

XXXV Encontro Anual da Anpocs

GT 35 – Teoria Política e pensamento político brasileiro: normatividade e história

Estado *versus* igreja: teoria e prática da laicidade “à francesa”

Gustavo Biscaia de Lacerda (UFPR)

GustavoBiscaia@yahoo.com.br, GBLacerda@ufpr.br

ESTADO *VERSUS* IGREJA: TEORIA E PRÁTICA DA LAICIDADE “À FRANCESA”

Gustavo Biscaia de Lacerda

Resumo

O artigo aborda os elementos específicos da “laicidade à francesa”, expondo os seus argumentos teóricos e também as lutas políticas que resultaram na sua teoria e na sua prática. Dessa forma, o texto terá uma natureza dupla: por um lado, indicar a lógica global do laicismo francês; por outro lado, expor de que maneira esse conceito foi elaborado ou adaptado a cada momento da vida política francesa. Inicialmente, exporemos uma definição mínima da laicidade, tanto para saber do que tratamos ao longo do texto quanto para evitar um problema conceitual originário de uma tradução incorreta do inglês – a literatura internacional (em particular anglossaxã) confunde a realidade societal da secularização com a institucional da laicidade. Em seguida, apresentaremos o que percebemos serem as principais fases da laicização na França: começando pela Revolução Francesa, passaremos à Concordata de Napoleão Bonaparte e daí à II República. Na seqüência, veremos as leis escolares de Jules Ferry, da década de 1880, e os embates que conduziram à Lei da Separação de 1905 – ambos na III República. Com base nessa narrativa histórica, sociológica e intelectual, o que sobressai é que a laicidade na França está intimamente vinculada ao projeto de regime republicano e à sua necessidade de legitimação; da mesma forma, o anticlericalismo contrário à Igreja Católica também foi constante, embora mais em virtude da posição católica como antagonista da República, no quadro das “duas Franças”.

PALAVRAS-CHAVE: *laicidade; República; França; disputas políticas.*

I. INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas dois temas ressurgiram, por diferentes motivos e vias, ao debate político teórico e prático: o “republicanismo” e a religião. Enquanto o republicanismo engloba possibilidades tão diferentes entre si quanto a recusa à monarquia, a participação cívica e a rejeição do governo arbitrário, a religião na política implica os problemas da legitimação, das liberdades de pensamento e de expressão e, entre os níveis societal e institucional, a secularização da sociedade e a laicidade do Estado. Embora a ligação entre república e, particularmente, a laicidade do Estado não seja um dado necessário – podendo cada uma dessas grandes tradições teóricas correrem paralelas ou em direções divergentes –, o fato é que na tradição francesa o republicanismo e a laicidade do Estado são termos inseparáveis.

O que nos interessa aqui é aprofundar uma linha de pesquisa que relaciona os dois termos, em que consideramos que, se não é possível separar um do outro, ao menos a experiência política do Brasil – em termos até certo ponto semelhantes aos da França – aproxima-os.

De uma perspectiva propriamente teórica, esta investigação é necessária porque a literatura especializada ou negligencia essa relação ou confunde os termos envolvidos. No que se refere ao conceito de “república”, ele tem sido bastante discutido, devido em particular à sua recuperação em linhas “neo-romanas” por Phillip Pettit; embora a elaboração de Pettit francamente evite o conteúdo da república como regime político (*i. e.*, como não-monarquia –

cf. PETTIT, 2007), ele tem sido suficientemente explorado e é maleável o bastante para adequar-se ao formato de regime¹.

No que se refere à laicidade do Estado, todavia, as reflexões são mais superficiais e geralmente enganosas. O que se verifica é que a literatura – em particular a anglossaxã – confunde a realidade societal da secularização com a forma institucional da laicidade. Por outro lado, assume como completamente excepcional a experiência política francesa e afirma que a laicização do Estado foi um conjunto de medidas de agressão contra a religião (como conjunto de crenças e como instituição). Dessa forma, a idéia da laicidade como fundante da liberdade de pensamento e de expressão é rejeitada ou, pelo menos, eludida.

O presente artigo pretende abordar os elementos específicos da chamada “laicidade à francesa”, expondo não apenas os seus argumentos teóricos mas também indicando as lutas políticas que resultaram na sua teoria e na sua prática. Dessa forma, o texto terá uma natureza dupla: por um lado, indicar a lógica global do laicismo francês; por outro lado, expor de que maneira esse conceito foi elaborado ou adaptado a cada momento da vida política francesa. A concepção skinneriana de conceitos políticos como armas de disputa é instrumental para nós, portanto, mas o valor subjacente é o proposto por Pierre Rosanvallon (2010), de não se desperdiçar a experiência histórica na vida político-social: o conhecimento histórico não é somente objeto de preocupações antiquaristas, mas somos atualmente o resultado de movimentos passados cujos valores (e, evidentemente, cujas conseqüências) em larga medida são os nossos.

Ao longo da história francesa, como indicado, república e laicidade estiveram sempre juntas. Em diversas ocasiões, na verdade, assumiram valores negativos, no sentido de que a república era a negação da monarquia e a laicidade, a negação do clero, da religião e do regalismo. Esse caráter negativo contribuiu para a (persistente) rejeição da república e da laicidade e, no que se refere à separação entre Igreja e Estado, corresponde ao senso comum (mesmo acadêmico) da “laicidade à francesa”.

Todavia, ambos os conceitos são faces distintas de um único projeto também positivo: a constituição de um espaço social e político de liberdade e de cidadania, em que a laicidade é uma garantia institucional da república. Oscilando entre a “mera” separação entre Igreja e Estado e o anticlericalismo, a república francesa procurou garantir um espaço de autonomia individual para os cidadãos. A república, nesse caso, pode assumir os diversos sentidos sugeridos anteriormente.

Da perspectiva sociológica, o conflito francês Igreja-Estado pode ser entendido como o choque das “duas França”: a tradicional, rural, familista, teológica, e a moderna, urbana, industrial e secularizada.

II. UMA DEFINIÇÃO MÍNIMA

Embora ao longo deste artigo exporemos vários elementos, em particular históricos, que dão sentido e densidade à “laicidade”, convém desde já apresentarmos uma definição, mesmo que mínima, por questões operacionais, isto é, para sabermos minimamente do que se trata.

¹ Desenvolvemos esse aspecto em Lacerda (2009b). Por outro lado, Laborde (2011) recentemente defendeu que o republicanismo de Pettit é um elemento precioso para corrigir a indeterminação do liberalismo de Rawls a respeito da laicidade do Estado.

De modo bastante direto, a laicidade consiste em que um Estado não possui doutrina oficial, de tal modo que os cidadãos desse país não são ao mesmo tempo cidadãos seguidores de determinadas leis e necessariamente aderentes de determinada doutrina. Inversamente, as várias igrejas não são financiadas ou apoiadas pelo Estado – ao menos em princípio. Desse modo, o Estado é agnóstico, ou neutro, relativamente às doutrinas e, idealmente, nenhuma doutrina goza de *status* privilegiado.

Há diversos fundamentos possíveis para a separação entre o Estado e as igrejas. Por um lado, há o que podemos chamar de “modelo estadunidense”, em que a ausência de uma doutrina oficial foi decidida devido à incapacidade de as várias seitas decidirem, no início da república dos Estados Unidos, no final do século XVIII, qual deveria ser a preponderante. Desse modo, a laicidade é mais uma solução de compromisso negativa que uma proposta afirmativa de algum traço da cidadania. Por outro lado, inversamente, há o “modelo francês”, que afirma ser a laicidade a condição necessária para a liberdade de cada cidadão, conforme proposto por Catherine Kintzler². É claro que, historicamente, é possível encontrar situações em que a concepção francesa foi adotada nos Estados Unidos: Rhode Island foi laico desde o nascimento, em virtude da preocupação que seu fundador, Roger Williams, tinha com o respeito à liberdade religiosa (BAUBÉROT, 2009, p. 16, 37). Da mesma forma, as relações concretas entre Estado e igrejas – mesmo um Estado laico – variam muito mais do que a distinção esboçada acima sugere³.

