



HAL
open science

LAICIDAD FRANCESA Y LOS DERECHOS DE LAS MUJERES: ¿existe alguna relación entre el Secularismo francés y la igualdad para las mujeres?

Blandine Chelini-Pont, Traducción Realizada Por Diana, Alejandra Avila Pérez

► To cite this version:

Blandine Chelini-Pont, Traducción Realizada Por Diana, Alejandra Avila Pérez. LAICIDAD FRANCESA Y LOS DERECHOS DE LAS MUJERES: ¿existe alguna relación entre el Secularismo francés y la igualdad para las mujeres?. in Pauline Capdevielle (dir) NUEVOS RETOS Y PERPECTIVAS DE LA LAICIDAD, Instituto de Investigaciones jurídicas, Collécion Cultura Laica, 1., 2017. hal-02401294

HAL Id: hal-02401294

<https://hal.science/hal-02401294v1>

Submitted on 9 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LAICIDAD FRANCESA Y LOS DERECHOS DE LAS MUJERES: ¿EXISTE ALGUNA RELACIÓN ENTRE EL SECULARISMO FRANCÉS Y LA IGUALDAD PARA LAS MUJERES?*

Blandine CHELINI-PONT**

SUMARIO: I. *Los dos modelos del secularismo estatal y la igualdad de género.* II. *El modelo francés.* III. *Derechos de las mujeres en Francia.* IV. *Conclusiones.* V. *Bibliografía.*

I. LOS DOS MODELOS DEL SECULARISMO ESTATAL Y LA IGUALDAD DE GÉNERO

En octubre del 2013, en la Universidad de París VIII Saint-Denis, el profesor Menachem Mautner de Tel Aviv dio una conferencia titulada “Las religiones tradicionales frente al proceso de secularización en el Mediterráneo”, en la cual habló acerca de la religión en la política y en las sociedades civiles. En su discurso, asumió el pensamiento de John Rawls en el liberalismo político por un lado,¹ y por el otro, el de Jürgen Habermas, relativo al espacio público² y al protagonismo de la religión en las democracias liberales. Para Mautner, ambos coinciden en que la justificación y la formulación de políticas en la democracia no deben ser desgastadas por las agendas religiosas. Sin embargo, difieren sobre el lugar que deben tener las religiones en la deliberación democrática. Rawls considera como necesario el arrinconamiento de las religiones en el proceso político, cuando Habermas acepta su participación en la deliberación democrática y en los contenidos generales de manejo de los valores democráticos.

* Traducción realizada por Diana Alejandra Avila Pérez, becaria de la Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez”, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

** Aix-Marseille Université, Francia.

¹ Rawls, John, *Liberalismo político*, Nueva York, Columbia University Press, 2011.

² Habermas, Jürgen *et al.*, *El poder de la religión en la esfera pública*, New York, Columbia University Press, 2011.

Ciertamente, esta diferencia acerca del lugar de las religiones en la democracia deliberativa corresponde a la doble naturaleza del liberalismo democrático en los términos de neutralidad estatal, con una oposición visible entre dos formas “históricas” de neutralidad. La primera forma de neutralidad estricta corresponde *mutatis mutandis* a la visión de Rawls, y se ilustra en el secularismo americano y en la laicidad francesa. La forma habermasiana es más flexible, al constituir una modalidad combinada (un secularismo sensato, como dice la jerarquía católica). Dentro de esta visión puede ubicarse el secularismo europeo en general, que podemos definir como tradición europea de la neutralidad.³

Un buen ejemplo de esta diferenciación puede encontrarse en el trato que dio el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH) respecto de la cuestión de los crucifijos en salones de clase en Italia. Las dos decisiones subsiguientes del Tribunal en 2009 y 2011 hicieron patente la doble cara de la neutralidad del Estado laico en la tradición liberal, de acuerdo con la doble naturaleza que acabamos de describir. En la primera decisión de noviembre de 2009,⁴ el juez falló a favor de los demandantes en contra del Estado italiano, al considerar en esta ocasión que un símbolo religioso tan poderoso como el crucifijo constituía una restricción o una intrusión en el campo de la conciencia, además de violar el artículo 9o. de la Convención y el artículo 2o. de su Protocolo número 1. Esta primera decisión corresponde a los estándares estadounidenses y franceses, para los cuales los símbolos religiosos son considerados como un llamado directo a la conciencia, y, por tanto, no pueden ser exhibidos por el Estado.⁵ En la segunda decisión, que revertió la primera mediante un giro muy comentado, la Gran Sala modificó su criterio

³ Para un panorama de los Estados seculares existentes, véase Thayer, Donly D. *et al.* (ed.), *Religión y el Estado secular: reportes nacionales*, Madrid, Universidad Complutense Publicaciones, 2015.

⁴ TEDH, Sentencia del 3 de noviembre de 2009, *S. Lausi c. Italia*, 30814/06, disponible en: [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-95589#{"itemid":\["001-95589"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-95589#{).

⁵ “§55. La presencia del crucifijo puede ser fácilmente interpretada por los alumnos de todas las edades como un símbolo religioso, y ellos sentirán que han sido educados en un ambiente escolar marcado por una religión en particular. Lo que puede ser alentador para algunos alumnos religiosos puede ser a su vez perturbadoramente molesto para alumnos de otras religiones o aquellos que no profesan religión alguna. Este riesgo es particularmente fuerte entre alumnos que pertenecen a minorías religiosas. La libertad negativa de la religión no está restringida a la ausencia de servicios o educación religiosa. Se extiende a prácticas y símbolos que expresan, de forma particular o general, una creencia, religión o ateísmo. Este derecho negativo merece una protección especial si es el Estado el que expresa una creencia y los disidentes se colocan en una situación de la cual no pueden salirse, si no es haciendo, esfuerzos desproporcionados y actos de sacrificio”. TEDH, Gran Sala, *Lautsi c. Italia*, aplicación núm. 30814/06, 18 de marzo de 2011.

con base en el margen de apreciación de los Estados y a partir del cumplimiento del artículo 2o. del Protocolo Adicional a la Convención. Asimismo, consideró que la obligación de neutralidad e imparcialidad del Estado no prohibía la presencia de símbolos religiosos en los locales de las instituciones educativas públicas, ni en ningún otro lugar dependiente del Estado. La Gran Sala hizo una sutil distinción entre el proselitismo activo por parte del Estado y los símbolos religiosos pasivos desplegados desde la sociedad. Este segundo fallo remite a una visión “flexible” de la neutralidad europea, que se presenta como no-interferencia del Estado en las creencias de la sociedad civil. La sola exhibición de un símbolo religioso, inclusive por parte del Estado, no puede en sí misma constituir una intrusión en las conciencias, ni ser considerada como una intención proselitista. El hecho que el crucifijo sea un símbolo religioso fuerte no implica necesariamente que pueda afectar la libertad religiosa de los padres y de los hijos. La simple presencia de crucifijos no supone un “adoctrinamiento” ni tampoco la conversión a la fe cristiana de los niños que acuden a la escuela pública donde son visibles tales símbolos.

