

# Relações entre laicidade e religião. considerações sobre uma tensão permanente.

Relations between laicity and religion. Remarks about a  
permanent tension.

*Wilmar do Valle Barbosa \**

## Resumo

O objetivo desse artigo é refletir sobre as relações e tensões atuais entre a laicidade e a religião. Tomando como ponto de partida as relações entre Estado, nação e democracia, bem como o modelo francês de laicidade, discutimos a crise dos valores cívicos e políticos de matriz republicana e os impasses dos dispositivos clássicos da laicidade diante da radicalização do imperativo moderno de autonomia individual, da desregulamentação do religioso e da crescente eficácia e pregnância simbólica dos processos identitários coletivos articulados com base em perspectivas religiosas.

**Palavras-chave:** *Estado, laicidade, religião, islamismo, comunidades de fé.*

## Abstract

The aim of this paper is to set some reflections about actual relations and tensions between laicity and religion. Taking the relations between state, nation and democracy, as well as the laicity's french model, as a starting point, we discuss the crisis of republican-democratic civic and political values and the actual problems related to the classical laicity. We argue that these problems arise from the radicalization of the modern imperative of individual autonomy,

\* Professor no Departamento de Ciência da Religião da UFJF. Contato: wilmarvalle@uol.com.br.  
Artigo recebido em 27/03/2013. Aprovado em: 04/06/2013.



the deregulation of the religious and from the growing efficacy and symbolic pregnancy of religious-based processes of collective identity.

---

**Keywords:** *State, laicity, religion, Islamism, faith communities.*

---

## 1

As articulações, relações e tensões entre religião e política constituem um dos eixos dinâmicos mais significativos da história do Ocidente, sendo, portanto, um dos fios condutores para sua compreensão. Elas não constituem apenas um dentre outros objetos particulares que nos são dados ao entendimento. De fato, elas refletem estruturas de nosso pensamento, de nossa cultura e, conseqüentemente, refletem a *démarche* da reflexão filosófica e teológica que lhes é consubstancial após o advento do cristianismo. Estas articulações não cessam de sofrer modificações devido às metamorfoses mesmas da política, da religião e da cultura, desde o império romano até as sociedades democráticas, passando pela emergência do Estado-nação na era moderna.

“Nação”, “democracia” e “laicidade” são termos que traduzem ideais modernos. Originalmente, o termo “nação” designava uma comunidade unida por vínculos identitários linguístico-culturais, por vínculos tidos como naturais, senão eternos, pelo menos *abimmemorabili*. No século XVIII, sobretudo após a Revolução Francesa, este sentido original sofreu uma radical transformação. Antes deste evento, diferentes nações podiam ainda coabitar o mesmo espaço físico. Posteriormente, a nação passa a identificar-se com o Estado e suas estruturas geopolíticas próprias, dando origem ao Estado-nação. A partir desse momento, em sintonia com o espírito inaugurado pelo século XVIII, de matriz iluminista, uma nação define-se *negativamente*, ou seja, define-se justamente por aquilo que ela *não* é: não é um determinado grupo social, étnico ou linguístico, nem tampouco uma determinada comunidade religiosa. Nesse sentido, os vínculos que modernamente passam a defini-la não são mais redutíveis a uma única e exclusiva dimensão, seja ela



social, linguística, religiosa, étnica ou cultural. Assim sendo, a ideia moderna de nação designa a associação de diferentes indivíduos, provenientes de pertencas diversas que, unidos por vínculos eletivos, portanto *voluntários*, manifestam a vontade de organizar o estar-junto coletivo a partir de normas ou leis publicamente reconhecidas como legítimas. Portanto, mais do que uma história, uma memória ou um destino compartilhado, a concepção moderna de nação implica no exercício da vontade e da livre adesão individual, exercício de autonomia, a princípios jurídicos e políticos publicamente proclamados por uma determinada comunidade política, tais como os que deram origem, por exemplo, à *Declaração dos Direitos do Homem*. Por ser assim, esta concepção abre-se para um horizonte que é, por princípio, complexo e indeterminado. Somos membro de uma nação, não pelo simples fato de termos nascido em certo território ou porque temos uma memória, um idioma ou uma história comum. Na realidade, *tornamo-nos* membros de uma nação desde o momento em que vivemos voluntariamente em conformidade com os princípios jurídicos e políticos de um determinado Estado-nação. Deixamos de ser membros quando voluntária e livremente trocamos nossa nacionalidade por outra ou quando a perdemos devido a uma grave infração.

Pelo fato da nação moderna ter se estruturado na forma de Estado-nação e de requerer a adesão voluntária do(s) indivíduo(s) a uma determinada ordem coletiva, mantida por e expressa nos princípios e leis publicamente estabelecidos, ela possui uma implicação muito própria. Pode-se dizer que ela equivale, no plano político, a uma forma de estar-junto coletivo que tem a democracia virtualmente inscrita em seu horizonte de possibilidades. Tal como nação moderna, a democracia define-se pela adesão voluntária a princípios políticos publicamente estabelecidos. Uma vez que o pensamento moderno concebeu a política como “agenciamento deliberado de um corpo coletivo artificial” que representa para a humanidade “o sublime vetor de uma afirmação transcendente de sua liberdade” a condição de possibilidade mesma deste agenciamento deliberado implica na existência de um espaço público no qual

este corpo coletivo possa manifestar e reiterar permanentemente sua autonomia (Gauchet, 1998, p. 58). Este espaço, enquanto lugar da afirmação do poder da coletividade e de suas expressões (associações, comunidades de fé, sindicatos e partidos políticos, por exemplo) é justamente o que a democracia representativa moderna torna possível. Caso concordemos que o termo “imane” designa algo que não decorre de uma ação exterior, podemos então afirmar que a democracia moderna constitui uma forma de imanência radical. Isto que dizer que, enquanto lugar de afirmação política da liberdade e da autonomia dos indivíduos e das coletividades humanas, ela rompe em definitivo com as figuras da heteronomia na ordem política, as quais supõem uma instância religiosa como fonte de legitimação da autoridade pública, como sugere Jean-Luc Nancy (2006, p. 103-105).