Talvez mais importante para o presente momento seja distinguir com clareza a laicidade da secularização. Ambos estão relacionados e, até certo ponto, é possível encarar a secularização como uma condição para a laicidade: mas nem por isso são a mesma coisa. A secularização consiste no processo *social* em que os valores teológicos perdem importância, ou seja, em que o transcendentalismo teológico cede espaço para um progressivo imanentismo. É possível, talvez, argumentar que a secularização liga-se à racionalização (cf. por exemplo PIERUCCI, 1998), mas para o nosso argumento isso não faz muita diferença. Já a laicidade é um processo político-institucional de separação entre o Estado e a(s) igreja(s); de modo geral, é razoável aceitar que a laicidade requer a secularização para ocorrer – embora, do ponto de vista histórico, nem sempre isso aconteceu, especialmente no que se refere à neutralidade do Estado laico face à(s) igreja(s).

Desse modo, o que importa evitar é a confusão – generalizada, aliás – feita em inglês e a partir da literatura escrita nessa língua: o *laïcité* francês é traduzido como *secularism* em inglês, o que gera evidentes problemas teóricos a partir da confusão terminológica. Há alguns casos em que se considera que a laicidade é uma variante do secularismo (cf. HURD, 2008)⁴; todavia,

² Como exporemos com certo detalhe as idéias de Kintzler na próxima seção, não nos alongaremos a seu respeito neste momento.

³ Para uma tipologia lógica sobre os graus de relacionamento entre Estado e igrejas, cf. Laborde (2011); para um panorama geral das diferentes configurações locais e históricas, cf. Baubérot (2009).

⁴ Hurd (2008, p. 5) confunde ambos os conceitos, ao afirmar de uma perspectiva pós-moderna que a laicidade é a versão francesa do secularismo, a que se oporia uma vertente “judaico-cristã” (por definição não-francesa); além disso, a laicidade seria somente um “discurso” que visa a legitimar uma “relação de poder”, isto é, uma forma de dominação. Ao adotar a característica desconfiança pós-moderna a respeito do poder, ela é incapaz de avaliar criticamente as palavras usadas (inclusive por ela própria) e as práticas dos vários grupos sociais, resultando em que diferentes níveis analíticos são misturados. Em outras palavras: não se ganha nada em termos de conhecimento nem em termos de possibilidades de ação prática.

mesmo grupos de pesquisa dedicados exclusivamente à laicidade não raro têm uma produção empírica mais dedicada à *secularização* que, de fato, à laicidade.

Dito isso, reafirmamos o que dissemos acima: conforme Baubérot (2009, p. 18), “[...] esta última [a secularização] refere-se a mudanças socioculturais ligadas à dinâmica social, à evolução dos conhecimentos e das técnicas, à predominância da racionalidade instrumental: as representações sociais dominantes e os comportamentos autonomizam-se relativamente à religião, a prática religiosa diminui. Mas, em uma sociedade democrática, em que os crentes e os incrédulos coexistem, os indivíduos podem manter diferentes relações com a secularização, sendo todos regidos pela mesma regra laica. Dito isso, mesmo que o termo *secularism* possa ser utilizado, parece mais claro, em um mundo em que as palavras têm origens linguísticas diversas, distinguir semanticamente bem, de uma parte a secularização, de outra a laicização e seu resultado... *the laicity*, a laicidade”⁵.

III. DA TOLERÂNCIA À LAICIDADE NO “DUPLO MOVIMENTO MODERNO”

O estudo do desenvolvimento e da afirmação da laicidade na França é exemplar para as íntimas e complicadas relações entre idéias, práticas e instituições políticas ao longo do tempo; em certo sentido, a constituição da laicidade na França pode ser tomada como um caso exemplar para a afirmação tão óbvia – mas por isso mesmo tão negligenciada – de que “as idéias importam”, social e politicamente.

Em termos de narrativa histórica, temos que selecionar o ponto em que iniciaremos a exposição. Embora possamos assinalar século XVIII como sendo central, é possível recuar ainda outros séculos. Se pensarmos no Ocidente a partir do Renascimento (no século XIV), conforme a narrativa de Augusto Comte (1972), dois movimentos simultâneos ocorrem: um negativo, destruidor, representado pela decadência simultânea da ordem católica e feudal, ou seja, da ordem baseada nos privilégios de berço e no absolutismo filosófico próprio ao cristianismo; ao mesmo tempo, um movimento positivo, construtivo: o desenvolvimento das ciências, isto é, do conhecimento relativo e positivo da realidade, ao mesmo tempo que a afirmação de perspectivas humanas e imanentes. Esse processo durou séculos e, evidentemente, não foi “linear”, ou seja, apresentou variações ao longo do tempo, com avanços e recuos. O que importa para a presente exposição é que a dinâmica desse “duplo movimento” permite compreender as origens das disputas francesas a respeito da laicidade: de um lado, do século XVI até os dias atuais, a Igreja Católica favorecendo a tradição, a hierarquia, a religiosidade cristã; de outro lado, os humanistas, os cientistas, os filósofos livre-pensadores, os maçons, os cristãos não-católicos (em particular os huguenotes e, em menor medida, os teístas) e, mais recentemente, os positivistas, os socialistas e os comunistas. Essa oposição entre um movimento de constituição de uma ordem que tende a ser humana, secular, laica, afirmativa, e um movimento “transcendentalista”, supra-humano, absolutista e, literalmente, reacionário – que se foi constituindo nos séculos após o Renascimento – marcou a história francesa ao longo do século XIX após a Revolução Francesa e é resumida na fórmula das “duas França”.

Consideremos em primeiro lugar que o surgimento do protestantismo, no século XVI, acabou com o monopólio religioso da Igreja Católica na Europa Ocidental. Depois de 1530 evidenciou-se cada vez mais a impossibilidade de reconstituir a unidade espiritual, em virtude da proliferação de seitas, cultos e igrejas estabelecidas, como resultado de disputas teológicas,

⁵ Esse trecho, bem como todos os demais em língua estrangeira, foram traduzidos por nós.

políticas e também em virtude de outras mudanças sociais e intelectuais. Essa proliferação pode ser percebida como um momento importante na constituição do que John Rawls chamou de “fato do pluralismo”, isto é, a existência de inúmeras perspectivas sociais que adotam concepções da realidade, morais, políticas etc. irredutíveis umas às outras. As guerras de religião ocorreram em virtude das tentativas mútuas de acabar-se com esse pluralismo; os seus resultados, especialmente após a Guerra dos 30 Anos, foram, de um lado, a afirmação clara dos estados nacionais, a essa altura independentes dos dois poderes universais na Idade Média (o Papado e o Império); por outro lado, o estabelecimento das relações entre os países em bases necessariamente seculares⁶ – afinal, não havia mais o recurso aos valores comuns como base de diálogo. O princípio *cujus regio, ejus religio* é uma fórmula que sintetiza essas mudanças, ao estabelecer que cada príncipe tinha autonomia para decidir o seu próprio credo, que, por sua vez, seria por definição a doutrina nacional, impassível de intromissão por outros governantes.

Mas, ao mesmo tempo que a dinâmica religiosa conduzia à secularização das relações e das concepções políticas⁷, o desenvolvimento das ciências criava, refletia e reforçava uma concepção de mundo imanente, em que a transcendência teológica tinha um papel secundário ou distante. Mais do que isso: os avanços das Ciências Naturais evidenciaram que o mundo funciona de acordo com princípios regulares e não conforme a vontade arbitrária de uma potência sobre-humana; mesmo acontecimentos tão imprevisíveis quanto desastres naturais são passíveis de explicação. Em outras palavras, a ciência desenvolveu a mentalidade antiteológica, de que um dos maiores símbolos foi a famosa resposta de Laplace a Napoleão: “deus é uma hipótese desnecessária”.