Siguiendo con este ejemplo de sensibilidad opuesta, relativa a la neutralidad del Estado laico en una democracia liberal, podemos retomar la cuestión de la instrucción religiosa en las escuelas públicas. La solución de los Estados estrictamente neutrales es la de no incluir dicha educación en los programas oficiales y dejarla a la consideración de los padres de familia, de acuerdo con el derecho de transmitir a sus hijos sus propias convicciones. Sin embargo, el TEDH propuso una solución interesante al examinar dos casos referentes a Turquía (sunita) y a Noruega (luterana), donde se imparte una instrucción religiosa única y obligatoria. El juez consideró que la impartición de la religión compartida por la mayoría de la población no es incompatible con el artículo 2o. del Primer Protocolo Adicional, con la condición de que exista un sistema de exención integral o una alternativa educativa para aquellos que no quieran seguirla.

En una misma lógica, en el caso *Lautsi* de 2011,⁶ el juez consideró que la educación religiosa debe tener como límite último la prohibición de cualquier “proselitismo” o coacción hacia el alumno y la prohibición de cualquier “adoctrinamiento”. Finalmente, dejó claro que la noción del margen de apreciación estatal funciona no sólo en lo relativo a la organización del ambiente escolar (posibles símbolos religiosos), sino también respecto de los contenidos educativos (posible educación religiosa).

⁶ TEDH, Gran Sala, *Lautsi c. Italia*, 30814/06, 18 de marzo de 2011, disponible en: [.](http://hudoc.echr.coe.int/eng#{)

Ahora bien, ¿podemos aplicar a la condición legal de la mujer esta diferencia de sensibilidad ya mencionada? En otros términos, ¿podemos distinguir entre una laicidad estricta que, por una parte, prohíbe la educación confesional y los signos religiosos en escuelas públicas, y por la otra, una neutralidad más “flexible” que considera a la religión como un elemento esencial de la sociedad civil que debe ser promovido, aceptado y tomado en cuenta en escuelas públicas y en los demás espacios? ¿Podemos decir que en la mayoría de los Estados estrictamente neutrales, donde los símbolos y la educación religiosa están prohibidos en la escuela pública, existe una correlación, una conexión lógica entre la neutralidad estricta y una preocupación genuina para la igualdad de género? ¿Existe, en estos Estados laicos, alguna propensión hacia la lucha política y la creación de políticas en contra de la discriminación sexual? ¿Acaso se da una mejor promoción de la equidad de género con un mayor potencial de logros legales? En cambio, respecto de la relación entre laicidad e igualdad, los Estados “flexibles”, como por ejemplo los regímenes de cooperación, parecen reconocer un lugar especial para la religión no sólo como una libertad importante, sino también como un recurso de valores para la sociedad civil e incluso como una parte inalienable de la cultura colectiva. ¿Son estos Estados más sensibles a la diferenciación sexual, y menos sensibles a la desigualdad que afecta a la mujer? Para tomar un ejemplo más distante al europeo, en el sistema secular de la India basado en el pluralismo religioso, ¿qué lugar sobra para la igualdad de las mujeres, cuando su vida diaria es condicionada por el estatuto personal, cuando las tratan como menores de edad, y les impiden conseguir el cumplimiento de sus derechos, aun ante los tribunales más altos?

La importancia de la religión en la construcción de la igualdad, así como la importancia de la igualdad en las dinámicas religiosas es probada. Los recientes debates en Francia sobre el “Matrimonio para todos” o sobre la reproducción asistida ilustran bien el entramado entre género y religiones. En Francia, quizá, la oposición persistente entre normas religiosas e igualdad entre el hombre y la mujer ha desaparecido en las Iglesias cristianas, sin embargo sigue siendo patente desde la lógica de equidad de género, esto es, la equidad de las sexualidades. Ahí, podemos hablar de un “divorcio” entre las normas religiosas y las sexualidades de género. En Francia, en medio de las objeciones al matrimonio de parejas homosexuales, la mayoría de las denominaciones religiosas ha expresado públicamente su hostilidad, ya que el derecho a casarse de dichas parejas y el tipo de filiación consecuente afecta su visión de la familia natural y de la diferenciación natural/divina entre géneros, entendidos como diseño di-

vino. Inclusive, tanto el judaísmo como el protestantismo francés, se ha posicionado sobre esta temática retomando los argumentos católicos. Detrás de la amplia movilización popular en contra del proyecto de ley, la Iglesia católica francesa fungió como un actor clave, tal como lo fue y lo sigue siendo en España, Italia, Polonia y en otras partes. Desde un punto de vista más general, existe en la visión católica una continuidad entre la defensa de un secularismo suave —también llamado “sana laicidad”— y la protección de la familia y de la procreación “natural”, así como de la heterosexualidad en las leyes civiles. ¿Podrían esas posturas públicas y políticas no tener gran influencia en países de secularismo suave?

Después de haber presentado de forma resumida el modelo francés, nos preguntaremos acerca de la conexión de dicho modelo con la igualdad de género y los derechos de la mujer, puesto que hoy en día, relacionamos estrechamente ambos elementos en el marco de la laicidad francesa. ¿Es esta pareja verdaderamente relevante? ¿Cómo y por qué funciona? ¿Acaso es posible verificar una conexión lógica entre ambas, según la cual sería un país más secular, protegería más y promovería los derechos, así como la equidad entre hombres y mujeres?