É neste espaço que o membro de uma nação moderna, de modo supostamente deliberado, distancia-se de sua particularidade enquanto este ou aquele indivíduo e reencontra-se com aquela “transcendente liberdade da humanidade”, afirmando-se voluntariamente como cidadão ao lado de seus concidadãos. Se a democracia, enquanto horizonte político inicialmente virtual do Estado-nação moderno, tornou-se efetiva, isto se deve à sua particular capacidade de estabelecer solidamente uma ordem coletiva contendo duas variáveis. Por um lado, contendo uma parte privativa da existência, na qual cada indivíduo pode legitimamente interpretar a seu modo o sentido último da vida e de outros valores perenes, sejam religiosos ou não; por outro, viabilizando um estar-junto coletivo que, muito embora organizado em torno de escolhas comuns, funda-se, todavia, em adesões individuais e livres. Neste horizonte encontram-se associados, interativamente, a franca liberdade de consciência individual, a autoridade coletiva e uma clara especificação das funções do Estado-nação. Este, ao ser pensado como vetor de unidade da coletividade nacional, não lhe foi apenas atribuída a função de guardião axiologicamente neutro do espaço público, no qual se manifesta o poder dos cidadãos de decidirem voluntariamente sobre o seu estar-junto coletivo. Foi também atribuída uma dimensão que, na ausência de termo mais apropriado,

podemos chamar de *metafísica*. Neste contexto, a condição *sine qua non* para que a liberdade de crença e de consciência, própria da existência privativa dos indivíduos, adquira sentido verdadeiro é a participação deles, enquanto cidadãos, nos processos (políticos, sociais, cívicos) que afirmam o caráter transcendente da liberdade. Para a imaginação política moderna, esta afirmação e o agenciamento deste corpo coletivo, artificial e imanente, chamado Estado-nação são processos co-constitutivos.

Enquanto vetor de unidade da comunidade política, gestor da potência pública, que é de todos, e guardião da autonomia e liberdade de consciência de cada um, o Estado-nação moderno sintetiza algo que não pode ser concebido primariamente como uma opção espiritual *particular*, a saber: o todo indivisível de uma coletividade, expresso originalmente pelo termo grego *laos*. Fonte etimológica da palavra “laicidade”, mais do que simplesmente “povo”, este termo designa, segundo Pena-Ruiz, a “unidade de uma população considerada como um todo indivisível” (2003, p. 21).

## 2

Falar de laicidade e do advento de sociedades laicas (e seculares) implica, inicialmente, em referir-se não apenas às variáveis que acabamos de descrever sumariamente. Implica, também, em referir-se aos confrontos sistemáticos entre clero religioso e forças anticlericais, intimamente associados ao advento do Estado-nação, à constituição da democracia e de seu espaço público, durante os séculos XVIII, XIX e início do século XX<sup>1</sup>. Assim sendo, falar de laicidade significa confrontar-se com eventos próprios da história das nações europeias modernas. Dentro desta perspectiva, a história da França configura-se como paradigmática no que se refere a *um* determinado modelo nacional de institucionalização da laicidade ou, o que é o mesmo,

<sup>1</sup> Todavia, a contestação anticlerical não é exclusividade da história europeia moderna. Segundo Bauberót, ela é “universal dado que o dispositivo de gestão das relações sagrado/profano presta-se sempre à contestação” e, por isto mesmo, pode ser verificado em contextos anteriores e exteriores à modernidade ocidental na China dita “medieval”, no Japão, no Vietnã e na Índia (Bauberót, 2009, p. 8-9).

de regulação jurídico-política das relações entre o Estado-nação e as diferentes instituições religiosas.

A noção de anticlericalismo é aqui determinante. Para definir o verbete “laicidade” na primeira edição de seu *Dictionnaire de Pedagogie*, de 1887, o francês Ferdinand Buisson, criador deste termo, descreve um processo cujo *ponto de partida* é a confusão entre diferentes poderes e sua subordinação à instituição religiosa, no caso francês, à igreja católica (Buisson, 1911, p. 3003). Dentro desta perspectiva, o anticlericalismo indica, sobremaneira, a crítica e a oposição ao desejo de captura e de determinação do poder público pelo clero religioso católico. Isto não significa de modo algum hostilidade de princípio à religião ou a pessoas, grupos ou comunidades religiosamente orientadas, tendo em vista, por exemplo, os artigos orgânicos de abril de 1802 e o Decreto de março de 1852 sobre a liberdade de culto e de organização das confissões protestantes, respectivamente<sup>2</sup>. Significa antes de tudo crítica e recusa das formas plurisseculares de legitimação do poder político articuladas em função de uma perspectiva teológico-política. Consequentemente, significa a recusa da postura clerical que, em geral, mostra-se ao mesmo tempo na “assimilação indiscutível de uma confissão religiosa à verdade (a superstição é sempre a religião do outro) e na legitimação da obrigação em nome do dogma assim estabelecido” (Pena-Ruiz, 2003, p. 46).

Dentro desta perspectiva, a laicidade, isto é, o princípio pelo qual se postula uma organização sociopolítica na qual o plano do religioso e o plano das instituições públicas são distintos, e na qual se estabeleça garantia jurídica plena de liberdade de culto e de expressão religiosa, dentre outras, é bem mais do que a simples distinção (e limitação) formal entre o poder “político/temporal” e o poder “religioso/espiritual”. Isto porque mesmo na ausência de sociedades teocráticas – que efetivamente foram poucas – a distinção moderna entre poder político e poder religioso, que impede o exercício direto

<sup>2</sup> Segundo Moulinet, se os artigos orgânicos de 1802 constituem o “reconhecimento de um verdadeiro pluralismo religioso”, o Decreto de 1852, por sua vez, representa um “retoque importante” a tais artigos, já que já assinalam um “crescente respeito à estrutura das comunidades protestantes” (Moulinet, 2005, p. 20 e 80, respectivamente).

do poder político pelas instituições religiosas, não impede que estas possam ser capazes de influenciar direta ou indiretamente as agendas públicas e as instituições estatais.

