la prohibición del hiyab se viera desautorizada posteriormente por el Tribunal europeo de Estrasburgo. En opinión de la Comisión Stasi, «la posible incompatibilidad de una ley con la Convención europea de salvaguarda de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, que ha sido con frecuencia sugerida, puede ser descartada. El tribunal europeo de Estrasburgo protege la laicidad cuando ésta es un valor fundamental del Estado. El tribunal admite que se pongan límites a la libertad de expresión en los servicios públicos, sobre todo si se trata de proteger a los menores de las presiones exteriores».

El contenido de la laicidad: las obligaciones del Estado y de las religiones

En el informe Stasi, la versión francesa de la laicidad aparece matizada y distante de la laicidad antirreligiosa o de combate: «La laicidad es incompatible con toda concepción de la religión que pretendiera regir, en nombre de supuestos principios de ésta, el sistema social o el orden político. En el marco laico, las opciones espirituales o religiosas surgen de la libertad individual; ello no significa que esas cuestiones sean confinadas en la intimidad de la conciencia, «privatizadas», ni que les sea negada cualquier dimensión social o capacidad de expresión pública. La laicidad distingue la libre expresión espiritual o religiosa en el espacio público, legítima y esencial en el debate democrático, del intento de dominio de ese espacio público, que es ilegítimo. Los representantes de las diferentes opciones espirituales están autorizados a intervenir como tales en el debate público, al igual que cualquier miembro de la sociedad. El Estado, libre de cualquier vínculo confesional, pertenece a todos los ciudadanos. La laicidad es una garantía de la libertad de conciencia de cultos y de expresión para todos los grupos y, sobre todo, de los individuos religiosos y no religiosos».

En cualquier caso, la laicidad francesa es más republicana e intervencionista que liberal: «El estado promueve la consolidación de valores comunes que sirven de fundamento al vínculo social en nuestro país. Entre esos valores, la igualdad entre el hombre y la mujer no por ser una conquista reciente deja de ocupar un lugar importante en nuestro derecho. Y es un elemento del pacto republicano de hoy. El Estado no puede ser pasivo frente al ataque a ese principio. Impulsado por una visión fuerte de la ciudadanía, que sobrepasa las pertenencias comunitarias, confesionales o étnicas, la laicidad crea al Estado obligaciones respecto de los ciudadanos.»

Por otra parte, frente a la tensión entre comunitarismo y autonomía individual, el informe Stasi opta abierta e ilustradamente por la defensa de esta última: «El Estado laico protege al individuo; protege la libertad de escoger, o no, una opción espiritual o religiosa y de cambiar de religión o de abandonar sus creencias. Asegura que ningún

grupo, ninguna comunidad pueda imponer a nadie una pertenencia o una identidad confesional, en particular en razón de sus orígenes. El Estado laico protege a todas las personas, mujeres y hombres, contra toda presión, física o moral, ejercida al amparo de tal o cual prescripción espiritual o religiosa. La defensa de la libertad de conciencia individual contra todo proselitismo viene a completar las nociones de separación y neutralidad, centrales en la ley de 1905. Esta exigencia se aplica en primer lugar a la escuela. Los alumnos deben, en un clima de serenidad, poder instruirse y construirse a fin de acceder a la autonomía de juicio. »

Desde ese enfoque laico, la preservación comunitaria de la diferencia cultural o religiosa no constituye un valor absoluto. El Estado laico está obligado a dar un trato no discriminatorio (el Estado confesional, no) a todas las religiones. Pero el Estado laico no se obliga a promover la pervivencia, el florecimiento o la expansión de las religiones. El Estado puede, incluso, apoyar en nombre de la cohesión social las redes sociales y actividades que favorezcan la mezcla y el contacto entre personas de diversos orígenes y religiones, frente a los grupos que defienden el cierre comunitario como forma de preservación frente a los efectos deletéreos de una sociedad secularizada. Ninguna religión puede exigir el apoyo del Estado y de las leyes para imponer sus opiniones religiosas o para disciplinar a los miembros de su comunidad. Por el contrario, la garantía de la libertad de conciencia individual implica el rechazo de cualquier presión física o moral en nombre de la verdad religiosa.