II. EL MODELO FRANCÉS

En primer lugar, ¿cómo definir el modelo francés de laicidad? Este modelo ha sido discutido por eminentes especialistas, y es objeto de persistentes disputas académicas y debates públicos. Para los defensores ortodoxos de la identidad laica, el Estado laico debe mantenerse absolutamente separado de las religiones que son consideradas como peligrosas debido a su apetito de poder y su influencia en las conciencias de las personas. Desde esta perspectiva, la religión es considerada como un código de pensamientos y comportamientos obligatorios, invasora de la libertad de pensar y actuar de las personas. El Estado laico se presentaría entonces como la emanación de un código moral o un ideal metalegal, el *idéal laïque*, derivado de una sociedad emancipada, progresiva, humanista y compasiva. Parafraseando las palabras del filósofo Eric Voegelin, los defensores de esta identidad laica son “gnósticos”, conscientes y convencidos.⁷

⁷ “La República es una filosofía antes de ser un régimen; es una Iglesia laica cuyo dogma es el libre pensamiento y cuyo sacerdote es el maestro de escuela” (traducción libre). Emile-Auguste Chartier, dit Alain. El autor contemporáneo más representativo de la defensa de la tesis “Laicidad-identidad” es Henri Peña-Ruiz, véase *La laïcité*, París, Flammarion,

Los pensadores ortodoxos nunca fueron mayoritarios en el panorama académico y político francés, el cual se caracteriza por su gran diversidad crítica. La mayor parte de los estudiosos —historiadores, abogados y filósofos— consideran que el Estado laico francés surgió como resultado de un conflicto extraordinario, que ciertamente tenía raíces anticlericales, pero que su liberalismo social logró obstaculizar por la fuerza de una idea universal que servía de orden sustituto trascendental. Al mismo tiempo, estos estudiosos reconocen que los conflictos se amainaron, a partir de una síntesis que se llevó a cabo a inicios de los años 1960, y que el Estado laico francés estableció finalmente las condiciones para una convivencia pacífica de las creencias en el territorio nacional.⁸ Así, el Estado laico francés garantiza la neutralidad e igual acceso a los servicios públicos, la no discriminación en el campo religioso, y la igualdad de los ciudadanos ante la ley, de igual manera, protege la libertad de creencias y de conciencia de los ciudadanos.

La responsabilidad de este Estado laico en la secularización (indiferencia religiosa) de la sociedad francesa aún es debatida. ¿Son —se han vuelto— los franceses menos católicos debido al colapso colectivo de las prácticas religiosas de los años 1960, a causa del fuerte anticlericalismo transmitido por el sistema educativo público, o debido a la renovación de la población francesa por migrantes que no tenían una cultura religiosa particular o que no eran católicos? Al respecto, las opiniones están fuertemente divididas.⁹

Finalmente, otra escuela de pensamiento académico intenta liberar a la laicidad francesa de su fantasía mesiánica antigua, enfatizando las implicaciones concretas de los valores consolidados por la Constitución. En primer lugar, estos pensadores buscan hacer más técnicas y operativas las posibilidades ofrecidas por las normas jurídicas. Asimismo, buscan fomentar una reflexión en torno al futuro de los franceses en una sociedad pluralista, para ser incluso más visionarios y prospectivos hasta el punto de proponer una nueva versión de la imaginación nacional en la que la diversidad se integra como un valor positivo.¹⁰

2003; del mismo autor, *Histoire de la laïcité, genèse d'un idéal*, París, Gallimard, 2005, collection La Découverte. Véase también Nicolet, Claude, *L'idée républicaine en France*, París, Gallimard, 1982.

⁸ Rémond, René (ed.), *Histoire de la France religieuse*, París, Seuil, 2004, t. 3, *Du Roi très chrétien à la Laïcité républicaine, XVIIIème-XIXème siècles*, 3a. parte, “Une vitalité religieuse toujours forte”; Airiau, Paul, *Cent ans de laïcité française. 1905-2005*, París, Presses de la Renaissance, 2005; Tripier, Yves, *La laïcité, ses prémices et son évolution depuis 1905 (le cas breton)*, París, L'Harmattan, 2003.

⁹ Battut, J. y Vand, Join-Lambert, *1984, la guerre scolaire a bien eu lieu*, Bruselas, Desclée de Brower, 1995.

¹⁰ Baubérot, Jean, *Vers un nouveau pacte laïque?*, París, Seuil, 1990.

De esta forma, el modelo francés es envolvente, a pesar del esfuerzo de las autoridades políticas francesas para imponer una narrativa nacional que representaría la verdadera o la eterna religión civil francesa, lo que es difícilmente cierto. Por nuestra parte, acotamos que este modelo ha movido polaridades: no es tan estable y su evolución depende ya sea de decisiones judiciales o legislativas, ya sea de prácticas sociales nuevas que invierten el marco legal de la laicidad francesa.

Probablemente, la polaridad más profunda del modelo francés es la importancia fundamental del Estado, su gran proyección soberana, la cual se antepone al orden democrático y a las libertades de los ciudadanos. Este Estado, símbolo moderno de la autoridad política y de la autonomía, está separado y neutro. En tal separación-neutralidad subyacen los principios constitucionales actuales, y el Estado encarna un orden político que voluntariamente se desprende y se deshace de cualquier autoridad, norma o visión religiosa, para posicionarse como la guía de los principios universales. La modernidad política francesa fue, en palabras de Philippe Portier,¹¹ disociativa. Los franceses no son *una nación bajo Dios*, sino preferentemente, *una nación bajo valores universales*.

Entre estos valores, existe la libertad. Nos encontramos aquí frente a otra polaridad del secularismo francés: la de la libertad, de la cual deriva la libertad religiosa, entre varias. Esta polaridad se encuentra en alguna manera opuesta a la del Estado. Es difícil determinar cuál polaridad se antepone sobre la otra, es decir, cuál es el núcleo de la laicidad francesa. Dos tendencias permanentes entran en conflicto según los acontecimientos: ¿debe prevalecer el orden neutral del Estado o la libertad de los ciudadanos? Hacer hincapié en lo primero es considerar que el Estado separado y neutro ha de supervisar el seguimiento del orden cívico, del orden público y casi consecuentemente del orden social. Desde esta perspectiva, es fácil entender, como tradición estatal, que los franceses no tengan dificultad en prohibir legalmente el velo en la escuela pública. La enseñanza pública es considerada como una de las funciones esenciales y constitucionales del Estado francés, a la cual dedica su mayor presupuesto, precisamente porque se considera que la tarea educativa pública incluye la formación de una ciudadanía ilustrada.