### 3

Pode-se argumentar, e com razão, que do ponto de vista da história moderna das relações entre Estados e religiões no Ocidente, o primeiro e o segundo momentos dos confrontos ideológicos *radicais* entre o laicismo e o clericalismo ficaram para trás. Importante sublinhar, porém, que, em nosso entendimento, isto não se deu apenas devido ao fato de o Estado francês, por exemplo, ter assumido em definitivo o caráter laico, tal como expresso nos artigos 1 e 2 da Lei da Separação de 1905 e do Preâmbulo e artigo 1 da Constituição de 1958, encerrando deste modo um longo processo que se inaugurou com a revolução francesa (Moulinet, 2005, p. 153 e 274). O referido momento ficou para trás sobretudo ao fato do Concílio Vaticano II (1962-1965) ter superado em definitivo a “alergia católica ao liberalismo” (Poulat, 1987, p. 53). Assim sendo, este Concílio estabeleceu novas perspectivas para a igreja católica o que, desta feita, permitiu sua entrada oficial – ainda que tardia – no *zeitgeist* moderno e a superação dos anátemas lançados contra o modernismo no *Syllabus*, anexo da encíclica *Quanta Cura*, lançada em 1864, por Pio IX.

Todavia, caso este argumento relativo ao fim da “laicidade de combate” seja consistente, como entender a *Declaração Internacional sobre a Laicidade no Século XXI*, assinada por 250 intelectuais de diferentes extrações, em 30 países, e publicada no jornal francês *Le Monde* em 10 de dezembro de 2005, mês e ano de comemoração do centenário da lei de separação definitiva entre a república francesa e a igreja católica? De acordo com este documento,

Um processo de laicização emerge quando o Estado não se encontra mais legitimado por uma religião ou por uma família de pensamento particular e quando o conjunto dos cidadãos pode deliberar pacificamente, em igualdade de direitos e dignidade, para exercer sua

soberania no exercício do poder político. (...) Elementos de laicidade aparecem necessariamente em toda sociedade que quer harmonizar as relações sociais marcadas por interesses e concepções morais ou religiosas plurais (Declaration Internationale sur la Laïcité, 2006, p. 253).

Para os signatários desta *Declaração*, a laicidade define-se com base em três princípios: respeito à liberdade de consciência e de sua prática individual e coletiva; autonomia do político e da sociedade civil com relação às normas religiosas e filosóficas particulares; não discriminação direta ou indireta de seres humanos (Ibid, p. 252-253). Todavia, o que a dignidade equânime dos seres humanos e a igualdade de direito efetivamente significam, do ponto de vista prático, encontra-se sempre em jogo nas respostas dadas pelas instituições estatais. De acordo com a *Declaração*, o dispositivo estatal da laicidade confronta-se atualmente com problemas específicos que vão desde as “divergências entre a lei civil e certas normas religiosas” até “o direito à blasfêmia”, passando pelas demandas advindas da individualização do religioso e das convicções, pelas pressões resultantes de diferentes formas de radicalismo religioso e pela perda de sentido da relação entre progresso tecnocientífico e progresso moral e social, dentre outros (Ibid, p. 255).

É interessante notar que, um ano antes da publicação deste documento, o relatório final da comissão dirigida por Bernard Stasi, criado em 2003 pelo presidente francês Jacques Chirac para refletir sobre a aplicação do princípio de laicidade na França de hoje, e que é ainda um documento de referência, fez o seguinte diagnóstico:

A existência de discriminações, reflexo de um racismo persistente, contribui para fragilizar a laicidade. A discriminação (...) pode levar aqueles que são vítimas dela a perder as esperanças no modelo republicano e nos valores a ele vinculados. Quando um candidato a um emprego percebe que seu nome ou sobrenome constitui um obstáculo, ele não pode senão ter o sentimento de ser vítima de uma injustiça contra a qual se encontra desamparado e sem recursos. Chegaremos ao ponto de ter que trocar de sobrenome para obter um emprego? Esta perda de identidade, vexatória, gera dúvidas quanto à existência real da igualdade e do respeito efetivo a todos os homens e mulheres. Podemos falar de “teto de vidro” a propósito deste obstáculo invisível



que impede a ascensão social, retomando, assim, com relação aos imigrantes, uma expressão utilizada para designar as discriminações sexistas que atingem as mulheres. Caso a menção ou a suposta marca de uma origem constitui obstáculo à inserção social e econômica, ou seja, ao reconhecimento do justo valor das competências adquiridas, não se pode ficar espantado que uma espécie de consciência “vitimária” conduza a valorizar *a contrario*, esta origem, isto é, a mitificá-la exacerbando a diferença (Stasi, 2003, p. 49).

No nosso entendimento, a existência mesma destes dois importantes documentos indica que o conceito político, jurídico e filosófico de laicidade no seu sentido original – institucionalização da separação entre Estado republicano e religião/igreja – deve ser repensado, não obstante os êxitos laicizantes obtidos durante e após a “fase heróica” (1870-1905) dos embates entre catolicismo e republicanismo, entre forças clericais e anticlericais, e o consequente desenvolvimento de uma moralidade, uma pedagogia e uma cidadania republicanas na França.

Desde o início dos embates entre as “duas França”, a católica e a laica, ficou claro que uma definição jurídica das relações e da separação entre a igreja e o Estado, não seria suficiente para difundir uma cultura republicana (Poulat, 1987, p. 229-246). As duas leis Ferry (1881 e 1882) e a lei Goblet (1896), que instituíram o ensino público, gratuito e obrigatório a nível nacional, a laicização do professorado das escolas públicas e a normas do ensino privado, respectivamente, são indícios claros desta percepção. Somadas às medidas legais concernentes à liberdade de imprensa, de reunião e de associação, bem como ao sufrágio universal, constituíram uma resposta institucional que deixava claro que o processo de substituição da fidelidade à tradição religiosa pela lealdade cívica dos indivíduos à república era seguramente o mais importante do ponto de vista do futuro da laicidade. Dentro desta perspectiva, esses dispositivos legais que também garantiram a existência da escola privada e/ou confessional, foi um dos pontos centrais para o êxito dos esforços republicanos na institucionalização da laicidade “à francesa.” Eles permitiram o estabelecimento das regras e das condições para que, ao longo da III República (1870-1940), vida política e vida religiosa

coabitassem do melhor modo possível, mantendo-se o respeito a todas as formas de adesão ou de recusa de adesão a esta ou aquela crença, a esta ou aquela convicção. A divisão entre a escola laica e a confessional separou os domínios, reenviando o ensino religioso e a transmissão da fé religiosa para o âmbito privado. A pertença de uns ou de outros a esta ou aquela linhagem de pensamento filosófico ou de crença religiosa e o fato de uns ou de outros serem ateus, cristãos, materialistas ou agnósticos, tornou efetivamente possível o pluralismo das crenças e convicções, desde que se evitasse proselitismos e a famosa “perturbação da ordem pública”<sup>3</sup>.