Conflictos de derechos e intolerancia

Poner límites a determinadas prácticas no significa necesariamente intolerancia o discriminación. La libertad de expresión o la libertad religiosa pueden entrar en conflicto con otros derechos. La intolerancia es una prohibición injusta, apoyada en malas razones. Pero un pluralismo razonable puede establecer de forma legítima límites a determinadas prácticas y también, en el caso que nos ocupa, a las formas de expresión de la identidad y la diferencia religiosa en determinados ámbitos. Las razones de orden público y la exigencia por parte de los poderes públicos de una tolerancia privada recíproca entre los distintos grupos religiosos no son necesariamente malas razones a la hora de establecer esos límites. En el informe Stasi se afirma: «El estado laico no puede permanecer indiferente cuando los trastornos del orden público, las presiones y amenazas, las prácticas racistas o discriminatorias, bajo el pretexto de argumentos religiosos, minan los fundamentos de la escuela pública. La escuela no debe convertirse en un espacio de enfrentamiento entre jóvenes, agrupados por creencias distintas expresadas en formas de vestir que marcan simbólicamente esas diferencias religiosas.»

El informe considera inaceptable la pretensión de enrolar al Estado en apoyo de las creencias de una religión. El Estado no puede perseguir una conducta porque ésta sea considerada pecado o crimen por un grupo religioso, como es el caso del aborto y el divorcio en lo que respecta a la Iglesia católica, o la apostasía y la blasfemia en el caso del islam. No está todavía muy lejana la fatwa del imam Jomeini exigiendo a los cre-

yentes ejecutar la condena a muerte, por apóstata y blasfemo, del escritor Salman Rushdie, autor de *Versos satánicos*, una sentencia que fue defendida por las redes islamistas en Gran Bretaña.

El informe Stasi reclama lo que considera un «compromiso razonable» en una sociedad plural en materia religiosa y secularizada: «La laicidad reclama un esfuerzo de adaptación para cualquier religión, de separación de lo religioso y lo político. Ello exige un esfuerzo de interpretación para conciliar el dogma religioso y las leyes que rigen la sociedad, para hacer posible la vida en común. Reivindicar la neutralidad del Estado parece poco conciliable con la ostentación de un proselitismo agresivo, particularmente en el espacio escolar.» Éste, en opinión de M. Wieviorka¹⁹, es el fondo de la cuestión: la asociación, real, entre el desafío del pañuelo islámico en la escuela y el cuestionamiento del currículo escolar (rechazo a seguir los cursos de ciencias naturales en la medida en que se considera que sus contenidos son contrarios a las enseñanzas del islam; el absentismo en lo que respecta a los cursos de educación física y deportiva y el cuestionamiento del carácter mixto de las aulas o el trato con profesores de distinto sexo. Esos cuestionamientos responden a la pretensión manifestada abiertamente por algunas protagonistas del conflicto del velo de vivir el islam en la escuela pública, una pretensión que, de aceptarse, significaría el fin de la escuela laica. La exclusión de símbolos religiosos de la escuela pública no se inicia con la presencia del islam en Francia; se inicia a finales del siglo XIX con la escuela pública laica fundada precisamente para evitar la intromisión de la Iglesia católica en la escuela. Para comprender el conflicto que nos ocupa es necesario tener presente las tres funciones que se han asignado tradicionalmente a la escuela pública en la tradición republicana francesa: transmisión de saberes, formación de nuevos ciudadanos que aprenden a vivir juntos más allá de sus diferencias de origen o religión, y promoción social a través del éxito escolar. Probablemente sea ésta una ambición desmedida, pero el mito de la escuela republicana permite que ésta siga siendo la mejor dotada de Europa: el 7% del Producto Interior Bruto, con un 30% más de gasto por alumno que la media de la OCDE.²⁰

El debate público ha puesto en primer plano la prohibición del uso del pañuelo islámico en la escuela. Ello da una imagen simplificadora de un problema que no debe circunscribirse a la prohibición o no del velo en la escuela. Ése no es el fondo del problema. Al contrario, poner el acento en la prohibición de un símbolo como el hiyab puede ser percibido por un sector amplio de la población francesa procedente de países de tradición islámica como algo ofensivo y estigmatizante. De ahí las reservas que ha suscitado dentro de la Comisión la conversión de lo que era una amplia argumentación en defensa de la laicidad y de la ley común republicana en una escueta ley de prohibición del hiyab. De ahí también el interés de la Comisión Stasi por ofrecer compensaciones simbólicas a ese colectivo, tales como la introducción en el calendario francés de determinadas fiestas religiosas, una propuesta que finalmente no ha prosperado.²¹ Además, esa compensación simbólica no debería quedar limitada al ámbito religioso; la confección de las listas para las elecciones municipales ha puesto de manifiesto la necesidad de promover, aunque no se le dé el nombre de afirmación

positiva, una presencia creciente en cargos públicos, designados o electos, de personas provenientes de la inmigración.

