

OS VALORES CONTRA AS LIBERDADES: O INTEGRALISMO LAICO NA FRANÇA CONTEMPORÂNEA

Philippe Portier

Proveniente da virada moderna, a laicidade define um sistema de regulação religiosa articulado em torno de dois grandes princípios operativos (Portier, 2016). O primeiro determina um objetivo: distante da *Respublica christiana* que organizava a vida coletiva em torno da unidade da fé, o Estado laico concede a cada um de seus cidadãos a liberdade pública de crer ou não crer, sem discriminá-los por suas opções metafísicas. O segundo indica um meio: para que ocorra a liberdade na igualdade, o poder político deve manter-se neutro em relação a convicções e crenças, e recusar-se a se colocar, no exercício de seu cargo, sob a orientação de instituições religiosas. Portanto, a laicidade combina, na ordem da crença, a autonomia dos indivíduos e a separação das instituições.

Este sistema, que tem sua origem na aceitação do “fato do pluralismo”, é obviamente confrontado com a questão da diferença. Ainda que, em última análise, esteja fundada numa posição agnóstica, deve compatibilizar, na sociedade que rege, a existência dos cidadãos que não partilham a mesma relação com Deus, nem a mesma forma de vida. Alguns se afastam de toda metafísica e não vislumbram outra autoridade reguladora senão a sua própria vontade. Outros, ao contrário, permanecem em uma cultura teocêntrica. Certamente, acontece, como queriam os teóricos da religião natural, que a crença os liga a um “Deus pálido e distante” (Paul Hazard) que em nada compete com o direito positivo. No entanto, muitas vezes, mesmo no mundo moderno, a fé se mostra portadora de um integralismo que leva seus seguidores a quererem fazer prevalecer as regras por ela definidas sobre aquelas que são postas pela instituição estatal.

A França conseguiu desenvolver, dos anos 1880 aos anos 2000, um modelo mais favorável à expressão da religião do que normalmente é dito (Samuels, 2022). Sem dúvida, estabelecia-se na Lei de 1905 uma estrita regra de separação que, rompendo com o modelo concordatário de 1801-1802, obrigava a República a não “reconhecer, subsidiar ou

pagar qualquer culto” (France, 1905). A lei, no entanto, concedia aos cultos um largo espaço de desenvolvimento. A época anterior, da Concordata, submeteu as igrejas, mesmo reconhecidas, a toda uma série de constrangimentos organizativos, particularmente no que diz respeito à nomeação dos seus clérigos e à comunicação das suas doutrinas. A laicidade da Terceira República, sob a influência de Aristide Briand, as libertou desses grilhões: nada agora se opunha à sua autogestão, a não ser a manifestação pública de fé dos funcionários públicos no exercício de suas funções. Ela concedeu mesmo à Igreja Católica, apesar de hostil ao novo sistema de culto, um apoio genuinamente positivo, ao colocar-lhe gratuitamente à disposição, pela Lei de 2 de janeiro de 1907, os locais de culto pertencentes às coletividades públicas. A Quinta República reforçou ainda mais esses mecanismos de reconhecimento, como demonstram, por exemplo, os financiamentos concedidos a estabelecimentos privados sob contrato pela Lei Debré de 1959.

Essa laicidade de abertura, que se impôs contra as restrições combistas¹ de toda uma parte do campo republicano, ainda é relevante? Gostaríamos de tentar demonstrar aqui que o modelo inicial, reforçado em um sentido reconhecível durante os anos 1960-1980, conheceu nas últimas três décadas uma inflexão substancialista: o universal, que ainda ontem se combinava com uma assunção ampla de particularidades confessionais, passou a ser construído, segundo a fórmula de Michaël Walzer (1992), na “saliência” da sociedade, ao reduzir o lugar deixado à expressão das diferenças religiosas e culturais. Claro que a ordem jurídica de ontem não foi abolida: a liberdade de crer e de exprimir publicamente a própria fé constitui um elemento central do direito às liberdades, que as jurisprudências do Conselho Constitucional e do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem acentuou ainda mais. O fato é que estas devem doravante se enquadrar no quadro axiológico traçado, de forma inédita, pelo discurso em torno dos “valores da República”, cuja lexicometria indica o uso exponencial desde os anos 1990. O jurista alemão Ernst-Wolfgang Böckenförde explicou, em um texto de 1957,