Todavia, o cenário pós-colonial e de globalização em que vivem as sociedades europeias coloca questões efetivamente novas para o dispositivo laico. Gostaríamos de argumentar que tanto o *Relatório Stasi*, quanto a *Declaração Internacional sobre a Laicidade no Século XXI*, traduzem a percepção de que a forma clássica de laicidade, própria da modernidade em suas fases ascendente e hegemônica, tornou-se insuficiente para promover respostas efetivas às questões contemporâneas vivenciadas pelas democracias ocidentais e pela França, em particular. O fato é que tais questões já não são mais fundamentalmente relacionadas às demandas *fundadoras* da laicidade. As questões de hoje dizem respeito ao individualismo religioso e sua crescente radicalização, à desregulação religiosa promovida pela modernidade tardia, às desigualdades e à diversidade etno-religiosa decorrentes das emigrações pós-coloniais, da globalização e da presença irreversível do islamismo na cena pública, cultural e religiosa europeia. Como não poderia deixar de ser, tais fatores culminam por gerar novas tensões sociopolíticas

<sup>3</sup> Não convém esquecer, no entanto, que a própria laicização, que se efetua em nome da liberdade de consciência e dos direitos do homem, referências que não podem ser subestimadas, não foi um processo imune a contradições e ambiguidades. Se, por um lado, medidas legais concernentes à liberdade de imprensa, de reunião e de associação, que seguiram a implementação da laicidade na passagem do séc. XIX para o XX, beneficiaram tanto os defensores da laicização quanto a própria igreja católica, por outro, situações jurídicas ambivalentes e contraditórias limitavam direitos das instituições religiosas bem como, por exemplo, o direito das mulheres francesas participarem, enquanto cidadãs da república, do processo eleitoral, mesmo quando o sufrágio tornou-se universal na França. Sobre esta dimensão da laicidade, cf. Bauberót (2006, p. 159-165).

e também religiosas nos espaço público das atuais democracias ocidentais e da francesa, em particular.<sup>4</sup>

Durante muitos decênios, o dispositivo laico francês operou numa interface sistemática e conflitiva com o mundo católico, cuja existência mesma foi uma de suas condições de possibilidade. O fim do “conflito das duas França”, as mudanças ocorridas no seio do catolicismo, sua desregulação e relativo declínio colocaram fim ao sentimento de ameaça católica à laicidade. Vitoriosa, esta última assistiu ao êxito de seus “ídeos liberais: o progresso, o povo e a ciência”, articulados em torno da “gramática da autonomia” (Gauchet, 2007, p. 46 e 187). Mas não somente isso. Assistiu também ao desenvolvimento de suas próprias “heteronomias institucionais seculares”, promovido pela sinergia dos progressos: o tecnológico e o científico, dotados de capacidade simbólica de gerar normas, sentidos e esperanças, associado ao progresso social, individual e ao progresso moral laico, possibilitando, assim, uma “sociedade mais doce” (Bauberót, 2006, p.160). Como sabemos, este cenário de plausibilidade das heteronomias seculares entrou em declínio e a segunda metade do século XX assistiu à desintegração do mito fundador da modernidade: a crença na associação entre o progresso inelutável das sociedades humanas e progresso moral, fundado nas “luzes da razão” (leia-se: ciência, tecnologia e filosofia)<sup>5</sup>.

A doutrina tipicamente francesa de que república laica deve ser “una e indivisível” vê-se, assim, confrontada por dois fatos.

Por um lado, vê-se diante de um crescente desencantamento em relação às luzes da razão, traduzida inicialmente pelos movimentos que, iniciados na França em maio de 1968, estenderam-se dos EUA até o Japão, passando pela América Latina, pela antiga Tchecoslováquia

<sup>4</sup> Segundo Ditttrich, em meados de 2000 existiam mais doze milhões de muçumanos vivendo na Europa. O islamismo é a segunda religião em muitos países europeus e ainda que estes muçumanos tenham crenças religiosas comuns, “não constituem uma comunidade unificada devido à variedade de seus países de origem, à diferenças geracionais, à variações nas práticas religiosas e filiações políticas.” (Ditttrich, 2009).

<sup>5</sup> Convém lembrar que a laicidade (e a ideologia republicana) à francesa aporta algo mais que as outras formas de laicidade. Ela dá vida ao sentimento de que é uma forma de organização política que além de favorecer o desenvolvimento da ciência, depende diretamente do saber científico, uma vez que suas orientações morais articulam-se com base no conhecimento e na ciência. Sobre esta questão, cf. Nicolet (1995).

e por todo o oeste europeu, constituindo uma antecâmara da crise global de 1970-80. Tais movimentos criticavam instituições por demais seguras de si mesmas, rígidas, e que, por conseguinte, representavam um entrave à expansão da autonomia mesma dos indivíduos. Por outro, esta doutrina vê-se confrontada com uma gradativa perda de confiança na capacidade mesma da república reinventar suas próprias instituições seculares de socialização e, assim procedendo, gerar novos sentimentos, normas e esperanças. Tais circunstâncias assinalam, em nosso entendimento, não apenas a descrença nesta ou naquela instituição laica. Assinala de modo mais substantivo a erosão daquilo que, de acordo com Anthony Giddens, constitui algo fundamental na dinâmica das instituições modernas: a confiança enquanto *crença na credibilidade do sistema como um todo* (Giddens, 1991, p. 40-43).

A partir de processos diversos de perda de confiança na plausibilidade das instituições laicas republicanas e de seus objetivos, agentes e símbolos, assiste-se a uma mudança que será comum a todas as sociedades democráticas ocidentais: o poder e o peso das decisões são paulatinamente transferidos da instituição pública para o indivíduo. Isto que dizer que se antes os objetivos coletivos e/ou individuais eram garantidas “pelo alto”, isto é, garantidos pela crença de que as instituições públicas possuíam objetivos desejáveis por todos e seus agentes eram sem falhas, agora a instabilidade das instituições e a concomitante erosão da confiabilidade no sistema culminam por transferir o peso e o preço das decisões para o indivíduo. O desempenho socialmente obrigatório que fora anteriormente vivenciado como uma árdua, mas gratificante conquista do indivíduo-cidadão, transforma-se em demanda quase obrigatória de êxito e de sucesso imediatos, obtidos pela via de uma ação continuada e incessante realizada a todo custo por um indivíduo que, todavia, deve apoiar-se cada vez mais em seus próprios recursos subjetivos. Nesse contexto, radicaliza-se de modo significativo o imperativo moderno de autonomia dos indivíduos (cf. Barbosa, 2006, p. 59-65). A dificuldade de se projetar em um futuro societário ou individual seguro, dimensão anteriormente garantida

pelo caráter quase sacral da confiança nas perspectivas de futuro veiculadas pelas instituições laicas republicanas, induz à busca e à mobilização individual de diferentes reservas de sentido. Sobretudo as de tipo religioso que se mostrem aptas a substituir as fidelidades republicanas no que diz respeito à capacidade simbólica de produzir normas, sentidos e esperanças.