El pulso político en torno al velo

Dirigentes religiosos y de asociaciones de defensa de los derechos del hombre se han mostrado contrarios a una ley que prohibiera los símbolos religiosos, porque ello supondría la estigmatización de los musulmanes, la exacerbación del sentimiento antirreligioso, una imagen en el extranjero de una Francia liberticida y un impulso a la desescolarización y al desarrollo de escuelas confesionales musulmanas. Otros defienden una ley argumentando que es necesario proteger a las adolescentes y jóvenes de la presión de los grupos islamistas, a los que los poderes públicos deben enviar un mensaje fuerte. En noviembre de 2003 se hacía público un sondeo en el que el 57% de la población encuestada se declaraba a favor de esa prohibición y un 41 % en contra. La casi totalidad de directores de escuelas y más del 65% de los profesores, según un sondeo publicado por *Le monde* el 5 de febrero de 2004, están convencidos de que es necesaria una nueva ley que defina un marco claro, prohibición de los signos religiosos ostensibles, una norma formulada a escala nacional, para evitar las presiones locales²²

El velo se ha convertido en el símbolo de un pulso político entre la República laica y los grupos islamistas más radicales. El resultado de ese pulso político dependerá de la fuerza de los contrincantes. La manifestación del 17 de enero en protesta por la prohibición del velo juntó a 10.000 manifestantes en París y 20.000 en toda Francia, lo que fue vivido por éstos como un fracaso; y mostró también algo ya conocido: la fragmentación política de la «comunidad musulmana» de Francia.

Pero lo que está en juego no es la erradicación del hiyab de (a escuela pública, que probablemente se haga sin demasiados conflictos si las cifras ofrecidas por Sarkozy son reales. Pero ello no supondrá el fin de los problemas: las heridas simbólicas que este pulso deje pueden alimentar dinámicas que no favorezcan la integración. Por otra parte, esa integración social y política no será posible sin combatir la discriminación social y urbana y erradicar las bolsas de exclusión social y laboral que han crecido en determinados barrios. Esa es una de las recomendaciones del informe Stasi y una de las promesas del discurso de Chirac del 17 de diciembre de 2003.²³

Días después de presentado el informe, el 17 de diciembre pasado, el presidente Jacques Chirac anunciaba el propósito de presentar al Parlamento un proyecto de ley que abordaba exclusivamente la prohibición de llevar símbolos o vestidos que manifestasen ostensiblemente una pertenencia religiosa. Proyecto de ley con pequeñas modificaciones que fue aprobado por el Congreso de diputados el 10 de febrero, con 496 votos favor -provenientes de la Unión por un Movimiento Popular y del Partido Socialista, 36 en contra y 31 abstenciones, y posteriormente en el Senado.

Pero suponiendo que sea firme la voluntad política de lucha contra la discriminación social y urbana -cosa que está por ver-, esa tarea será bastante más larga y complicada que la preservación de la laicidad de la escuela pública (la integración se lleva mal con un mercado de trabajo generador de un paro estructural que afecta a determinadas zonas

y categorías sociales), pero será también más decisiva si el objetivo que se persigue realmente es la integración social y política de ese segmento de la población.

En sus conclusiones, la Comisión propuso insertar en un texto de ley sobre la laicidad la siguiente disposición: «En el respeto a la libertad de conciencia y al carácter singular de los establecimientos privados concertados, se prohíben en las escuelas, colegios y liceos las vestimentas y signos que manifiesten su pertenencia religiosa o política. Toda sanción debe ser proporcionada y decidida después de que el alumno haya sido exhortado a cumplir sus obligaciones. Esa disposición será inseparable de la exposición de motivos siguiente: las vestimentas y signos religiosos prohibidos son los signos ostensibles, como las grandes cruces, el hiyab o la kippa. No son considerados como símbolos religiosos los signos discretos como las medallas, cruces pequeñas, estrellas de David, manos de Fátima o pequeños Corán». Esta propuesta fue aceptada unánimemente por todos los miembros presentes de la Comisión, con una sola abstención.