¹ N.T.: Refere-se às medidas de Émile Combes (1835-1921), que foi, na Terceira República, ministro do Interior e Assuntos Religiosos e depois presidente do Conselho de Ministros. Ele se notabilizou por uma proposta de laicidade muito restrita e anticatólica. Em 1901, impôs uma lei que obrigava as Congregações Religiosas a obter uma autorização do Estado para abrirem um estabelecimento de ensino. Em 1904, impôs outra lei que impedia que freiras e monges das congregações católicas ensinassem e trabalhassem em hospitais públicos (Bouchet; Triomphe, 2022).

que a democracia se baseava principalmente em princípios processuais e não em “grandes valores” (Böckenförde, 2007, p. 9; cf. também Spitz, 2022). Os primeiros definem regras jurídicas simples de convivência coletiva, apoiadas, “embaixo”, na liberdade de expressão e, “em cima”, na separação de poderes: eles permitem ao indivíduo ser autônomo. Os segundos indicam modelos morais de completude, ordenados a uma concepção perfeccionista de autorrealização: eles impõem ao sujeito uma nova forma de heteronomia. É justamente com essa tentação de ressubstancializar o globo político – referido no conceito de integralismo laico mencionado no subtítulo desta contribuição – que a evolução contemporânea do direito positivo nos confronta.

Como se deu essa inversão, impulsionada pelo apego de seus promotores a uma concepção normalizadora do universalismo? Isso faz parte de um processo que articula três momentos lógicos: a transformação das paisagens religiosas, a reconfiguração dos discursos políticos e a recomposição das normas jurídicas.

Demandas de identidade

A questão laica, que havia sido um dos pontos centrais da disputa sociopolítica na Terceira República, foi pouco debatida nas décadas de 1960 a 1980. O espaço público organizou-se em torno de outras questões, essencialmente sociais ou internacionais. Essa elisão teve muito a ver com a evolução da religião dominante. O catolicismo esteve outrora radicado numa intransigência que provocou em contrapartida, apesar da estratégia de compromisso das elites governamentais, a oposição da “grande diocese dos espíritos emancipados”. A sua reorientação, na época do Concílio Vaticano II, para os ideais da democracia liberal favoreceu a reconciliação das duas França em torno de uma “República do Centro” (Furet; Julliard; Rosanvallon, 1988). No entanto, essa pacificação, que também se explica pela redução quantitativa da filiação à Igreja, não durou muito: mais uma vez, a partir dos anos 1990, a deliberação coletiva se viu assombrada pelas questões dos dias passados.

Esse ressurgimento ocorre em um mundo sociorreligioso marcado por uma ambivalência que Jürgen Habermas (2008) descreveu sob o

conceito de “pós-secularização”. A primeira característica da sociedade atual é o fato de que ela acentua os processos de desfiliação que conhecemos desde o século XVIII. Após a Segunda Guerra Mundial, os franceses ainda eram mais de 90% a se autodenominar católicos. A taxa de batismo estava no mesmo nível. A prática dominical continuava massiva: quase 40% da população ia à missa todos os domingos. Entramos em outro mundo nas décadas de 1960 e 1970: surgiram sinais de distanciamento que desde então foram consideravelmente reforçados. A Pesquisa sobre os Valores dos Europeus de 2018 agora identifica apenas 32% de católicos declarados e 3% de fiéis regulares (Portier; Willaime, 2021). A transferência não ocorre para outras denominações, mas para os sem religião, que hoje representam 58% da população total. As adesões morais são afetadas. A França de ontem podia estar dividida quanto ao estatuto da Igreja na estrutura do Estado; ela formava um corpo em torno de uma mesma cultura, herdada dos séculos cristãos. Sartre recordou isso em *O idiota da família*: “E todos nós somos cristãos hoje”, acrescentando mesmo que “a incredulidade mais radical ainda é o ateísmo cristão”. A população não compartilha mais desses fatos óbvios. Suas normas, dissociadas da ordem objetiva realizada pela instituição religiosa, passam a depender de uma concepção subjetivista e consequencialista da vida. A exculturação é tal que as narrativas teológicas já não fazem sentido: a crise da transmissão catequética fez que os menores de 50 anos perdessem os conhecimentos básicos da fé cristã: das grandes figuras e dos lugares altos, das festas e dos ritos. Muitas vezes, também aqueles que permanecem no âmbito das igrejas se sentem atormentados por esta secularização da própria fé.