Mesmo que a ciência, nos séculos XVI e XVII, restringisse-se à Matemática e à Física, a mentalidade imanentista, racionalista e empirista ou punha de lado as concepções teológicas ou era simplesmente contrária a elas. Partindo das Ciências Naturais, essa visão de mundo logo se ampliou para as reflexões sociais e morais: se é possível raciocinar sobre e investigar a natureza, por que não seria possível fazê-lo, também e ainda mais, para a sociedade e para a moral? Esse exame humanístico da sociedade e da natureza humana, evidentemente, contribuiu para o desenvolvimento de novas bases da legitimidade social, não mais conforme uma interpretação estritamente teológica, mas – de acordo com a terminologia comtiana – metafísica e, depois, positiva. Como se sabe, na França do século XVIII essas formas de raciocínio desenvolveram-se no amplo movimento do Iluminismo e da *Enciclopédia*, que, por sua vez, foram alguns dos elementos que estiveram na origem da Revolução Francesa.

⁶ Diga-se de passagem que o pressuposto da política internacional como uma atividade secularizada mantém-se atualmente (cf. HAYNES, 2007, p. 107-112). Aliás, podemos notar que muitos dos grandes nomes da Teoria Política exibem em suas obras claros indícios dessa secularização, sendo o mais evidente exemplo Thomas Hobbes.

⁷ Nesse sentido, ao examinar a dinâmica católica especificamente francesa antes da Revolução, Roger Chartier (2009, cap. 5) indica que os esforços levados a cabo pela Igreja após o Concílio de Trento (depois chamados de “Contra-Reforma”) conduziram em um primeiro momento a um fortalecimento das práticas religiosas e da religiosidade (ao menos de uma perspectiva formal), com o aumento da assistência às missas e aos ritos pascais. Isso nos séculos XVII e início do século XVIII; todavia, a partir de meados do século XVIII, com a percepção de que o protestantismo na França era minoritário, houve um relaxamento nas cobranças; mas, ao mesmo tempo, o rigor moral e ritual que os altos membros do clero e os jansenistas exigiam dos fiéis acabou afastando uma grande parte desses crentes das igrejas – em particular nas cidades e na região de Paris – e conduzindo-a às preocupações mundanas (comerciais e/ou científicas e/ou simplesmente prosaicas).

Em termos de Teoria Política, as mudanças políticas, sociais e intelectuais indicadas acima constituem o fundamento sociológico da tipologia teórica e histórica proposta pela francesa Catherine Kintzler (2008) a propósito da tolerância e da laicidade. De acordo com essa autora, é possível distinguir dois tipos de tolerância, que formam um encadeamento histórico que tem na laicidade sua culminação; cada uma dessas categorias foi proposta por um pensador político, que considerava as relações entre crenças religiosas e cidadania⁸.

O primeiro momento proposto por Kintzler é o da “tolerância restrita”, elaborada por John Locke. O pensador inglês afirmava que todas as religiões – cristãs, em particular – devem ser mutuamente respeitadas, pois todas têm o direito de manifestarem-se; esse respeito mútuo consiste na tolerância, ou, para usar um dos termos expostos acima, consiste no reconhecimento do pluralismo religioso virtualmente inerradicável. A tolerância, em particular, implica uma restrição voluntária no que se refere ao emprego da violência, ou seja, os adeptos de crenças diversas das nossas não sofrerão com atos violentos (incluindo aí certos tipos de “violência simbólica”), especialmente da parte dos detentores do poder⁹. A exceção a essa forma de tolerância são os ateus: para Locke, os ateus não acreditam em nada, resultando em que não aceitariam os vínculos entre os seres humanos e deus, não sendo por isso capazes de manterem vínculos sociais e políticos na Terra (além disso, cabe notar a impiedade do ateísmo ser um crime moral por si mesmo).

O segundo momento identificado por Catherine Kintzler é o da “tolerância ampliada”, vinculada a Pierre Bayle. Esse francês radicado nos Países Baixos propôs, igualmente, a idéia da tolerância como virtude política e social necessária em virtude do pluralismo. Entretanto, ao contrário de Locke, Bayle incluiu os ateus como objeto de tolerância; aliás, mais do que isso, fez dos ateus o protótipo de vínculos sociais, de acordo com o seguinte raciocínio. Como os ateus não acreditam em outro mundo, não mantêm vínculos com o sobrenatural nem crêem em castigos ou recompensas no além; seu comportamento, portanto, refere-se a esta realidade, o que os faz valorizarem suas vidas e suas condições de existência. Os vínculos sociais, portanto, são levados mais a sério pelos ateus que pelos cristãos, o que faria deles cidadãos exemplares.

Conforme o esquema de Kintzler, ambas as concepções de tolerância reconhecem a existência de religiões de Estado, de tal sorte que a tolerância seria uma virtude praticada tanto pelo governo sobre seus súditos quanto pelos crentes das diversas seitas entre si (em particular, é claro, pelos crentes da religião oficial face aos das outras religiões). Enquanto as obras de Locke e de Bayle sobre a tolerância são de finais do século XVII (em particular, da década de 1690), somente em 1792 proclamar-se-ia a separação entre a cidadania e o pertencimento a alguma fé específica: essa separação constitui a laicidade, elaborada por Condorcet, no curso da Revolução Francesa. De acordo com Condorcet, a cidadania é uma relação específica de cada indivíduo com o Estado e com os demais indivíduos; ao integrar uma comunidade política, o que interessa é a aceitação das leis comuns e não a adesão a um credo ou outro. Na verdade, a concepção de Condorcet comporta duas particularidades adicionais, estreitamente vinculadas: por um lado, o que há são indivíduos isolados que se relacionam com o Estado e, daí, mantêm sua condição de cidadãos; por outro lado, como a relação entre indivíduos e Estado é direta, não

⁸ Expor aqui a definição de Kintzler tem um outro propósito, além do de contribuir com outros elementos para a definição da laicidade: como se verá, as idéias dessa autora têm uma forte base histórica, relativas especialmente à experiência francesa.

⁹ Uma discussão interessante sobre o conceito de tolerância, a propósito de suas relações com o pluralismo social, pode ser lida em Byrne (2011).

há intermediários, de tal sorte que as associações (especialmente as religiosas) deixam de atuar como atores políticos, em particular como representantes de coletividades abaixo do Estado.

Para Kintzler, o modelo de Condorcet estabelece a laicidade não como uma solução de compromisso entre diferentes seitas, incapazes de decidir qual deveria prevalecer a fim de instituir a religião oficial – como ocorreu nos Estados Unidos –, mas como uma condição para a liberdade individual; dessa forma, a laicidade não é uma instituição negativa, mas uma positiva.

Na laicidade a religião é “privatizada”, ou seja, deixa de ser uma questão política (no sentido de pública) e torna-se assunto de foro íntimo. O Estado não tem religião e não pode interferir no ordenamento institucional das igrejas; inversamente, as igrejas não podem querer influenciar o Estado (em particular, como portadoras de verdades superiores). Finalmente: como o elo que une todos os cidadãos é seu vínculo com o Estado e, portanto, o compartilhamento das mesmas leis, cabe ao Estado a reprodução desse vínculo social fundamental, o que equivale a dizer que o Estado deve encarregar-se da educação pública (especialmente a fundamental)¹⁰. Os laços entre Estado e escola na França, nas disputas pela laicidade, serão longos e objeto de sérias disputas.

No caso francês, portanto, é impossível compreender a laicidade sem a ver como a manifestação institucional da afirmação de uma filosofia humanista e imanentista mais ou menos difusa, que se contrapõe à filosofia teológica. Essa disputa tem também seu aspecto concreto, em que de um lado fica a Igreja Católica, defensora de privilégios e da posição de Igreja oficial do Estado, responsável por diversos atos oficiais (por exemplo, registros de nascimento, casamento e óbito) e também pela educação pública; de outro lado, os diversos grupos que se opõem a esses privilégios, o que, como indicamos antes, inclui não apenas ateus, livre pensadores e deístas, mas também membros de outras seitas cristãs, em particular os huguenotes.

Em todo caso, ao rejeitar os “corpos intermediários”, Kintzler reafirma a concepção política republicana francesa, que afirma haver apenas dois pólos na vida política: por um lado, os indivíduos, que se juntam para diferentes fins na sociedade civil mas permanecem sempre como indivíduos; por outro lado, o Estado, que representa a unidade soberana do povo. Nesse esquema, permitir que outras associações além do Estado possam representar a coletividade é o mesmo que afirmar um “Estado dentro do Estado”. Como veremos adiante, esse foi um dos motivos que orientaram a ação dos republicanos e dos laicistas, no final do século XIX e no início do século XX (cf. NICOLET, 1994, p. 445-450; ROSANVALLON, 2004, p. 319-330).