En la misma lógica, sigue siendo sencillo entender la prohibición de los rostros cubiertos en las calles, al ser los espacios públicos, colectivos y comunes considerados bajo la autoridad estatal, la cual tiene competencia para controlar el orden público, potencialmente no concreto intangible. Inclusi-

¹¹ Portier, Philippe y Lagrée, Geneviève, *La modernité contre la religion?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, Collection Sciences des Religions, 2010, Introducción.

ve, el Consejo Constitucional francés ha usado la expresión “orden público inmaterial” para declarar la conformidad de la ley a la Constitución, al considerar que el orden público incluye el respeto a los valores republicanos comunes de los franceses. Es probable que esta tendencia de neutralidad —especialmente estricta para los servidores y servicios públicos— se extienda a los estudiantes y otras personas en las universidades y a los individuos en el ámbito laboral. Esta probabilidad debe ser entendida bajo las circunstancias en las que viven los franceses.

Existe también otra tendencia, que no es menos fuerte, ni menos histórica, que podemos llamar “protección y eficacia de las libertades”. Es cada vez más fuerte, y corresponde a un movimiento en nuestras sociedades contemporáneas hacia el reclamo de un espacio religioso más amplio para los individuos. Los juristas la relacionan, desde la perspectiva de la interpretación legal de la neutralidad del Estado, con la protección más amplia, la mejor seguridad de la libertad de conciencia, creencias, convicciones, pensamiento y expresión de los ciudadanos. En el artículo 10. de la Constitución francesa, la República dice respetar todas las creencias. Jean Baubérot ha mostrado perfectamente como la famosa *Ley de 1905 de Separación de las Iglesias y del Estado* fue concebida por sus promotores como una ley tranquilizadora de la libertad de conciencia y de culto.¹² Estas libertades son consideradas hoy entre los valores más altos de la República francesa laica, y la ley mejora su ejercicio y potencial. Derivado de lo anterior, podemos presentar a la laicidad francesa como un modelo de libertad religiosa y de libertad de conciencia; es por ello que el Consejo de Estado francés ha colocado la libertad religiosa entre los tres términos definitorios de la laicidad (¡como una trinidad!) en su reporte de 2004 sobre laicidad.

III. DERECHOS DE LAS MUJERES EN FRANCIA

Prosigamos ahora con nuestra intención original de cuestionar la igualdad de género como una polaridad inseparable de la laicidad francesa. De hecho, durante la disputa acerca de la prohibición del velo islámico en la escuela, la necesidad para las alumnas de mantener una actitud neutral fue inevitablemente vinculada con la cuestión de la igualdad entre hombres y mujeres. ¿Es esta polaridad fundada o bien cuestionable?

La igualdad jurídica entre hombres y mujeres no fue un tema relevante para los primeros republicanos en el poder, al final del siglo pasado. Nadie

¹² Baubérot, Jean, *Histoire de la laïcité en France*, París, PUF, QSJ, 2013.

contestaba la pobre situación legal de las mujeres en el Código civil napoleónico que perduró hasta la Segunda Guerra Mundial —1938 para ser más preciso—, época en que una ley terminó con la minoría legal de la mujer en el matrimonio y le dio su plena capacidad. El Código Civil, al concebir el matrimonio como secular, civil y casi obligatorio, empeoró la situación de las mujeres, con base en un marco autoritario y patriarcal, hasta un punto no antes alcanzado. Este modelo persistió por décadas, sin cambio alguno en sus formas, excepto con la introducción del divorcio en 1884. El derecho al voto de las mujeres nunca fue tema de discusión de los republicanos, los cuales consideraban —si esta idea hubiera pasado por su cabeza— que las mujeres no eran un electorado favorable a los partidos republicanos, dada su supuesta cercanía con la Iglesia católica. En realidad, un consenso conservador y tácito se llevó a cabo entre los republicanos progresistas y laicos, así como los católicos tradicionales monárquicos, para excluir naturalmente a las mujeres de cualquier derecho político y civil de tradición ilustrada.¹³

Sin embargo, la reflexión acerca de la educación femenina y la apertura progresiva de escuelas secundarias públicas y de universidades públicas para las mujeres, la necesidad de formar y contratar profesoras para las nuevas escuelas primarias públicas que iban progresivamente a reemplazar muchas de las católicas, presentó a la educación intelectual femenina como un proyecto republicano. La igualdad jurídica entre mujeres y hombres no fue mencionada en el artículo 1o. de la Constitución francesa de 1958, el cual coloca directamente la igualdad en la órbita secular, desde la perspectiva del principio de no discriminación. La República, declarada inmediatamente como laica, tiene como primera “tarea” asegurar la igualdad ante la ley de todos sus ciudadanos, sin distinción de origen, raza o religión, pero los padres fundadores de la actual Constitución francesa no hicieron una distinción entre sexos en su criterio de no discriminación. De hecho, su silencio fue lo contrario de un olvido. Desde la Segunda Guerra mundial, la condición legal de la mujer había mejorado dramáticamente, debido a su contribución y sacrificio en la Resistencia francesa y a otras razones culturales. Después de haber votado exitosamente por primera vez en 1945, las mujeres francesas habían dado un paso grande y silencioso con la afirmación en el artículo 3o. del preámbulo de la primera Constitución de la posguerra, en 1946, que señala: “La ley garantiza a la mujer, en todos los ámbitos, derechos iguales a los del hombre”. El preámbulo de 1946 quedó incluido, con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en la Consti-

¹³ Rochefort, Florence, *Le pouvoir du genre, laïcité et religions, 1905-2005*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008.

tución de 1958. Este proceso permitió abrir una fase histórica de cambio legal para las mujeres, con una especie de segunda secularización de la ley civil que modificó la normatividad en relación a la familia y afianzó los derechos de las mujeres en el marco familiar y en otros ámbitos.