Nesse cenário, o religioso, enquanto dado constitutivo da identidade histórica das sociedades ocidentais e das europeias, em particular, tende a impor-se à consciência dos atores, independente de sua adesão a esta ou aquela confissão. Todavia, é importante notar neste processo de reabilitação do religioso uma mudança significativa no modo de definição das identidades. Nos momentos da laicidade ascendente e da laicidade hegemônica – 1800-1970, aproximadamente – definíamos-nos pelo movimento progressivo que nos conduzia para frente, para um futuro gerenciável a partir do presente. A autocompreensão das sociedades constituía-se com base em uma dinâmica fundamentalmente progressista. O mais determinante era a certeza de que o futuro encontrava-se em latência no presente e poderia ser construído pela ciência, pela técnica, pela economia e antecipado pela política: somos aquilo que seremos (Gauchet, 2004, p. 13-20). Era sob a luz desta tensão com um futuro supostamente gerenciável que o passado se dava a conhecer.

A crise vivenciada a partir dos anos 1970 resultou no eclipse gradativo das figuras que tornavam o futuro uma instância eletiva e controlável: conservação, progressão, revolução, Estado-nação e ciência. Estamos sendo conduzidos a outra inteligibilidade de nossa história, que se encontra em plena gestação, a saber: aquela segundo a qual o que coletivamente somos desvincula-se, paulatinamente, da ideia acerca do que podemos nos tornar. Passamos a nos definir pelo que éramos. De certa forma, a consciência de si das sociedades começa a ser patrimonial: somos o que fomos (Ibid., p. 14). E antes de nos tornarmos autores e atores de nosso mundo laico e secular, éramos, todos, seres religiosamente orientados. Caso exista uma reserva de sentido que por si só contenha, enquanto memória,

um máximo de significações simbólico-espirituais e morais, ela é, certamente, a religião.

Dentro desta perspectiva, o que James Hunter chama de “guerra de culturas” deve ser compreendido como efeito de uma mutação mais ampla e mais pregnante. Segundo sua definição, guerra de culturas é uma forma de “hostilidade política e social enraizada em diferentes sistemas de compreensão moral”, religiosos ou não, que não “são meras atitudes que podem ser mudadas à vontade, mas compromissos e crenças básicas que proporcionam uma fonte de identidade” (Hunter, 1991, p. 42). Queremos argumentar que esta forma de hostilidade é um fenômeno associado a um processo mais substantivo que vem se impondo às nossas vivências em curso. Paulatinamente, estamos adquirindo a consciência que o futuro não é gerenciável a partir do presente, consciência de que as normas eletivas ou mesmo prescritivas que regulam nosso atual estar-junto não prefiguram o futuro, pois este não é *pré-visível*, e, portanto, constitui-se como algo indeterminável, não gerenciável a partir do presente, algo não eletivo. Isto significa que a inteligibilidade mesma do devir em sua totalidade encontra-se em franca mutação. E com ela, a nossa própria inserção no tempo. É dentro desse contexto de dissolução de um vetor central – o futuro enquanto *constructo* – na determinação do ideário moderno, laico e secular que, em nosso entendimento, devemos pensar a retomada em curso, no espaço público, de parâmetros identitários comunitários e etno-religiosos, bem como dos esforços de reafirmação do ideal laico de uma república una e indivisível. Este cenário, todavia, reconduz à cena pública a mesma relação negativa clássica do Estado laico, no caso o francês, com o religioso. Negativa porque, apesar de certo reconhecimento do pluralismo espiritual e religioso, a república francesa tende a ver todo e qualquer ato que contrarie a laicidade, a separação estrita entre o domínio do religioso e o do público e/ou estatal, como ato que atenta contra a “resistência da República” e os valores republicanos<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> É o que, em nosso entendimento, pode-se deduzir das afirmações contidas na apresentação escrita por Bernard Stasi para o relatório sobre o princípio da laicidade, de 2003. Cf. Stasi (2003, p. 4-8).

## 4

É em decorrência dessa reversão patrimonial da consciência histórica que, em nosso entendimento, emerge a afirmação de tais parâmetros identitários. No caso europeu e no francês, em particular, as reivindicações identitárias advindas da população muçulmana são as mais visíveis e incisivas. Aqui o dispositivo laico confronta-se com uma significativa diversidade étnica e cultural que acompanha a presença islâmica, uma vez que a França possui a comunidade mulçumana mais numerosa e diversificada da Europa, seguida da Alemanha e da Inglaterra<sup>7</sup>.

Como demonstra o debate francês sobre o uso do véu islâmico e a interdição legal ao uso ostensivo de símbolos religiosos nas escolas, liceus e colégios públicos que a seguiu, as reivindicações identitárias sistemáticas como as da comunidade mulçumana francesa, por exemplo, são percebidas como práticas que ameaçam a tradição laicista-republicana<sup>8</sup>. Isto pode ser percebido, por exemplo, na ambiguidade com que o *Relatório Stasi*, que orientou a tomada de decisão a favor da interdição, trata a questão das diferenças religiosas e culturais. Por um lado, este documento traduz claramente a percepção que, dada a pluralidade de vias no plano da vivência espiritual, a laicidade francesa encontra-se em crise e deve, portanto,

<sup>7</sup> Segundo o jornal *Le Monde* de 14/10/2011, aproximadamente 4.000.000 de muçulmanos vivem em território francês. Isto significa que, de acordo com dados estatísticos ainda em vigor, 8% da população francesa professa a fé islâmica, sendo que as conversões crescem a uma taxa de 3.500/ano. Segundo Gadeul, os mais numerosos são provenientes da região do Maghreb (2.900.000, sendo 1.550.000 de argelinos, 1.000.000 de marroquinos e 350.000 tunisinos). Seguem os mulçumanos turcos (315.000), os provenientes da África negra (250.000), os árabes do oriente-médio (100.000), os mulçumanos asiáticos (100.000), sem contar os “outros”, os asilados e os clandestinos. Sobre estes dados, cf. Gadeul (2008) e *Estatistique de l’Islam en France* (2012).