Os Estados relatam uma evasão idêntica à dos indivíduos. No primeiro período da história da modernidade, a diferenciação foi principalmente institucional. Os Estados separam-se legalmente das igrejas: soberanos de si mesmos, não querem mais ser associados a instituições religiosas. Na França, essa separação encontra seu modelo inicial no sistema de concordatas: claro, este atribui a quatro cultos, dos quais estima que podem ajudar a edificar a moralidade social, o benefício de um reconhecimento público; é, porém, sem lhes conceder qualquer privilégio de verificação no enunciado da norma jurídica. O modelo de

1905 reforçou o movimento: as igrejas perderam o status público para se tornarem apenas instituições de direito privado. A partir da década de 1960, a diferenciação deu um novo passo: tornou-se cultural. Antes, apesar da dissociação institucional, o *ethos* do Estado permanecia associado à teia de significados herdados: a República disseminava uma ética cujos princípios básicos derivavam da “moral de nossos pais”. Vi-mo-la também nas questões relativas ao privado: aliás, ela muitas vezes permaneceu ligada, nas suas leis, às afirmações do direito canônico. A partir dos anos 1960, instalou-se uma forma de hedonismo político cuja ilegitimidade moral a instituição católica nunca deixou de apontar. Autorização da contracepção, descriminalização do aborto, legalização do divórcio por consentimento mútuo, abertura da procriação medicamente assistida, legalização do casamento homossexual e amanhã, sem dúvida, a possibilidade do suicídio assistido: um após outro, os grandes princípios da civilização católica são desfeitos, apesar da invocação por parte dos atores políticos, a partir dos anos 1990, das “raízes cristãs da França”. A mesma lacuna também é evidente, aliás, no campo das políticas econômicas e migratórias.

Porém, não podemos nos deter nesta constatação: a sociedade contemporânea também se caracteriza por fenômenos de rearmamento religioso. Essa é a segunda característica da pós-secularização. Todos os mundos religiosos foram marcados por esse retorno a uma identidade forte, na qual alguns de seus segmentos conseguiram encontrar um “refúgio” diante da expansão da civilização agnóstica (Castells, 1999). Esse é particularmente o caso nas fileiras do Islã. Existe, claro, um Islã integrado e moderado, aquele que Jocelyne Cesari uma vez chamou de “o Islã das famílias” (Cesari, 1997), que se pratica em casa sem querer pesar na norma coletiva. Ele é majoritário. A família Belhoumi, de que Stéphane Beaud fez a sociologia, se encaixa nesse padrão. Seus membros celebram os principais feriados muçulmanos, observam as obrigações do fiel, como o Ramadã, e oram com frequência em favor dos seus. Entretanto, desconfiam de todo integralismo. Seu mundo articula, hierarquicamente, duas modalidades de ser – como fazem, no mun-

do judaico, os adeptos do “franco-judaísmo”²: recusando a antinomia do pertencimento, eles inserem seu islamismo herdado na cultura dos cidadãos comuns. Para outros, esta religião de moderação, que cultiva uma “identidade hifenizada”, encontra expressão em compromissos institucionais como os que hoje suscitam certas irmandades sufis. A singularidade desses grupos é, muitas vezes, colocar a espiritualidade que cultivam ao serviço de uma convivência que desejam, numa perspectiva pós-islâmica, organizada segundo as regras de uma democracia simultaneamente liberal e fraterna. É o caso, por exemplo, da irmandade Būdshīshiyya. Um de seus integrantes, o cantor Abd Al Malik, expressa bem sua filosofia ao lembrar que “espiritualidade é pacificar a si mesmo e pacificar a relação com os outros, e respeitar os outros em suas diferenças” (Al Malik, 2021; cf. também Bidar, 2016).