La lucha por los derechos de igualdad entre el hombre y la mujer fue uno de los principales combates políticos de la historia francesa a partir de la Segunda Guerra mundial. Esta lucha consistió en dos movimientos paralelos, los cuales, aunque aparentemente antinómicos, hicieron que Francia conservara la tasa de natalidad más alta de Europa y, a la vez, una de las tasas más elevadas de mujeres que trabajan. Respecto del primer movimiento, el Estado francés escogió deliberadamente la vía de la política familiar mediante la incitación fiscal y la política de ayuda financiera a las familias, de acuerdo con el número de hijos. Por otro lado, amplió la legislación protectora para las mujeres embarazadas, favoreció los modos colectivos de guardia para los hijos de las madres trabajadoras, y multiplicó las escuelas maternales que se encargan de los niños durante los horarios laborales. Ello permitió preservar la vida de las familias, la educación de los niños y su seguridad, así como las necesidades y actividades económicas de las personas. Asimismo, la ley de 1983 sobre la igualdad en el trabajo tomó en cuenta las especificidades “femeninas” laborales, las cuales fueron denunciadas como indebidamente ventajosas en 1988 por la Corte Europea de Justicia. Respecto del segundo movimiento, el derecho francés destruyó en un periodo de cuarenta años, progresivamente y a tirones, el modelo napoleónico de la familia patriarcal, autoritaria y desigual. Podemos citar la ley de 1965 relativa a los regímenes matrimoniales: esta ley fue verdaderamente revolucionaria. Dio a las mujeres una libertad “financiera” que habían perdido desde Napoleón. Ya podían, sin la “autorización” de su marido, abrir una cuenta bancaria, usar libremente sus ingresos y gestionar solas sus propios bienes. La potestad paternal fue reemplazada por la autoridad parental ejercida de manera conjunta por ambos esposos.

La ley de 1972 impuso la igualdad de salarios entre hombres y mujeres por el trabajo equivalente (aunque se sigue trabajando en ello). En 1975, la ley autorizó el divorcio por consentimiento mutuo y quitó al adulterio su carácter penal (ya no es una causa perentoria de divorcio aunque siga siendo la primer causa de divorcio por falta). Si bien el divorcio está lejos de ser siempre mutuo, la disposición evita la obligación de “culpa” específica para separarse. Hoy en día, los procedimientos de divorcios son iniciados en su mayoría por mujeres. De manera global, el derecho del divorcio evolucionó desde entonces, al pasar de un derecho que daba a las exesposas y madres

una indemnización compensatoria, un derecho a la custodia casi sistemático y una pensión alimenticia para cada niño a cargo, a un derecho que comparte en mayor medida la custodia entre ambos padres (custodia alternada) y que toma en cuenta la independencia financiera de las mujeres en la disminución de los montos compensatorios. Desde los años 1980, varias leyes han sido tomadas para evitar la coacción directa y privada de los hombres sobre las mujeres, especialmente en las parejas casadas: en 1981, el crimen de violación recibió una definición legal que incluye su existencia dentro de las parejas casadas. Las violencias conyugales fueron cada vez más penalizadas.

Esta segunda edad de la secularización francesa se construyó principalmente con base en una política pública constante de liberalización y de promoción del control de la fecundidad desde los años 1970, sin importar el partido en el poder. En dicha promoción, se generaron conflictos bastante vivos —pero no tan vivos ni divisores como en Estados Unidos— con la Iglesia católica y con parte de la clase política y de la población respecto de la legalización del aborto. Podemos presentar algunas fechas claves de este largo proceso societal. El control de la fecundidad mediante la contracepción fue autorizada en 1967 bajo la presidencia del general De Gaulle, primeramente para todas las mujeres casadas, luego para todas las mujeres mayores de edad (a partir de 1972), y finalmente para las jóvenes menores de edad, bajo la supervisión de un organismo público llamado el *Planning familial* (la Planificación familiar de 1974). El aborto, despenalizado en 1975 bajo estrictas condiciones de precocidad embrionaria, fue transformado en “interrupción voluntaria de embarazo” en 1981, pero siguió siendo muy regulado en sus condiciones materiales. Sin embargo, la denominación misma de la ley era significativa: lo que el marco legal del aborto tomaba en cuenta era precisamente la voluntad personal de la mujer o de la joven menor de edad en aceptar o rechazar su embarazo. Tanto la contracepción como el aborto legal fueron cubiertos por el seguro social desde los años 1980. Al respecto, no hubo en Francia una batalla de opinión comparable con la del *Obamacare* en Estados Unidos, mientras que la cuestión del matrimonio homosexual suscitó, recientemente, movilizaciones enormes. El número de abortos en Francia se mantuvo estable desde 1975: alrededor de 200,000 por 830,000 nacimientos anuales (57.1% fuera del matrimonio, contra 37.2% en 1994).

De forma paralela, otro aspecto esencial de la “liberación” de las mujeres no fue la despenalización de la sexualidad fuera del matrimonio, la cual nunca existió en el derecho francés desde la Revolución, sino la despenalización de la sexualidad de los menores. En efecto, la mayoría de edad

sexual en Francia es fijada a la edad de 15 años. Si la ley castiga de forma severa a toda persona mayor que tiene relaciones sexuales con una persona de menos de 15 años, después de esta edad, y a partir de 1945, los jóvenes de ambos géneros estuvieron libres de tener relaciones sexuales con cualquier persona, incluido relaciones homosexuales desde una ley de 1982: solamente importa su consentimiento, que la otra persona no sea de su familia y que no sea una autoridad institucional, como un profesor por ejemplo. El derecho francés es extremadamente liberal en materia sexual, y la ausencia de todo control legal de la vida sexual de las adolescentes y mujeres, así como la prohibición misma de una autoridad absoluta de los padres sobre la sexualidad de sus hijos después de 15 años cumplidos favoreció de rebote la libertad de la vida y del movimiento de las mujeres en Francia.

Un último aspecto de esta mutación de la secularización francesa: la promoción de la igualdad mediante el carácter mixto de la escolaridad y la educación académica. El carácter mixto de la educación ha sido una política constante del Ministerio de la Educación Nacional desde los años 1960. La educación mixta es obligatoria en las escuelas públicas y se ha vuelto la norma en las escuelas privadas, las cuales son católicas en un 90%. Por lo tanto, la cuestión de la condición femenina en Francia es objeto de un conjunto de políticas públicas continuas desde los años 1960. Bajo un gobierno de derecha, fue creada en 1974 la Secretaría de Estado de la Condición Femenina, que se transformó en 1982 en el Ministerio de los Derechos de la Mujer.