Finalmente, el texto incorporará una cláusula de revisión de la ley al cabo de un año en función de los resultados obtenidos. Parece una medida prudente que permitiría al Estado modular esa prohibición sin perder la cara ni ser acusado de debilidad. Puede que para entonces la defensa de la laicidad no necesite hacer de la prohibición del hiyab su bandera.

Notas

¹ J. Habermas, «De la tolerancia religiosa a los derechos culturales», *Claves de Razón Práctica*, 129, febrero de 2003

² Informe Stasi, *Le Monde*, 12 de diciembre de 2003

³ Informe Stasi, *Le Monde*, 12 de diciembre de 2003

³ F. Fregosi, en la presentación del informe *El islam en la República*, avanzaba la cifra de 5 millones de musulmanes, de los que entre un tercio y la mitad serían de nacionalidad francesa. Es necesario advertir que esas evaluaciones consideran musulmanes a todas las personas censadas como provenientes de países de «cultura musulmana». El HCI, por su parte, intenta distinguir a las personas de «cultura musulmana» de las personas que practican de manera más o menos regular su culto, que son las que pueden ser censadas como de «religión musulmana» en sentido estricto. Una estimación en estos términos daría una cifra de musulmanes inferior al millón.

⁵ Oliver Roy, *L'islam mondialisé*, Seuil, 2002

⁶ M. Tribalat, *Faire France, Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, París, la Decouverte, 1995

⁷ Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, París, Flammarion, 1997

⁸ T. Ramadan acepta que la práctica religiosa cotidiana es relativamente baja en los jóvenes de la segunda y la tercera generación, aunque lo atribuye a que la integración a la francesa supone un modelo fuertemente asimilacionista.

⁹ T. Ramadan, *Les musulmans dans la laïcité*, Tawid, 1994.

¹⁰ Unión de Organizaciones Islámicas de Francia.

¹¹ En los imperios premodernos, que agrupaban distintas comunidades religiosas, el reconocimiento del pluralismo religioso tenía como objetivo primario asegurar la paz social mediante el reconocimiento de privilegios a los distintos grupos religiosos. (El sistema millet otomano, la Córdoba del califato, la Toledo de las tres culturas, o la aljama -las comunidades musulmanas reconocidas por el derecho hispánico hasta 1525- están asociadas a ese modelo). Es la fórmula invertida del estatuto de dihimmi (cristianos y judíos protegidos en países musulmanes).

¹² Citado en M. Tribalat y H. Kaltenbach en *La République et L'islam*, Gallimard, 2002

¹³ *El País*, 14 de septiembre de 1994

¹⁴ Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, París, Flammarion, 1997

¹⁵ Ramadan, Tariq Etre musulman européen, pág. 424, Tawhid, Lyon, 1999.

¹⁶ Puigvert, Lidia, Taleb, Fátima y de Botton, Lena, El velo elegido El Roure, Barcelona 2004

¹⁷ Ver Dominique Vidal, Laïcité et discrimination. Derriere le voile, en le Monde Diplomatique Febrero de 2004

¹⁸ El País 10-3-2002

¹⁹ M. Wieviorka, «Francia y la laicidad», La Vanguardia, 15 de febrero de 2004

²⁰ Le Monde, 11 de octubre de 2003.

²¹ Otras de las recomendaciones apuntadas eran: tomar en cuenta las prescripciones religiosas en materia funeraria; desarrollar estudios superiores sobre el islam; enseñar el hecho religioso en la escuela; crear una Escuela Nacional de Estudios Islámicos y tener en cuenta las exigencias religiosas en materia alimentaria.

²² El sondeo de Le Monde muestra también que el 85% de los profesores son partidarios de excluir a las alumnas veladas que se nieguen a deponer su actitud. A pesar de que el 91 % de los profesores encuestados no tienen ninguna alumna velada en su establecimiento escolar, el 78% considera que llevar el hiyab es un problema importante.

²³ Días después de presentado el informe, el 17 de diciembre pasado, el presidente J. Chirac anunciaba el propósito de presentar al Parlamento un proyecto de ley que abordaba exclusivamente la prohibición de llevar símbolos o vestidos que manifestasen públicamente una pertenencia religiosa. Proyecto de ley que, con pequeñas modificaciones, fue aprobado por el Congreso de Diputados el 10 de febrero, con 496 votos a favor -provenientes de la UMP y del PS-, 36 en contra y 31 abstenciones, y posteriormente en el Senado.