<sup>8</sup> Esta é uma percepção comum dentre a população francesa. Uma pesquisa encomendada pelo jornal *Le Figaro*, realizada em outubro de 2012, demonstra que 63% são contra o uso do véu islâmico na rua e 89% nas escolas públicas, enquanto que 43% dos entrevistados entendem que o islã é uma ameaça à identidade da França. Por sua vez, 68% acreditam que os muçulmanos recusam a se integrar na sociedade francesa. Enquanto 68% são hostis a uma possível representação política (partidos e sindicatos) da comunidade islâmica, 57% associam os islâmicos ao fanatismo, 63% à recusa dos valores ocidentais e 43% são contrários ao princípio de construção de mesquitas de acordo com as demandas da comunidade islâmica. Todavia, 69% são do parecer que a sociedade francesa é suficientemente aberta e acolhedora com relação à esta mesma comunidade. Sobre esta pesquisa, cf. *Image de l’Islam en France* (2012).

buscar novas formulações. Dentro dessa perspectiva, o *Relatório* afirma que “negar a força do sentimento comunitário seria vão”, constatando, ao mesmo tempo, que, atualmente, a diversidade do corpo social é “às vezes apresentada sob uma luz positiva” por alguns que consideram os direitos culturais “como um aspecto essencial de sua identidade” (Stasi, op. cit., p. 17-18). No entanto, apesar de tal interpretação, o mesmo documento considera que

A exacerbação da identidade cultural não deveria se estabelecer como um fanatismo da diferença, portador de opressão e exclusão. Qualquer um, em uma sociedade laica, deve poder tomar distância com relação à tradição. Isto não significa nenhuma renúncia de si, mas um movimento individual de liberdade que permite ao indivíduo definir-se com relação às suas referências culturais ou espirituais, sem sujeitar-se a elas (Ibid., p. 17).

As diferenças culturais e espirituais são aqui consideradas um dado de fato e, portanto, devem ser relevadas. Porém, são simultaneamente percebidas como algo a ser tratado com muita cautela, pois trazem em si um suposto “perigo”, imediatamente indicado pelo relatório: a exacerbação de uma identidade cultural leva ao “fanatismo”. Certo é que fanatismos não devem ser aceitos. No entanto, o que não fica claro no *Relatório* é se a livre, individual, genuína e incondicional aceitação e afirmação das referências culturais e espirituais é sinônimo de “exacerbação”. Afinal de contas, o que é de fato “exacerbação de uma identidade cultural”? Seria esta associação entre identidade cultural e fanatismo uma versão atual e substitutiva da crítica laicista ao “intransigenciantismo” (*intransigeantisme*) católico, avesso a toda concessão, a que se refere Poulat ao tratar dos embates entre igreja católica e a laicidade em sua fase ascendente, heroica? (Poulat, 2003, p. 304-308). Uma plena inserção comunitária conduziria, por si só, à intransigência ou ao fanatismo identitário-religioso?

A suposição de que o não distanciamento com relação às tradições significa “sujeição”, bem como a associação, quase que imediata, entre pertença a uma comunidade religiosamente orientada, que não faça eco aos fundamentos da pertença republicana, e um



“comunitarismo rígido” que “ameaça fragmentar nossas sociedades contemporâneas” confirmam, em nosso entendimento, a persistência de duas dicotomias no âmbito da laicidade atual (Stasi, op. cit., p.18).

Em primeiro lugar, confirma a persistência da dicotomia tipicamente moderna entre nação e comunidade, sendo que este último termo, no vocabulário jurídico-político francês moderno, denota justamente perspectivas particulares que, por sua vez, tendem a ser associadas, no vocabulário laicista em curso, a um perigo potencial à cidadania democrático-republicana, que tem como princípio a unidade e coesão de todos os cidadãos, ou seja, integração<sup>9</sup>. Em segundo lugar, confirma também a persistência da dicotomia entre tradição e pertença (a qualquer comunidade menor que Estado-nação) por um lado, e liberdades individuais, por outro. A persistência dessas dicotomias indica a necessidade de se rever os fundamentos da laicidade, sobretudo na sua expressão francesa, e de desconstruir a subjacente oposição entre liberdade e pertencimento, entre integração e inserção comunitária, herdada do Iluminismo e crucial na formação do Estado-nação e da cidadania moderna, como vimos. Ao se conceber a religião como sinônimo de tradição e/ou sujeição e a laicização como sinônimo de autonomia e integração, sugere-se, tacitamente, que a presença das religiões – através das comunidades de fé – na cena pública constitui uma espécie de “ranço” cultural, uma resistência das culturas ditas tradicionais à dinâmica integradora do Estado-nação. Dentro desta perspectiva, a expansão atual do fenômeno comunitário-religioso tende muitas vezes a ser vista como “regressão”, como o caso francês dá a entender.

## 5

Somos do parecer que, na realidade, esta expansão assinala a emergência de um contexto diferencial no âmbito atual das democracias ocidentais. Aqui, a religião – o cristianismo, sobretudo

<sup>9</sup> “Não damos o nome de comunidade a uma nação inteira, escrevem dois importantes enciclopedistas sobre a tradição jurídico-política francesa, (...) mas aos habitantes de um lugarejo, de uma vila, uma paróquia ou de outros corpos particulares.” (Diderot e D’Alambert, p. 672). Cf. também Stasi (op. cit, p.16).