En este terreno, la cuestión de las prácticas religiosas culturales y de las prácticas legales, así como relacionales y familiares de las poblaciones extranjeras o francesas de origen extranjero, entra en conflicto con el derecho francés de la familia, la igualdad jurídica conquistada por las mujeres y con toda la simbólica progresista y emancipadora que existe atrás del derecho y de las leyes de la República. Tomemos por ejemplo el sitio del Ministerio de los Derechos de las Mujeres.¹⁴ Este sitio es particularmente interesante en la presentación de sus informaciones. ¿Qué nos enseña en primer plano? La creación reciente de un sitio de información dedicado a la interrupción voluntaria del embarazo (en el rubro del derecho a disponer de su cuerpo) y de un programa reciente de promoción de la igualdad entre niños y niñas en la escuela. Pero lo más interesante es la importancia de tres temáticas agrupadas: el matrimonio forzado, las violencias hacia las mujeres y las mutilaciones sexuales. Estos tres temas se encuentran en diferentes entradas: ya sea directamente (matrimonios forzados, prioridad de la

¹⁴ Véase <http://femmes.gouv.fr/>.

primera página), ya sea en el rubro violencias hacia las mujeres, o bien, en el expediente *Derecho de las mujeres e igualdad*, donde encontramos un rubro *Mujeres e inmigración*. Finalmente, en el expediente *Igualdad en derecho y en dignidad* hay también un apartado completo sobre las *Mujeres de la inmigración*, que incluye los tres temas precitados.¹⁵ Es necesario detenernos sobre este expediente, ya que es muy esclarecedor: el término de *dignidad* es usado pero jamás explicitado claramente. Sin embargo, las situaciones combatidas son claramente expuestas: violencias conyugales, matrimonios forzados, mutilaciones, repudios, poligamia. Dos guías son puestas a disposición de los usuarios para luchar en contra de estas plagas, las cuales, de acuerdo con el sitio, son aparentemente específicas en las mujeres inmigradas: la guía de la igualdad entre los hombres y las mujeres procedentes de la inmigración y otras más específicas como “Mujeres marroquí: ¡sus derechos en Francia!” sobre el procedimiento de matrimonio y las condiciones de su validez en ambos países, su disolución y las condiciones del divorcio, la custodia de los hijos y la transmisión de la herencia.¹⁶ En esta misma página, una lista de diversas asociaciones de apoyo está a disposición.

Por lo mismo, existe en Francia una política verdaderamente consciente de la confrontación entre las prácticas culturales y los derechos “extranjeros” frente a la defensa de las mujeres, en particular las que proceden de la inmigración. También existe una repetición muy mediática de la prohibición del llamado matrimonio forzado, en el cual las familias presionan a las jóvenes para que se casen con una persona escogida por la familia. El contexto francés es muy sensible —es lo menos que se puede decir—, a la aparente incompatibilidad entre la igualdad de las mujeres en Francia, fuertemente orientada hacia la desaparición de la autoridad unilateral ejercida por la familia y por el hombre dentro del matrimonio. También está fuertemente establecida con base en el derecho legal de disponer de su cuerpo en materia sexual y reproductiva: la moral religiosa de los monoteísmos es muy sensible al control de la sexualidad humana y más particularmente al de las mujeres. Esta moral se encuentra particularmente en la situación legal y cultural de las mujeres extranjeras de origen musulmán.

Lo entendemos, la cuestión del velo islámico y *a fortiori*, de manera mucho más frontal, la cuestión del velo integral se analiza a partir de estas coordenadas. La igualdad entre los hombres y las mujeres se ha vuelto un pilar de la segunda secularización francesa jurídica y socialmente validada.

¹⁵ Véase <http://femmes.gouv.fr/dossiers/egalite-en-droits-et-dignite/femmes-de-limmigration/>.

¹⁶ Véase http://www.social-sante.gouv.fr/IMG/pdf/guide_marocaines.pdf.

Todo ello se produjo antes de 1989. Fue en esta fecha que ocurrió el primer caso del velo islámico en la escuela pública. Y de forma inmediata, el carácter represivo de la religión musulmana, que obliga a las mujeres a usar el velo por pudor bajo la presión y el control de los hombres y de su entorno, encendió los debates, los cuales se enfocaron precisamente a la cuestión de la prohibición del velo en la escuela para defender la libertad y la igualdad de las mujeres.

La profunda conexión entre la laicidad francesa y la igualdad de las mujeres se ha perfeccionado después de 1989 y se da en contra de lo que podemos llamar un orden conservador y en ocasiones religioso. Los últimos cambios fueron hechos en el contexto de una política pública voluntaria y continua, fuera cual fuera la tendencia política de todos los gobiernos franceses, han adoptado claramente posturas de emancipación legal y social para las mujeres, establecido una narrativa muy positiva en ellas.

IV. CONCLUSIONES

1. *Acerca de la Ley de 2010 que prohíbe ocultar el rostro en el espacio público, conocida como Ley antiburka*

La laicidad del Estado francés ha constituido por mucho tiempo un problema político mayor en una sociedad que permanece en su mayoría católica. En la actualidad, la laicidad se entiende de forma menos estrecha en los tribunales superiores y en la academia, a la vez de haberse vuelto un tema ideológico en las diferentes corrientes políticas francesas. Además de la neutralidad del Estado y de sus servicios, una laicidad constitucional asegura con cada vez más sutileza la libertad religiosa de los ciudadanos y el pluralismo de convicciones. Pero la laicidad, tal como la Ilustración francesa, es también una visión del mundo para la cual la emancipación de la conciencia, la libertad de pensamiento y de acción son un objetivo político. Como ideología progresista que defiende el valor último de todos los ciudadanos en su conjunto, pasó de ser un valor fundamental de la izquierda francesa a un valor central de la derecha populista. Ya no son los católicos y los movimientos minoritarios quienes son objeto de la sospecha de la administración y de la opinión pública —una sospecha aprovechada por los partidos políticos—, sino los musulmanes, población de origen migratorio con una demografía en constante incremento, que están atravesados por diferentes corrientes más o menos radicales, de quienes se cree puedan romper el equilibrio secular que

implica discreción religiosa en el espacio público, pero también visibilidad de la igualdad entre todos los ciudadanos.

Además de la confusión que hemos visto entre la visibilidad y el proselitismo ofensivo, existe otra muy común entre el islam, la amenaza islámica y la revocación de la identidad de grupos sociales que están en situación de desventaja económica, pero que se encuentran lo suficientemente organizados para vivir replegados. Este miedo francés —que no es una cuestión de racismo o de discriminación contra las “llegadas recientes”— explica la compleja focalización del público y de los legisladores en contra de los símbolos religiosos en el espacio público, ya que éste, más allá de su función pública, “refleja” el *caractère laïque* de la sociedad francesa. Este factor “cultural” ha luchado de manera creciente para encontrar su justificación en un mundo de globalización religiosa, pero es imposible desecharlo simplemente como una especie de residuo que habría de desaparecer o como una muestra de la intolerancia francesa.