Duas observações históricas são importantes aqui, antes de passarmos adiante. A Igreja Católica foi um esteio da monarquia francesa, do século XIV até o século XIX (e, inversamente, os reis franceses durante muito tempo foram vistos como os defensores da fé cristã e, depois, do catolicismo); nesse sentido, a afirmação da laicidade exigiu uma redefinição radical dos rumos e da organização do Estado francês.

Já em outro registro, é importante insistirmos que, de uma perspectiva concreta, o reordenamento das relações entre Estado e Igreja na França contou em vários momentos com o apoio dos protestantes, de tal sorte que em termos políticos a laicidade, mais que uma luta do humanismo contra a teologia, era (e é) uma luta de grupos contrários à Igreja Católica contra

¹⁰ Não por acaso, a proposta de laicidade de Condorcet foi apresentada em suas *Cinco memórias sobre a instrução pública* (CONDORCET, 2008).

esta (ou melhor, contra a sua influência política). Essa especificação é necessária para tornar compreensível a participação ativa e em diversos momentos essencial dos protestantes nos movimentos favoráveis à laicidade¹¹.

IV. OS MOMENTOS DA LAICIDADE

A seção acima apresentou uma narrativa ao mesmo tempo histórica e teórica sobre os movimentos sociais e intelectuais que conduziram à afirmação da laicidade. Nesta seção abordaremos os principais momentos específicos da separação entre Igreja e Estado na França, em número de três ou quatro: o período compreendido entre a Revolução Francesa e a Concordata de Napoleão (1790 a 1803); a II República (1848-1851) e a III República, subdividindo-se esta nas leis escolares de Jules Ferry (1883-1885) e no processo que culminou na Lei da Separação (1901-1905).

IV.1. Da Revolução Francesa a Napoleão Bonaparte

A partir da forte oposição ocorrida durante o Antigo Regime, em que a crítica intelectual à teologia e à Igreja Católica converteram-se em e uniram-se ao anticlericalismo, o progressivo processo de radicalização política por que passou a Revolução Francesa desde 1789 refletiu-se também no relacionamento do Estado com a Igreja, mesmo a despeito do fato de que inúmeros apoiadores – ao menos iniciais – da Revolução terem sido padres ou pessoas ligadas ao clero. No que se refere à laicidade, já vimos que em 1792 Condorcet publicou seus relatórios sobre o ensino público, que constituem o marco teórico inaugural do laicismo francês.

De modo mais imediato, todavia, ocorreu em 1790 a promulgação da Constituição Civil do Clero, subordinando a Igreja ao Estado e à legislação comum; da mesma forma, inúmeros bens eclesiásticos foram encampados (especialmente as posses papais na antiga sede da Santa Sé, em Avignon, no Sul da França) e alguns impostos eclesiásticos foram suprimidos (em particular o dízimo). A subordinação da Igreja ao Estado significava que os clérigos deixariam de integrar uma estrutura mais ou menos autônoma em relação ao Estado e que devia lealdade ao Papa, para tornarem-se membros (eclesiásticos) do serviço público e, portanto, cidadãos franceses e sujeitos à racionalidade específica do Estado. Símbolo dessa mudança de estatuto foi a obrigatoriedade do juramento à pátria francesa, que resultou em uma divisão clara do clero: o constitucional, que aceitou a nova situação, e o refratário, fiel ao Papa, que, claro, rejeitou todas essas mudanças¹².

Tais acontecimentos criaram fortes tensões entre o Estado e a Igreja; muitos dos membros refratários do clero apoiaram, direta ou indiretamente, revoltas e rebeliões,

¹¹ Na França, essa participação não era sem motivo. Basta lembrarmos, por exemplo, que foram os protestantes que sofreram o massacre da Noite de São Bartolomeu, em 1572, no âmbito das disputas religiosas. Henrique IV, rei francês desde 1589 e de origem protestante, converteu-se ao catolicismo para poder reinar sobre Paris, em 1594; em 1598 ele proclamou o Édito de Nantes, concedendo liberdade religiosa e pondo fim aos conflitos na França. Todavia, seu neto, Luís XIV, revogou esse Édito em 1685, retomando as perseguições. Sobre a atuação dos protestantes (*qua* protestantes) nas disputas do século XIX em favor da laicidade, cf. Zuber (2004).

¹² A fidelidade ao Papa não era total; a Igreja Católica francesa organizava-se na forma da Igreja Galicana, teorizada por Jacques Bossuet, em que espiritualmente o Papa tinha autonomia, mas em termos materiais as decisões papais e a estrutura eclesiástica deviam ser aceitas pelo Rei e/ou pelo Parlamento. Ainda assim, a despeito dessa subordinação – que, por si só, já indica um enfraquecimento histórico da Igreja –, o clero mantinha o controle sobre a moral e sobre inúmeros aspectos da vida cotidiana: nascimento, morte, casamentos, separações, abortos etc. (cf. POULAT, 1987, p. 189).

especialmente camponesas. Esse clero refratário, aliás, em 1792-1793, quando da prisão e da execução de Luís XVI, fugiu para o exterior, contribuindo para a constituição dos “reacionários”, ou seja, daqueles contrários à Revolução e favoráveis ao retorno ao *status quo ante*.

As medidas contrárias à Igreja não cessaram aí, todavia. No início da Revolução (1790), os protestantes e os judeus tiveram sua plena cidadania reconhecida; em 1794 o orçamento eclesiástico foi suprimido, em virtude de questões econômicas; em 1795, os revolucionários proclamaram a liberdade de culto. Convém notar, ainda, que durante o período do Terror (meados de 1794), Robespierre tornou oficial o culto deísta do “Ser Supremo”, ao mesmo tempo que fechou todas as igrejas; nesse período, ainda, os membros do clero foram perseguidos, fossem eles constitucionais, fossem refratários.

Embora o período mais tenso da Revolução tenha ocorrido entre 1789 e 1794, é evidente todos esses acontecimentos geraram um permanente estado de conflito entre Estado e Igreja, mesmo após o fim do Terror e a constituição do Diretório. Esse conflito só foi encerrado e mais ou menos solucionado em 1801 e 1802, quando Napoleão Bonaparte assinou a Concordata e decretou os “artigos orgânicos”.

Com a Concordata as relações entre França e Igreja Católica (ou melhor, com o Vaticano) foram restabelecidas e normalizadas, a partir de um compromisso mútuo. O Estado francês continuou regulando a estrutura hierárquica e jurisdicional da Igreja, bem como fazendo as nomeações para os bispos e cardeais, mas as questões doutrinárias e as nomeações deveriam ser aprovadas pelo Papa. Nas palavras de Baubérot (2004b, p. 354): “Esquemáticamente, [...] o compromisso é o seguinte :

- a lei é laica mas a moral é religiosa;
- existe uma liberdade de consciência e de religião, mas o catolicismo é reconhecido como ‘a religião da grande maioria dos franceses’”.

Enquanto a Concordata refere-se exclusivamente às relações (externas) entre o Estado francês e a Igreja Católica, os “artigos orgânicos” tiveram por objeto regularizar as relações entre o Estado e as religiões, no âmbito interno. No que se refere estritamente à Igreja Católica, esses artigos tornaram precisas várias disposições da Concordata e estabeleceram diversas regras de funcionamento da Igreja sob a égide do Estado (estrutura hierárquica, ritos). Todavia, em termos mais gerais, eles garantiam a liberdade de culto, dentro dos “cultos reconhecidos” (catolicismo, protestantismos, judaísmo). Os dispositivos napoleônicos de 1801 e 1803 atravessaram o século XIX e constituíram-se no fundamento jurídico francês até 1905, ou seja, através das monarquias, dos impérios e das repúblicas.