– deixa de estar cada vez menos em “convivência matricial”, isto é, de ter a laicidade, o secular e ou o moderno como o “outro” que a recusa, para estar cada vez mais *matricialmente conjugada com ele* através dos processos mesmos de transformação e adaptação pelos quais passa e que culminam por revelar que o cristianismo mesmo, por exemplo, “possui uma afinidade oculta com o mais moderno do moderno”, ou seja, com o mundo totalmente laico e secular (Gauchet, op. cit., p. 144). Por sua vez, esta conjugação matricial impõe mudanças na própria compreensão que o poder estatal vinha tendo de si mesmo. Tais mudanças ocorrem menos na *forma* do Estado-nação, cujo arranjo legal-institucional articula-se ainda em torno da separação formal entre igreja e Estado, do que na autocompreensão da potência pública moderna. Se por um lado, a radicalização do imperativo moderno de autonomia promove o individualismo religioso corrente, com sua recusa de entrar na lógica da obediência à autoridade eclesiástica, por outro ela promove também a crescente autonomia em face da aceitação, recusa ou mesmo indiferença com relação à autoridade do “transcendente laico” – o todo indivisível que é a coletividade nacional com suas expressões político-institucionais, simbólicas e suas obrigações cívicas. Assim sendo, temos uma completa desregulação de todo o religioso e a erosão de qualquer moral “incondicional”, laica ou religiosa, mesmo que ainda perdue “um núcleo duro dos valores democráticos” em torno qual ainda “se afirma um consenso forte” (Lipovetsky; Charles, 2005, p. 39). No nosso entendimento, essa é uma das dinâmicas que promovem a “desprivatização do religioso”, a qual, por sua vez, projeta a religião, enquanto opção privada, no espaço público reaproximando, assim, o discurso político, a linguagem dos sentimentos e, acrescentaríamos, a moralidade de matriz religiosa, ainda que condicional (Cf. Casanova, 1994).

Este processo, na realidade, “cruza” dois grandes vetores simbólicos: o transcendente laico e o religioso, gerando, assim, uma nova articulação e uma nova tensão entre eles. Como sugere Michel, esse processo tende a produzir certa “reindiferenciação do político e do religioso” que, todavia, não significa em nada “regressão”,

“reencantamento” ou até mesmo “retorno” da religião (Michel, 1994, p. 117). Para alguns, essa tendência tem possibilitado, como no caso dos EUA, por exemplo, uma renovada transação pública entre os dois, resultando na emergência de um discurso político articulado em torno de um “novo espírito” das leis e das políticas públicas, amigável no que se refere às comunidades de fé, ainda que o “número dos recém-convertidos aos websites de pornografia e às *psychicphonelines* supere aquele dos novos interessados nas antigas religiões” (Dilulio, 2001, p. 9-10). Para outros, este mesmo processo também possibilita uma racionalização teológica capaz de motivar manifestações *globais* de pequenas redes de poder. Tal racionalização permite a estas redes, sejam elas organizações religiosas ou células terroristas, encontrarem argumentos supostamente legítimos para organizar, por exemplo, tanto ações de voluntariado e ajuda internacional através de diferentes organizações religiosas não governamentais internacionais (ONGIs), tais como a Pax Christi ou a INEB (*International Network of Engaged Buddhists*), quanto para associar, politicamente e às claras, aquilo que ao longo da história das tradições religiosas esteve sempre envolto nas penumbras de símbolos e mistérios religiosos: imaginários da morte, religião e terror (Juergensmeyer, 2003, p. 3-18 e Benson; Heltzel, 2008, p. 12).

No entanto, o fato é que a república e a democracia, enquanto formas políticas centradas na neutralidade axiológica com relação a questões que chamamos de metafísicas, são, ao mesmo tempo, dada sua própria natureza, corrosivas com relação às formas tradicionais de vida e de doutrinas religiosas. Todavia, não podem prescindir de uma cena pública que veicule doutrinas sobre as razões de ser da existência humana e seus fins últimos. Doutrinas que elas mesmas *não* podem fornecer e que as chamadas religiões civis e seculares – republicanismo, socialismo, comunismo – não são mais capazes de prover. Assim sendo, o problema que se coloca para todas as democracias assume uma característica mais tensional no caso francês.

A sociedade francesa organizou suas estruturas laicas fundamentais com base no esquema católico – modelo hierárquico

de autoridade e legitimação da soberania fundada em uma ordem transcendente<sup>10</sup>. Neste sentido, as instituições republicanas francesas trazem consigo a marca da cultura católica. Isto que significa dizer que, através desta marca, o catolicismo francês conservou uma influência cultural preponderante no âmbito da sociedade francesa, fornecendo-lhe sentidos, normas e esperanças acerca do destino dos seres humanos, apesar de vivenciar uma crise enquanto instituição (crise de participação, de vocação, dentre outras). Porém, os últimos decênios testemunham um processo de “exculturação” do catolicismo francês. Isto quer dizer que mesmo ali onde os fundamentos católicos constituíam a verdade de uma orientação de tipo moral, percebe-se um profundo questionamento de tais fundamentos. Das mudanças na estrutura familiar tradicional aos direitos dos homossexuais, passando pelo divórcio, pelo aborto, pela manipulação genética e a inseminação *in vitro*, dentro outros exemplos, o que temos em pauta é um processo de mudança de valores que culmina por corroer também o catolicismo na França enquanto reserva de sentido moral. Some-se este processo à perda de sentido dos ideais republicanos e o que temos em pauta é uma mudança em profundidade da armadura simbólica da sociedade francesa.<sup>11</sup> Todavia, a erosão de todo transcendente e absoluto, laico ou religioso, de todo caráter sacral ou intangível que justificaria instituições ou praticas sociais e políticas, não implica em um vazio de sentido. Como nos faz saber Marcel Gauchet

Assim como a velha linguagem das morais do dever não nos falam mais, da mesma forma a compaixão triunfa, da mesma forma a identificação emocional com as vítimas traz outra vez à luz a ideia de engajamento incondicional, com base em um sentimento de uma solidariedade última dos seres. Seria necessário falar ainda, na mesma perspectiva, do modo como a emancipação dos indivíduos direciona-os para a busca de uma regra de vida capaz de dar à sua existência uma coerência superior que não pode vir dela mesma (Gauchet, 2004, p. 18).

<sup>10</sup> A Nação, a Lei e a República una e indivisível, tal como pode sugerido nos itens 10, 12 e 13 da Constituição de 1946 e no art. 1 da Constituição de 1958.

<sup>11</sup> A expressão “armadura simbólica” é de Hervieu-Léger (2003, p. 20).