El sentimiento republicano en Francia no debe ser considerado solamente como una ideología laica, una visión puramente antropocéntrica que busca remplazar las visiones del mundo preexistentes fuertemente teñidas de religión y basadas en una jerarquía, la sagrada. Si puede funcionar como tal en el discurso oficial, también opera a otro nivel como forma de cultura y sistema de creencias cuyo objeto es la República, concebida como una comunión sagrada.¹⁷ Es necesario considerar el proceso de articulación en su globalidad: por un lado, las expresiones convencionales y elitistas de la identidad republicana que se ubican en el ámbito público y en los mecanismos de socialización tales como las escuelas, los partidos políticos y las festividades; por otro lado, “las fundaciones sagradas de la República”, los “recursos profundamente culturales” (símbolos, memorias, mitos, y tradiciones)¹⁸ sobre los cuales recaen los ciudadanos de la República para conservar su identidad. Por lo tanto, el sentimiento republicano se presenta como una mezcla social, cultural, político y religioso, que compone una aleación resistente al paso del tiempo.¹⁹

En el caso del velo integral, esta mezcla inextricable explica en gran parte la desconfianza de la opinión pública y la respuesta casi instantánea de la legislatura, si no para hacerlo desaparecer, al menos para disminuir su proliferación en las calles del país. El velo integral toma una posición

¹⁷ Smith, Anthony D., *Chosen People. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 9 y 18.

¹⁸ *Ibidem*, p. 31.

¹⁹ *Ibidem*, p. 25.

prominente, con una violencia simbólica que no debe ser ignorada como algo que no importa o que fuera propio de otro tiempo; se relaciona con la tradición de la emancipación y la igualdad que es la base del orden civil y cívico, que expresa la conquista del espíritu filosófico en contra del peso de las tradiciones religiosas y sociales que colocaron a las mujeres en un papel subordinado y constreñido. Aplicado a las mujeres, este ideal de emancipación ha pasado a ser parte de la leyenda de la “Gran nación francesa”. Tal vez la cifra de velos integrales en Francia es muy reducida, y el ruego de las mujeres menos favorable de lo que se imagina; tal vez las mujeres que se cubren el rostro sienten que al hacerlo están ejerciendo su libertad absoluta.²⁰ Pero estamos aquí en la representación ideal del ser, y para los franceses es motivo de orgullo haber sido siempre, y tal vez los primeros, preocupados en mejorar la “condición femenina”.

2. *El velo integral versus la condición femenina: el nuevo “combate laico”*

A esta idea de condición femenina subyace una postura que va en dirección opuesta al velo integral femenino. ¿Cuál es el significado del velo integral en el contexto francés? Significa la exclusión de las mujeres de la vista de los transeúntes, sean quienes sean. Y son las mujeres las únicas afectadas por esta práctica de vestimenta, distintiva y exclusivamente. La desigualdad en sentido amplio que esta prenda representa surge de que, en el espacio público, el principio de igualdad implica un código de reconocimiento mutuo. Y en el contexto francés, lo mínimo es ver y ser visto “cara a cara” entre seres humanos. En los antiguos Estados segregacionistas de los Estados Unidos o Sudáfrica, la idea de separar a los blancos de los negros se basaba en la negativa de los primeros de ver a los segundos en los mismos lugares que ellos frecuentaban, y al ser obligados ya sea en autobuses, escuelas, universidades u hospitales, los negros eran escondidos de los blancos. Pues bien, uno no se esconde de la vista de otros en un país donde la igualdad de los seres humanos es un principio constitucional. Esto sería una ruptura del “pacto” implícito que da vida a la comunidad. ¿Qué queda de este pacto si la mitad de la población se excluye o es excluida por una prenda que la esconde de los ojos de los transeúntes? Sobre dicha desigualdad se superpone la igual-

²⁰ No sólo ejercitarían su libertad absoluta, pero frecuentemente tomarán un descanso con su ambiente social o familiar —notoriamente por conversión— practicando por sí una forma de ascetismo voluntario lejos de cualquier restricción. Haciendo esto corresponderían a la postura “ultra”, entre todas las posibles posturas de creencia, en los tiempos posmodernos que caracterizan a las sociedades contemporáneas.

dad de género: solamente las mujeres, por razón de sexo, deben usar esta prenda que las esconde de los demás. El uso del velo integral elimina de las calles la diversidad sexual, la cual tiene un significado profundo en un país donde el sistema educativo se ha esforzado, por cuarenta años, para establecer una convivencia obligatoria en las escuelas desde una edad temprana. Últimamente, las demandas para la no diversidad se han multiplicado en Francia, en especial en las albercas públicas, e incluso si se justifican por modestia u obligación religiosa, son perjudiciales para principio de igualdad entre hombres y mujeres. El hecho de que esto exista o haya existido en algunos países como Afganistán con los talibanes, o Nigeria con Boko Haram, donde el velo completo y el rechazo de la educación formal para las jóvenes van de la mano, ancla *ipso facto* la correlación entre la prenda y la desigualdad sexual que simboliza.

Finalmente, esta prenda que oculta el rostro indica una discriminación importante en la vestimenta. Puede ser incluida en la larga lista de obligaciones aplicadas por los sistemas de castas, como aquellos establecidos en el Antiguo Régimen, o aquel mucho más trágico de los judíos en las calles de la Alemania nazi, reconocibles por sus estrellas amarillas. El velo integral es como una quintaesencia de todas estas imaginaciones repulsivas. Las mujeres son segregadas, discriminadas y desconocidas por todos los que no están “autorizados” para verlas. Cuando una vestimenta separa tanto, ya sea al esconder el rostro de una mujer por el hecho de ser mujer, o al obligar a una persona a usar una campana por ser leprosa, el enfoque es similarmente intolerable en una sociedad de ciudadanos. Incluso cuando este comportamiento sólo involucre una minoría extrema, sigue siendo altamente hiriente e incompatible con las ideas de orden público y de la dignidad humana, especialmente al entenderse el orden público²¹ como *los requerimientos mínimos de la vida en sociedad y los principios constitucionales de libertad e igualdad*.²²

3. Una política frontal en contra de las prácticas tradicionales o religiosas

Hemos entendido que existe en Francia una política frontal enfocada a la protección de la mujer en contra de las prácticas culturales, tradicionales

²¹ Véase el caso celebrado en relación con “lanzamiento de enanos”, *Commune de Morsang-sur-Orge*, núm. 136727, 27 de octubre, 1995.