IV.2. A II República (1848-1851) e o interregno do II Império (1851-1870)

A II República francesa caracterizou-se pela afirmação das preocupações sociais – em particular, com o proletariado urbano, que se apresentava como um ator político e social relevante e que exigia ser ouvido. Por outro lado, embora não houvesse consenso, antes de 1848, sobre qual a dinastia monárquica legítima para governar a França – se a dos Bourbons ou a dos Orléans –, a participação da Igreja na estrutura do Estado não fora posta em questão. Como nos momentos anteriores, os republicanos de 1848 – “simples” republicanos, socialistas, positivistas, maçons, protestantes – desejavam a separação entre a Igreja e o Estado, com a denúncia da Concordata e a extinção dos “artigos orgânicos” de Napoleão; todavia, em virtude

da urgência da “questão social” e dos problemas sociais e políticos enfrentados pela II República, o tema da laicidade não pode ser enfrentado de uma perspectiva concreta¹³.

Enquanto não era possível ser ao mesmo tempo positivista e socialista, era possível ser positivista e maçom ou socialista e maçom; da mesma forma, esses grupos tinham atuações tanto junto às elites quanto a todo um conjunto de proletários e de pequenos burgueses politicamente ativos. Desse modo, esse período foi de constituição de novas elites, incluindo a militar e a burguesia que já atuava desde pelo menos 1789 e com certeza após 1830 (quando da Revolução Liberal desse ano, que resultou no estabelecimento do “rei burguês” Luís Felipe, da dinastia de Orléans).

Maurice Agulhon (1991) narra em detalhes o quanto foi atribulada a II República; os novos atores não sabiam como governar, ao mesmo tempo que as disputas entre si eram extremamente acirradas. Embora a Igreja Católica não tivesse poder por si própria, da mesma forma como os grupos monarquistas, eles foram capazes de mobilizar na opinião pública um forte viés anti-republicano. Esse viés, na verdade, vinculava-se não somente a problemas políticos propriamente ditos (república *versus* monarquia, por exemplo), mas tinha um fundamento sociológico mais profundo: era a oposição entre a França rural, das províncias, tradicionalista e fortemente vinculada à Igreja Católica e aos “homens ilustres” provenientes da aristocracia, e a França industrial e urbana, característica da capital Paris, em que a politização era acentuada, da mesma forma que a proximidade com os grupos republicanos.

Essa oposição repetia, *mutatis mutandis*, o conflito entre as “duas Françãs” do século anterior. No difícil quadro da II República, o resultado foi que, com as eleições diretas para Presidente da República em 1848, em não foram os políticos vinculados ao republicanismo os vencedores, mas aqueles que apelavam para o tradicionalismo interiorano: daí a eleição de Luís Napoleão Bonaparte, que em dezembro de 1851 encerrou a II República proclamando – aliás, legitimado depois por um plebiscito – o II Império.

O período da II República foi bastante curto – pouco menos de quatro anos –, mas caracterizou-se por um intenso ativismo social. Apesar de a república novamente ter sido derrotada – novamente por um Bonaparte, novamente em favor de um império –, o fato é que inúmeros dos seus intelectuais e ativistas ficaram no aguardo, mantendo latente o republicanismo – e com ele o projeto de laicidade do Estado. Ao longo do II Império esses grupos foram minoritários, mas mantiveram-se o suficiente para fornecerem à III República, após 1870, os quadros políticos necessários à manutenção do novo regime.

Desse modo, em 1870, quando o II Império entrou em colapso devido à derrota francesa na Guerra Franco-Prussiana, foi imediatamente proclamada a III República. Essa proclamação, realizada em parte importante graças aos esforços de Léon Gambetta, ocorreu devido a uma curiosa situação: embora os republicanos propriamente fossem minoritários em comparação com os monarquistas, não havia acordo entre estes a respeito de qual casa deveria governar a França: algum Bourbon, algum Orléans ou mesmo algum Bonaparte (cf. EVERDELL, 2000, cap. 11). Desse modo, a III República inicialmente foi uma solução de compromisso –, o que fica evidente no fato de que seu primeiro Presidente foi o antigo ministro de Luís Felipe,

¹³ Uma ilustração de que já em 1848 pregava-se a laicidade associada à República e à solução dos problemas sociais (especificamente, da situação do proletariado) são as reflexões dos positivistas, como o Discurso sobre o conjunto do Positivismo, escrito por Augusto Comte em 1848 e que trata, entre outros aspectos, precisamente dessas questões (cf. COMTE, 1929).

Adolphe Thiers. Ao longo da década de 1870, com as sucessivas eleições, a causa republicana foi ganhando cada vez mais apoio, representado pelo aumento dos votos concedidos aos candidatos especificamente republicanos, até que de 1878 em diante essa bancada tornou-se majoritária: a partir daí, consolidada a República, as propostas laicizantes puderam ser implantadas. Foi nesse sentido que as chamadas “leis escolares” de Jules Ferry foram implantadas.

IV.3. A III República: as “leis escolares” de Jules Ferry (1882-1885)

Jules Ferry era um advogado de origem protestante, inicialmente próximo ao Positivismo comtiano em sua versão *littreísta*, depois se aproximando do Positivismo comtiano de Pierre Laffitte. Sua carreira política iniciou-se como deputado e chegou a Presidente do Conselho de Ministros; foi nessa posição que em 1883 e 1885 propôs uma série de leis decisivas para a regulação escolar, no sentido de sua laicização.

As leis de Jules Ferry não trataram do Estado como um todo nem denunciaram a Concordata; dessa forma, é necessário ser específico ao afirmar-se que ele instituiu a laicidade na França. Como vimos anteriormente, o objeto da atenção política de Ferry – as escolas – é central na reflexão francesa sobre a laicidade, além de ser evidente motivo de preocupação para as igrejas (aí incluída, sem dúvida, a Igreja Católica). Mais do que isso: a preocupação central dos republicanos, após a proclamação da III República, era precisamente a laicização das escolas (BAUBÉROT, 2004, p. 66).

Como dissemos, Ferry não abordou a laicidade para todo o Estado, mas implantou-a de maneira inequívoca no sistema educacional francês, em particular ao estabelecer que não caberia mais à Igreja Católica a responsabilidade doutrinária e por assim dizer “logística” pelo ensino fundamental, mas sim ao Estado. Ou seja: a partir de 1882-1885, seria responsabilidade do Estado francês o provimento de um sistema universal e gratuito – além de laico – para o letramento da população francesa. Essas medidas tiveram como objetivo criar uma identidade especificamente republicana na França, que ao mesmo tempo legitimasse o regime político e que – e ainda mais – permitisse que a pluralidade social e “ideológica” (intelectual, religiosa) tivesse sua contrapartida na unidade política. Nesse sentido, Baubérot (*idem*, p. 68-72) comenta que a laicidade na III República desempenhou um papel semelhante a uma “religião civil”, substituindo tanto o catolicismo quanto a metafísica do Ser Supremo (da Revolução Francesa). O anticlericalismo seria, nesse sentido, uma das conseqüências da busca da laicidade.

A perda do quase monopólio até então detido pela Igreja Católica sobre a educação fundamental representava, sem dúvida, um forte golpe sobre as bases sociais de sua influência; entretanto, Ferry deu o passo além e, em vez de somente passar a responsabilidade para o Estado, tornou o ensino laico, isto é, infenso à atuação católica; a Igreja manteve suas escolas, mas seu estatuto legal passou a ficar em uma espécie de limbo. Não é por acaso, aliás, que a coexistência de dois sistemas escolares, concorrentes entre si em termos pedagógicos e políticos, representando cada qual uma visão de mundo que se tornava oposta à outra naquela conjuntura, originou a expressão que temos utilizado: as “duas França”.

Repetindo o que comentamos em seções anteriores: por um lado, a França republicana, urbana, industrializada, “progressista”, politizada, dos intelectuais, dos industriais, do operariado; todos esses grupos estavam presentes nos grandes centros urbanos, mas em particular em Paris, a capital política, industrial e intelectual do país. Por outro lado, a França tradicional, agrícola e rural, vinculada aos valores da ordem antiga: militarismo, aristocratismo,

catolicismo, monarquismo. Embora o lento e seguro aumento da votação dos republicanos ao longo dos anos 1870 tenha indicado que a França republicana ganhava força sobre a França tradicional, o fato é que esta última tinha grande importância, por vezes até majoritária: basta lembrar-se de que até meados do século XX a França era um país essencialmente rural (embora não necessariamente agrícola). Na França tradicional a influência da Igreja Católica era notória e, para isso, as escolas primárias eram fundamentais, atuando em associação com as paróquias. O que as leis de Jules Ferry permitiram, então, foi a penetração da França progressista justamente nos locais em que o poder e a influência da França tradicional eram maiores; dito de outra forma, essas leis feriram seriamente algumas das bases sociais do poder dessa França tradicional, em particular da Igreja Católica.