## 6

Caso nossas considerações sejam consistentes, torna-se, portanto, necessário repensar a relação entre religião, liberdade e tradição sem transportar o imaginário construído ao longo dos conflitos entre a igreja católica e o Estado laico republicano-democrático para o plano de uma abstrata oposição entre república/democracia (lugar da liberdade, da integração e do universal) e religião/sentimento comunitário-identitário (lugar da tradição, do particular e da sujeição). Não é demais sublinhar que este tipo de transposição implica na suposição que toda afirmação religiosa é necessariamente regressiva (ou politicamente conservadora). Torna-se fundamental, portanto, promover formas de harmonia nas quais diferenças religiosas e culturais não sejam vistas como desagregadoras, mas como *particularidades coerentes*. Assim sendo, torna-se determinante para a laicidade futura contribuir para que as diferentes comunidades culturais e religiosamente orientadas reencontrem, no âmbito da cena pública nas democracias ocidentais, dignidade, lugar e formas significativas, sem que isto reviva fantasmas teológico-políticos ou promova radicalizações laicistas. Parafraseando as considerações de Fergusson sobre a igreja enquanto instituição, afirmaríamos ser mais que urgente e necessário pensar tais comunidades como pertencentes “à sociedade civil (...) e procurando promover sua particular visão de bem comum, através da influência, conversação, compartilhamento de recursos e edificação de causas comuns.” Dada esta urgência, “torna-se necessário desenvolver um modelo diferencial” para as práticas de contribuição social dessas comunidades, de modo que elas não sejam conduzidas “à dominação, ao cativeiro cultural, nem tampouco ao isolamento” (Fergusson, 2004, p. 164).

### Referências bibliográficas

BARBOSA, Wilmar do Valle. Considerações sobre o curso da ética e da religiosidade em um mundo flutuante. *Teoria e cultura*, vol. I, n. 1, Juiz de Fora, 2006, p. 59-74.

BAUBERÓT, Jean. *Les laïcités dans le monde*. Paris: PUF, 2009.

\_\_\_\_\_. Modernité tardive, religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français). *Social Compass*, vol. 53, n. 2, local, 2006, p.155-167.

BENSON, Bruce E.; HELTZEL, Peter G.. *Evangelicals and empire*. Christian alternatives to the political status quo. Grand Rapids: Brazos Press, 2008.

BERGER, Peter (ed.). *The desecularization of the world*. Resurgent religion and world politics. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2005.

BUISSON, Ferdinand. *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*. Paris: Hachette, 1911. Disponível em: <<http://www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/document.php?id=3003>>. Acesso em: 25 mar. 2013.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *A sacralização da política no mundo moderno através dos rituais*. Mimeo, 2006

CASANOVA, Jose. *Public religion in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

DECLARATION INTERNATIONALE SUR LA LAÏCITÉ. In: BAUBERÓT, J. *L'intégrisme republicain contre la laïcité*. La Tour des Aigues: De l'Aube, 2006.

DIDEROT e D'ALEMBERT. *Encyclopedie où dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Disponível em <[www.books.google.com.br/books?id=H6P TTzY4MEwC&pg=673&dg=encyclopedie](http://www.books.google.com.br/books?id=H6P TTzY4MEwC&pg=673&dg=encyclopedie)>. Acesso em: 06 mar. 2013.

DILULIO, John J.. Can sacred places serve civic purposes? In: STREETER, Ryan (ed.). *Religion and the public square in the 21<sup>st</sup> century*. Proceedings from the conference: The future of government partnerships with the faith community. Indianapolis: The Hudson Institute, 2001.

DITTRICH, Mirjan. What place for Islam in Europe?. Paris: EPC, 2009. Disponível em <[www.epc.eu/en/ce.asp?AI=336&LV=177&PG](http://www.epc.eu/en/ce.asp?AI=336&LV=177&PG)>. Acesso: 02 set. 2009.

ESTATISTIQUE DE L'ISLAN EM FRANCE. Paris: Tebyan, 2012. Disponível em <[www.tebyan.net/new/analyse/2012/5/20/209394.html](http://www.tebyan.net/new/analyse/2012/5/20/209394.html)>. Acesso em: 07 mar. 2013.

FERGUSON, David. *Church, state and civil society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GAUCHET, Marcel. *La religion dans la démocratie*. Parcours de Laïcité. Paris: Gallimard, 1998.

\_\_\_\_\_. *Um monde désenchanté?* Paris: Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004.

\_\_\_\_\_. *L'avènement de la démocratie*. I. La révolution moderne. Paris: Éditions Gallimard, 2007.

GAUDEUL, J.M., L'islam de France par sondages. *Se comprendre*, n. 08/05, maio de 2008. Disponível em <<http://www.comprendre.org/08.05.html>>. Acesso em 04 out. 2009.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le catholicisme, la fin du monde*. Paris: Bayard, 2003.

HUNTER, James D.. *Cultural Wars*. The struggle to define America. Making sense of the battles over the family, art, education, law and politics. Nova York: Basic Books, 1991.

IMAGE DE L'ISLAM EM FRANCE, Paris: Le Figaro, 10/2012. Disponível em <[www.lefigaro.fr/assets/pdf/sondage\\_ipsos\\_islam-france.pdf](http://www.lefigaro.fr/assets/pdf/sondage_ipsos_islam-france.pdf)>. Acesso em: 07 mar. 2013.

JUERGENSMEYER, Mark. *Terror in the mind of god*. The global rise of religious violence. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 2003.

LIPOVETSKY, Gilles. *Le crépuscule du devoir*. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques. Paris: Gallimard, 1992.

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sebastien. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarola, 2005.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MICHEL, Patrick. *Politique et religion. La grande mutation*. Paris: Albin Michel, 1994.

MOULINET, Daniel. *Genèse de La laïcité à travers les textes fondamentaux de 1801 à 1959*. Paris: Cerf, 2005.

NANCY, Jean-Luc, Church, state, resistance. In: de VRIES, Hent e SULLIVAN, Lawrence E.. *Political Theologies. Public religions in a post-secular world*. Nova York: Fordham University Press, 2006.

NICOLET, Claude. *L'idée republicaine en France*. Paris: Gallimard, 1995.

PENA-RUIZ, Henri, *Qu'est-ce la laïcité?* Paris: Gallimard, 2003.

POULAT, Emile, *Liberté, laïcité*. La guerre dès deux France et le principe de la modernité. Paris: Cerf, 1987.

\_\_\_\_\_. *Notre laïcité publique*. La France est une République laïque. Paris: Berg International Éditeurs, 2003.

STASI, Bernard. *Rapport au Président de la République sur l'application du principe de laïcité dans la république*. Paris: La Documentation Française, 2003. Disponível em <<http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf>>. Acesso em 03 out. 2009.