²² Decisión de conformidad con la ley de 2010 por el Consejo Constitucional, disponible en: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/les-decisions/acces-par-date/decisions-depuis1959/2010/2010-613-dc/decision-n-2010-613-dc-du-07-octobre-2010.49711.html>.

y religiosas, así como en contra de leyes extranjeras cuando sus estatutos familiares son considerados como contrarios al orden público francés. Una vez más, es imposible desconectar esta política de extrema sensibilidad para la fe subsumida de mujeres extranjeras o francesas de familias migrantes, a la cuestión del velo islámico prohibido en la escuela. Es como si el orden musulmán se burlara de la igualdad de la mujer, así como de la tradición secular. Si ello no fue necesariamente cierto antes de 1989, los primeros casos de niñas con velo en la escuela crearon cierta identidad entre la igualdad de género y laicidad francesa. Y es muy difícil hoy en día negar esta confusión como parte de un estereotipo, una estigmatización o un racismo social, especialmente cuando la presión islámica sobre los franceses musulmanes parece incrementarse. Más allá del caso francés y su posible intolerancia, ¿podríamos decir que existe una correlación mayor entre igualdad de género en un contexto laico que en un modelo cooperativo u orientado religiosamente? En Francia, la lógica de la igualdad jurídica entre ciudadanos de ambos géneros está relacionada ahora en la filosofía constitucional con el Estado laico y la libertad religiosa. En palabras de Florence Rochefort, la cuestión del género, en el contexto francés, constituye una brecha propicia para analizar las relaciones entre Estados, religiones y sociedades, y sospechamos que sea el caso en todas partes.

Al lado de la ley, existe todo un abanico de representaciones interiores, valores, y prácticas que interactúan en el proceso de emancipación de la mujer. En este largo proceso, las religiones tradicionales no han sido buenas compañeras, aunque se deba admitir excepciones, como el caso de las Iglesias protestantes que postulan una perfecta igualdad y dignidad, a tal grado de que las mujeres comparten en la actualidad las funciones sacerdotales. Si hablamos de la Iglesia católica, los discursos sobre la mujer han evolucionado mucho —aparte de la teología sobre la familia y de la lucha frontal en contra del aborto—, y hoy la mayoría de católicos creen sinceramente que su religión es la más favorable para las mujeres, especialmente debido a su compromiso educativo para las niñas y su respeto profundo hacia su condición. Sin embargo, la doctrina de la Iglesia católica ha podido ser usada para las causas más conservadoras.

De manera general, las agendas religiosas no tienen como prioridad mejorar las vidas de las mujeres ni luchar en contra de los estereotipos que las mantienen subordinadas. Más grave todavía, algunos grupos religiosos usan todos sus recursos para “limitar” los reclamos “feministas” y reemplazarlos por modelos muy conservadores, tal como lo hacen los grupos y partidos islamistas que procuran mostrar sus avances en la sociedad con el

incremento del uso del velo en la calle. Los más determinados buscan inclusive modificar las Constituciones y códigos civiles, especialmente, las disposiciones garantistas de los derechos de las mujeres, o suspender la aplicación de las leyes que no están conformes con los principios sagrados de la Sharia. El conservadurismo religioso ha ganado fuerza desde los años 1990, potenciando su impacto y ciertos éxitos para frenar los derechos de las mujeres a nivel internacional. Lejos de haberse reducido, el lugar de la religión en el campo social y político ha logrado ampliarse, demostrándolo de manera exitosa en el combate contra el derecho al aborto. Pero lo más preocupante es la multiplicación de los cambios legislativos que se vuelven rápidamente normas sociales intangibles que reducen el rol de la mujer. La pregunta es la siguiente: si las leyes que son sometidas a lo religioso tienen el poder de implementar un conservadurismo social sin empatía por la causa de la mujer, ¿es cierto que la promoción de la igualdad y de la libertad para las mujeres sólo es posible en el marco de un régimen laico que limita el papel de la religión en la deliberación pública y en el proceso de creación normativo? Lo anterior, especialmente si el Estado laico tiene un secularismo claramente igualitario y un proyecto político emancipador. Es por ello que parece plausible admitir que, en materia de derechos de las mujeres, la neutralidad estricta del Estado, relacionada con un cierto distanciamiento *vis à vis* la religión en el proceso político, es un sistema protector y una garantía muy fuerte para el pluralismo religioso y para la protección de minorías religiosas.

V. BIBLIOGRAFÍA

- AIRIAU, Paul, *Cent ans de laïcité française. 1905-2005*, París, Presses de la Renaissance, 2005.
- BATTUT, J. y VAND, Join-Lambert, *1984, la guerre scolaire a bien eu lieu*, Bruselas, Desclée de Brower, 1995.
- BAUBÉROT, Jean, *Vers un nouveau pacte laïque?*, París, Seuil, 1990.
- , *Histoire de la laïcité en France*, París, PUF, QSJ, 2013.
- HABERMAS, Jürgen, et al., *El poder de la religión en la esfera pública*, Nueva York, Columbia University Press, 2011.
- NICOLET, Claude, *L'idée républicaine en France*, París, Gallimard, 1982.
- PEÑA-RUIZ, Henri, *La laïcité*, París, Flammarion, 2003.
- , *Histoire de la laïcité, genèse d'un idéal*, París, Gallimard, collection La Découverte, 2005.

- PORTIER, Philippe y LAGRÉE, Geneviève, *La modernité contre la religion?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, colección Sciences des Religions.
- RAWLS, John, *Liberalismo político*, Nueva York, Columbia University Press, 2011.
- RÉMOND, René (ed.), *Histoire de la France religieuse*, París, Seuil, 2004, t. 3, *Du Roi très chrétien à la Laïcité républicaine, XVIIIème-XIXème siècles*.
- ROCHEFORT, Florence, *Le pouvoir du genre, laïcité et religions, 1905-2005*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008.
- SMITH, Anthony D., *Chosen People. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- THAYER, Donly D. et al. (ed.) *Religión y el Estado Secular: Reportes Nacionales*, Madrid, Universidad Complutense Publicaciones, 2015.
- TRUPIER, Yves, *La laïcité, ses prémices et son évolution depuis 1905 (le cas breton)*, París, L'Harmattan, 2003.