As leis de Ferry não foram gratuitas. Não se tratava somente de criar um sistema público de ensino; a questão era também afirmar o poder do Estado e da República, contrapondo-se às forças tradicionais e tradicionalistas, associadas havia longo tempo ao monarquismo e ao conservadorismo. Vimos que nos projetos de instrução pública, elaborados por Condorcet em 1792, o Estado deveria ser o responsável pela educação, não somente para instruir o povo mas também para – em alguns casos, literalmente – criar cidadãos, isto é, indivíduos cuja lealdade primária fosse para com o Estado nacional e não para com a comuna, a Igreja ou para com alguma associação; além disso, essa cidadania à francesa – ao menos no projeto de Condorcet – revestia-se de um caráter “universal”: todos os seres humanos devem ser cidadãos e pertencem a um país em particular como que por mero acaso¹⁴. O Estado, portanto, teria uma função formativa; tanto em termos doutrinários quanto em termos de política prática, sua atuação seria contrária à Igreja Católica: em um caso, por ser antiteológica; no outro caso, por tratar-se de anticlericalismo e de afirmação do Estado republicano.

A oposição entre a República e a Igreja Católica manifestar-se-ia novamente, por via indireta, no período entre 1894 e 1905. Essa década assistiu ao chamado “caso Dreyfus”, em que um militar alsaciano de origem judaica foi acusado de crime de lesa-pátria, supostamente por ter vendido segredos militares aos alemães. O Capitão Alfred Dreyfus reunia em si uma série de predicados negativos que o tornavam o suspeito ideal pela França tradicional: provinha do departamento francês que também falava alemão; era judeu; gozava de boas condições de vida (era um “burguês”); mantinha contatos familiares regulares não somente na Alsácia, como também na Alemanha; era um oficial do setor da inteligência cujos segredos tinham sido vendidos e servira nesse setor justamente no período da venda.

Face à evidência da venda dos segredos, o antissemitismo, o antigermanismo e o patriotismo revanchista uniram-se contra Dreyfus, que foi condenado em um processo repleto de vícios e condenado ao degredo na Ilha do Diabo, na Guiana Francesa. Após enormes e contínuos esforços de associações sionistas, de intelectuais, de cientistas naturais e sociais, de artistas e de políticos, o Exército francês aceitou dois novos julgamentos; o primeiro deles

¹⁴ Ainda assim, esse universalismo encontrava-se sob forte tensão. Por um lado, a cidadania universalista vincula o ser humano ao pacifismo e ao racionalismo: daí o combate simultâneo à teologia e à Igreja Católica, que se vinculavam ao militarismo tradicionalista. Mas, ao mesmo tempo, a derrota em 1870 na Guerra Franco-Prussiana criou uma cultura beligerante e revanchista; essa cultura até certo ponto era favorável à guerra, mas a uma guerra “republicana” e não “católica”. Como veremos, a oposição das “duas França” evidenciou-se entre 1894 e 1905, durante o *affaire* Dreyfus, mas o militarismo “republicano” afirmou-se claramente a partir de 1914, com a I Guerra Mundial. Sobre o caso Dreyfus, cf. Bredin (1995).

também foi viciado mas o segundo foi correto e absolveu o Capitão Dreyfus – que voltara da Ilha do Diabo para o segundo julgamento.

Embora esse episódio tenha oposto os “intelectuais”, os socialistas e grupos sionistas ao Exército, essa oposição retomou de outra forma o embate entre as “duas França”, agora na forma da divisão entre tradicionalistas católicos e defensores da honra do Exército (portanto, da “honra nacional”), de um lado, e intelectuais e políticos progressistas, de outro lado. A reintegração de Dreyfus em 1905 foi a vitória decisiva da III República sobre as forças tradicionalistas, em particular as antisemitas e aquelas alojadas no Exército (que, a partir de então, foi “republicanizado”).

O caso Dreyfus teve seus episódios derradeiros no mesmo ano em que se editou a Lei da Separação, de 1905; embora essa coincidência de datas seja somente isso – uma coincidência –, é importante notar que é uma coincidência bastante feliz e mesmo instrutiva. O *affaire* aconteceu paralelamente às disputas que desembocaram na lei de 1905 e, dados os seus atores e o seu resultado, foi um elemento que preparou indiretamente a culminação da laicidade francesa.

IV.4. A Terceira República: as leis de 1901 e 1905

O início do século XX representou a culminação das disputas anteriores sobre a laicidade. Esse culminar tinha um aspecto positivo e outro negativo: a laicidade era, por um lado, “[...] O único terreno em que eles [os republicanos] esperavam encontrar essa unidade, tendo em vista as divisões políticas e morais do país” (NICOLET, 1994, p. 449); por outro lado, ela era a manifestação de um forte anticlericalismo – como disse Gambetta em 1877, “o clericalismo, eis o inimigo” (Gambetta *apud* ROSANVALLON, 2004, p. 320).

As disputas que resultaram na lei de 1905 iniciaram-se, na verdade, em 1901, com a discussão da lei das associações. O que estava em discussão, nesse momento, era determinar o estatuto jurídico das associações, em particular face ao Estado. O problema que as associações apresentavam não era a genérica existência de grupos humanos reconhecidos pelo Estado, mas a possibilidade de eles originarem concorrências à soberania estatal. A esse respeito, embora seja um tanto enviesada – ao ignorar a dinâmica política específica que conduziu à Lei da Separação de 1905 e as relações entre a República francesa e o Vaticano –, é instrutiva a observação de Rosanvallon (2004, p. 319-330) segundo a qual, em um nível profundo, o Estado encarna a *unidade política* da França, que não pode ser disputada por nenhuma outra organização. Para os membros das congregações, assim como para seus críticos, elas não seriam associações que reuniriam indivíduos isolados em favor da realização de alguma outra meta, mas seriam uma realidade à parte constituída por indivíduos e a que estes subordinar-se-iam. Nesse sentido, as congregações seriam uma fonte de concorrência à soberania do Estado¹⁵.

Ora, enquanto para as associações comuns – como os partidos políticos e os sindicatos – esse problema não se apresentava, tratando-se mais de estabelecer as regras que vigeriam sua existência, as congregações religiosas (monacais e de ensino) eram altamente problemáticas. Esse problema era resultado, sem dúvida, da herança do Antigo Regime, que foi em parte

¹⁵ Convém notar, todavia, que a idéia da unidade do Estado referia-se ao plano político, não social: conforme indicado pela citação de Nicolet, vista acima, o pluralismo social era visto com tranquilidade, mas a conciliação das diferentes perspectivas seria dada pela realidade política – daí o combate a entidades que pudessem pôr em risco – efetivo ou imaginário – a soberania estatal.

mantida pela Concordata de 1801, em que a Igreja subordinava-se ao Estado mas tinha que ter seus atos administrativos cancelados pelo Papado. Tal situação gerava permanentes conflitos; as decisões internas francesas tinham que ser referendadas fora, o que equivale a dizer que poderiam não ser aceitas. Por outro lado, a lealdade do clero não era clara: os bispos deviam respeito à Igreja ou às leis da República? “Le fond du problème est que le Vatican considérait le Concordat comme un grânce, une concession octroyée, et Combes comme un contrat synallagmatique, qu’il faut respecter”¹⁶ (MERLE, 2004, p. 79)¹⁷.

Em 1898, durante a crise do caso Dreyfus assumiu o cargo de Presidente do Conselho de Ministros (ou seja, Primeiro-Ministro) Pierre Waldeck-Rousseau, a partir da coalizão entre os radicais (genericamente, os republicanos), os radical-socialistas e alguns socialistas. Após tratar de uma solução para o *affaire* Dreyfus favorável ao antigo Capitão judeu, uma das primeiras e principais medidas de Waldeck-Rousseau foi encaminhar à Assembléia Nacional francesa um projeto de lei das associações. Esse projeto previa que as associações seriam conjuntos de indivíduos que se reúnem para a consecução de objetivos particulares, não tendo uma identidade política independente da dos indivíduos que as compõem; além disso, não poderiam, evidentemente, dever lealdade a organizações de outros países.

Essa lei foi aprovada em meados de 1901; para o comum das associações não houve problemas, assim como para as associações religiosas que não as católicas. Como, todavia, a lei previa que as organizações já existentes que não se adequassem a ela deveriam ser fechadas, para as congregações isso foi bastante problemático, pois não desejavam modificar nem sua estrutura hierárquica nem, portanto, sua lealdade; desse modo, o dispositivo legal foi encarado pelos católicos como uma etapa a mais no anticlericalismo da República (que já vinha desde o caso Dreyfus e, antes dele, das leis escolares de Jules Ferry).

Face a essa lei, o Papa protestou e emitiu uma bula instando os católicos franceses a ignorarem-na e/ou a desrespeitarem-na. Ainda assim, Waldeck-Rousseau e o governo não adotaram uma postura de enfrentamento; em 1902, embora pudesse manter-se à frente do Conselho de Ministros graças à vitória arrasadora da coalizão republicana, decidiu sair do poder, pois essa coalizão vitoriosa era muito esquerdista para o moderado Waldeck-Rousseau. Para substituí-lo, sugeriu o nome do Senador Emile Combes, que era um republicano espiritualista, ou seja, visto como alguém capaz de manter o programa político da esquerda sem ser muito mal visto pela oposição direitista; esse novo governo, além disso, deveria ter um caráter puramente transitório.

Entretanto, em vez de adotar uma postura conciliadora, Combes decidiu ser extremamente combativo, em particular no referente à lei das associações quando aplicada às congregações. Imediatamente após sua posse, ele fechou as congregações abertas após a promulgação da lei e que não estivessem de acordo com ela; em seguida, as congregações abertas antes da lei e que não se haviam adequado; finalmente, tratou de fechar todas as congregações que não estivessem de acordo com a lei. Desse modo, como indica Merle, “[...] A despeito de sua declaração sobre a continuidade governamental, esse não seria mais um governo de *defesa* republicana, mas de *ofensiva* republicana” (*idem*, p. 77-78 ; sem grifos no original).

¹⁶ “O fundo do problema é que o Vaticano considerava a Concordata como uma graça, uma concessão outorgada, e Combes como um contrato sinalagmático, que se deve respeitar”.

¹⁷ No relato abaixo, seguiremos em suas linhas gerais a exposição de Merle (2004).

A disputa evidentemente aumentou, atingindo seu clímax em 1904, quando, após uma troca de cartas tornada pública e internacional entre o governo francês e o Vaticano, a Concordata foi denunciada e as relações entre os dois países, rompidas. Com a denúncia da Concordata, o governo francês passava a ter total autonomia na nomeação de seus bispos e na gestão dos bens eclesiásticos (que, de qualquer forma, desde 1802 já eram propriedade estatal, em particular os prédios e igrejas). As concordatas apresentam um caráter extremamente ambíguo: por um lado, são acordos entre dois países soberanos; por outro lado, são acordos que um país faz com uma igreja específica. Como o catolicismo era a “religião da maioria dos franceses”, ainda que, desde o Antigo Regime, estivesse sob crescente controle estatal, a denúncia da Concordata não era um ato soberano qualquer, apresentando sérias implicações internas; não sem motivo, desde 1895 Combes já comentava que, “[...] Para anular um contrato como a Concordata [...] ‘é necessário ter o país atrás de si’” (*idem*, p. 82-83).

A partir desse momento, a separação definitiva entre Estado e igrejas na França era uma questão de tempo. Os debates parlamentares começaram em janeiro de 1905 e estenderam-se até novembro, quando foi votada e aprovada a Lei da Separação. De acordo com ela, a República francesa reconhecia os cultos e a liberdade religiosa, mas não subsidiaria nenhuma religião; os prédios sob seu controle voltariam para o controle das religiões, organizadas na forma de “associações culturais” (portanto, de acordo com a Lei das Associações, de 1901).

Logo após o início dos debates parlamentares, Combes foi obrigado a renunciar ao cargo de Presidente do Conselho de Ministros, embora tenha-se mantido Senador e tenha votado a favor da Lei da Separação, no final do ano. Como indica Boyer (2004), após a votação ocorrer em um clima de marcada polarização ideológica, a aplicação da lei passou a ocorrer de maneira mais pragmática, ou seja, respeitando o seu espírito e sua letra, mas não de maneira combativa. O pragmatismo acentuou-se durante a I Guerra Mundial, em virtude do conflito, e continuou na década de 1920, quando as relações da França com o Vaticano foram restabelecidas.

V. COMENTÁRIOS FINAIS

O presente texto procurou expor que a laicização na França aconteceu por etapas. Inicialmente, no começo do século XIX, a legislação pública tornou-se secular e submeteu-se a Igreja Católica à ação do Estado (ao transformar a sua hierarquia em funcionários públicos, cujos atos dependeriam da aceitação administrativa). Esse arranjo durou pouco mais de um século, embora tenha sido motivo de disputas entre o Estado francês e o Vaticano; além disso, embora sob as diferentes monarquias e dinastias (Bourbon, Orléans, Bonaparte) a ligação com a Igreja fosse valorizada ou, em todo caso, aceita como necessária e instrumental, o republicanismo manteve-se ao longo do século, defendendo a laicidade e a laicização.

Quando foi proclamada a III República, após as experiências traumáticas da Revolução Francesa, da II República e da repressão ocorrida durante o II Império, procurou-se implantar um regime estável e duradouro; nesse sentido, Jules Ferry afirmou em 1885 que “La République doit être un gouvernement” (“A República deve ser um governo”) (Ferry *apud* BARRAL, 1978, p. 159). Para realizar precisamente esse objetivo, os republicanos procuraram criar uma mentalidade favorável à República e aos seus valores, disseminada por todo o país: daí as leis escolares do próprio Jules Ferry, promulgadas no início da década de 1880.

Finalmente, nos anos finais do século XIX e no começo do século XX, várias crises sucederam-se, opondo as “duas França”, em particular os republicanos de variados tipos e a Igreja Católica. Com a resolução do caso Dreyfus em 1902, foi possível a Waldeck-Rousseau

enquadrar o Exército e republicanizá-lo. Já a Lei das Associações, de 1901, procurou controlar as organizações católicas de ensino e de moralização (as congregações), tendo diversos resultados: a exclusão do quadro legal das congregações (1902), a denúncia da Concordata (1903) e, por fim, a separação final do Estado em relação à Igreja (1905). Como argumenta Baubérot (2004, p. 66), a lei de 1905 propriamente não estabeleceu a laicidade: ela completou um processo cujos traços principais já tinham ocorrido na década de 1880 (com as leis escolares de Ferry).

Além da marcha gradual, marcada por eventos às vezes espetaculares, às vezes menos estridentes mas nem por isso de importância secundária, o que se percebe no relato acima é que a afirmação da República, na França, exigia como pressuposto teórico e como necessidade prática a laicidade do Estado. Em virtude da situação da Igreja Católica na França, consagrada pela Concordata, a República e a laicidade exigiam, quase que necessariamente, uma postura militante contrária a essa instituição, o que significou o anticlericalismo. De um lado, a Igreja Católica representava o tradicionalismo religioso, a lealdade a um país estrangeiro, as estruturas sociais antigas, o anti-racionalismo. De outro lado, o republicanismo e a laicidade uniam atores diversos, mesmo que em virtude do anticlericalismo: radicais, socialistas, radical-socialistas, positivistas, maçons, protestantes.

* * *

Mudando de país e de época, algumas palavras sobre a relevância da laicidade para o Brasil do início do século XXI são convenientes. O Brasil é um país de dimensões continentais que, como se sabe, tem problemas também enormes: má distribuição de renda; sérias desigualdades regionais; infra-estrutura deficitária ou, por vezes, inexistente; políticos com sérias dificuldades de legitimidade e baixa *accountability*; “opacidade” do Estado – e por aí vai. Face a isso, alguém poderia questionar qual a utilidade de tratar da laicidade e, ainda mais, da história da laicidade na França, cobrindo um período que se encerrou faz mais de um século sobre um país que está em outro continente.

Esse questionamento, evidentemente, embora até certo ponto correto, padece de vistas bastante estreitas, em termos geográficos e também históricos e políticos. Esboçamos na segunda seção do artigo uma oposição entre os modelos estadunidense e francês de laicidade, em que o Estado não possui religião oficial ou porque é uma solução de compromisso negativa ou porque isso se constitui como fundamento da liberdade cívica. Em qualquer dos casos, a laicidade é condição para a liberdade, ou melhor, para usar a terminologia de Phillip Pettit, a laicidade é um arranjo institucional que evita a dominação (cf. LACERDA, 2009a; LABORDE, 2011).

Por outro lado, a história do Brasil é marcada por uma tensa relação com a Igreja Católica, em que por vezes esta foi dominada e instrumentalizada pelo Estado e em outras ocasiões foi a Igreja que procurou instrumentalizar o Estado¹⁸. Mais recentemente, uma outra igreja já afirmou clara e doutrinariamente sua intenção de assumir o poder: a Igreja Universal do Reino de Deus, do Bispo Edir Macedo (MACEDO & OLIVEIRA, 2008).

¹⁸ Para uma exposição até certo ponto crítica – mas acima de tudo ambígua e tendendo a ser favorável à Igreja – das relações entre Estado e Igreja Católica no Brasil, cf. Romano (1979).

A essas dificuldades soma-se uma investida global do Vaticano, com apoio explícito do atual Presidente da França, Nicolas Sarkozy, para reverter os avanços da laicidade: são as iniciativas de novas concordatas (como a assinada com o Brasil, em 2009¹⁹) e a proposta de “laicidade positiva”, cujo conteúdo, a despeito do nome, é exatamente o contrário da laicidade (cf. KINTZLER, 2008b; LACERDA, 2009a).

Ora, conforme indicamos, a história da laicidade na França confunde-se em larga medida com a história da República francesa e, daí, com a da afirmação da cidadania nesse país. De uma perspectiva teórica, o conceito francês de laicidade pressupõe a constituição de um espaço de liberdade; em termos concretos, as lutas políticas a favor da laicidade são também instrutivas: a habitual crítica à laicidade “à francesa” geralmente leva em consideração o anticlericalismo militante, mas, inversamente, considerando-se o regalismo militante da Igreja, seria possível a laicidade sem o anticlericalismo? Essa questão, que no caso francês é até certo ponto objeto de pura especulação histórica, reveste-se de atualidade política no Brasil. Em outras palavras, estudar o caso da laicidade francesa é útil em termos políticos, sejam eles teóricos, sejam eles práticos.

Gustavo Biscaia de Lacerda (GustavoBiscaia@yahoo.com.br, GBLacerda@ufpr.br) é Doutor em Sociologia Política pela UFSC, sociólogo da UFPR e Editor-Executivo da *Revista de Sociologia e Política*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGULHON, M. 1991. *1848. O aprendizado da República*. São Paulo: Paz e Terra.
- BARRAL, P. 1978. Ferry et Gambetta face au positivisme. *Romantisme*, Paris, n. 21-22, p. 149-160. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman_0048-8593_1978_num_8_21_5214. Acesso em: 25.ago.2011.
- BAUBÉROT, J. 2004a. La séparation et son contexte sociohistorique. In: BAUBÉROT, J. & WIEVIORKA, M. (dir.). *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*. La Tour d'Aigues: L'Aube.
- _____. 2004b. Conclusion. In: BAUBÉROT, J. & WIEVIORKA, M. (dir.). *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*. La Tour d'Aigues: L'Aube.
- _____. 2009. *Les laïcités dans le monde*. 2^o ed. Paris: PUF.
- BAUBÉROT, J. & WIEVIORKA, M. (dir.). 2004. *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*. La Tour d'Aigues: L'Aube.
- BOYER, A. 2004. Que faire de la loi de 1905? In: BAUBÉROT, J. & WIEVIORKA, M. (dir.). *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*. La Tour d'Aigues: L'Aube.
- BREDIN, J.-D. 1995. *O caso Dreyfus*. São Paulo: Scritta.
- BYRNE, P. 2011. Religious Tolerance, Diversity, and Pluralism. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, London, v. 68, p. 287-309, July.

¹⁹ Para avaliação da Concordata e de seus efeitos sobre a educação no país, cf. Cunha (2009).

- CHARTIER, R.** 2009. *Origens culturais da Revolução Francesa*. São Paulo: UNESP.
- COMTE, A.** 1929. Discours sur l'ensemble du Positivisme. In: _____. *Système de politique positive ou traité de Sociologie instituant la Religion de l'Humanité*. 4^{ème} ed. V. I. Paris: Larousse.
- _____. 1972. Terceiro opúsculo (maio de 1822): Plano dos trabalhos científicos necessários para reorganizar a sociedade. In: _____. *Opúsculos de filosofia social*. São Paulo: USP.
- CONDORCET.** 2008. *Cinco memórias sobre a instrução pública*. São Paulo: UNESP.
- CUNHA, L. A.** 2009. A educação na *Concordata* Brasil-Vaticano. *Educação e Sociedade*, Campinas, vol. 30, n. 106, p. 263-280, jan.-abr. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v30n106/v30n106a13.pdf>. Acesso em: 20.out.2009.
- EVERDELL, W. R.** 2000. *The End of Kings. A History of Republics and Republicans*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago.
- FIALA, P.** 1991. Les termes de la laïcité. Différenciation morphologique et conflits sémantiques. *Mots*, juin, n. 27, p. 41-57.
- HAYNES, J.** 2007. *An Introduction to International Relations and Religion*. Harlow: Pearson.
- HURD, E. S.** 2008. *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton: Princeton University.
- KINTZLER, C.** 2008. *Qu'est-ce que la laïcité ?* 2^e ed. Paris: Vrin.
- LABORDE, C.** 2011. Political Liberalism and Religion: On Separation and Establishment. *The Journal of Political Philosophy*, Oxford, p. 1-20.
- LACERDA, G. B.** 2009a. "Laicidade positiva". Disponível em: <http://filosofiasocialepositivismo.blogspot.com/2009/01/laicidade-positiva.html>. Acesso em: 14.ago.2009.
- _____. 2009b. *Laicidade(s) e república(s): as liberdades face à religião e ao Estado*. Artigo apresentado no XXXIII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), realizado de 26 a 30 de outubro, em Caxambu (Minas Gerais). Digit.
- MACEDO, E. & OLIVEIRA, C.** 2008. *Plano de poder. Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil.
- MERLE, G.** 2004. Émile Combes et la loi de séparation. In: BAUBÉROT, J. & WIEVIORKA, M. (dir.). *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*. La Tour d'Aigues: L'Aube.
- NICOLET, C.** 1994. *L'idée républicaine en France (1789-1924)*. 2^e ed. Paris: Gallimard.
- PETTIT, P.** 2007. *Resposta*. Mensagem eletrônica enviada a Gustavo Biscaia de Lacerda em 24.jun.
- PIERUCCI, A. F.** 1998. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, jun.

- POULAT, E.** 1987. *Liberté laïcité*. La guerre des deux France et le principe de la modernité. Paris: CERF.
- ROMANO, R.** 1979. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo : Kairóz.
- ROSANVALLON, P.** 2004. *Le modèle politique français*. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours. Paris: Seuil.
- _____. 2010. Por uma história conceitual do político. *In: _____*. Por uma história do político. São Paulo: Alameda.
- VENTURI, F.** 2003. *Utopia e reforma no Iluminismo*. Bauru: USC.
- ZUBER, V.** 2004. L'idée de séparation en France et ailleurs. *In: BAUBÉROT, J. & WIEVIORKA, M. (dir.)*. *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*. La Tour d'Aigues: L'Aube.