Mas o Islã na França inclui outras tendências, organizadas em torno de prescrições mais abrangentes. Os sociólogos muitas vezes questionaram se essas intransigências religiosas eram necessariamente portadoras de secessionismo e radicalismo. Este ponto de divergência não impede, por outros motivos, uma comunidade de análise: todos se juntam para constatar, sobretudo nas gerações mais jovens, uma intensidade de crença que não se encontrava assim, pelo menos na França, desde a época dos Trinta Anos Gloriosos. Esse ponto de virada foi identificado na década de 1980 por Gilles Kepel, que falava mesmo do “nascimento de uma religião”: depois da Marcha dos Beurs ter afirmado a sua aspiração à integração sem reclamar qualquer “consciência muçulmana”, surge então um Islã de manifestação, que não mais se vale, como antes, do “direito à indiferença”, mas do “direito a ser diferente”. Inaugurado publicamente em 1989 pelo caso das jovens de Creil que usavam véus na escola, esse Islã desdobra-se, segundo uma linha perene desde os anos 1990, em dois registros. O registro das ideias, por um lado, parece manter distância do liberalismo moral dominante na sociedade contemporânea: vemos isso em particular nas questões relativas à organização dos papéis no casal, ao reconhecimento da homossexualidade e, como exposto no caso das charges de Maomé e no caso Mila, à liberdade de expressão.

² A esse respeito, note-se a inovadora análise de Peillon (2022), que mostra, por meio da figura filosófica de Joseph Salvador, que o judaísmo, em alguns de seus estratos, não foi satisfeito com uma política de apagamento, mas soube desenvolver, pelo contrário, uma afirmação conquistadora de si mesmo ao recordar a dívida da modernidade para com ele.

O padrão moderno de autonomia política também é questionado: para muitos, a lei de Deus vale mais do que a lei do Estado. Sobre cada um desses assuntos, esse posicionamento “absolutista” reúne entre 30 e 40% da população que se declara muçulmana. A desagregação por idades revela um reforço deste tropismo nas gerações mais novas, que nem sequer hesitam – para 45% dos seus membros, notam Olivier Galland e Anne Muxel (2018) com base na pesquisa que realizaram em várias escolas secundárias – em não condenar a violência terrorista desencadeada em janeiro de 2015 contra jornalistas do *Charlie Hebdo*³. Quanto ao registro de práticas, por outro lado, as observâncias religiosas estão recuperando o crédito entre os jovens. Estes rezam mais do que os pais e declaram em massa submeter-se às obrigações alimentares; os meninos vão à mesquita com mais frequência e as meninas usam o véu com mais frequência. Esta exibição de identidade, cada vez mais organizada com base numa avaliação binária dos comportamentos (*halal vs haram*), é alargada por vários compromissos públicos: tais jovens muçulmanos assistem a conferências, criam associações, reivindicam espaços, solicitam direitos e isenções. É nesse movimento que se deve situar a criação, desde o início dos anos 2000, de escolas muçulmanas, atualmente totalizando cerca de sessenta. Este investimento sociorreligioso, muitas vezes reversível (Kakpo, 2007), não conduz necessariamente a um afastamento comunitário; até se articula, mais frequentemente do que se admite, com fidelidade à comunidade nacional. O fato é que o fenômeno está aí: estamos efetivamente perante, ainda que com fluidez, uma afirmação inédita do Islã ostensivo, expressa em certos bairros pela pressão exercida sobre os comportamentos sociais.

Esta efervescência identitária, que resulta de vários fatores sociais (o sentimento de rebaixamento social, a influência de prescritores de sentido ligados aos movimentos salafistas ou de irmandade muçulmana), nunca deixou de suscitar debates nestes últimos anos. Podemos nos surpreender com isso. Os anos 1970 e 1980 haviam nos acostumado, afinal, a uma recepção positiva da diferença: “dizer França”, então, era fazer justiça a todas as suas pluralidades (Martigny, 2016). Três razões podem explicar esse ardente retorno à discussão sobre o tema. Uma razão política em primeiro lugar: o debate sobre a diferença veio preencher o

³ Cf. também El Karoui (2018).

vazio causado pela adesão geral ao neoliberalismo, pela elisão, no debate público, da questão social. Alguns autores até notam que ele visa dissimulá-la (Spitz, 2022). Isso também se deve muito ao trauma causado pelos ataques e ao ganho de força política, desde os anos 1980, do partido de Jean-Marie e Marine Le Pen. Uma razão cultural também desempenhou um papel. Ainda que o *ethos* unitário nem sempre tenha prevalecido, ele permanece, em parte da opinião pública, como um lamento da cultura francesa que se reativa em tempos difíceis: “Feliz é o país que só tem um Estado”, segundo a fórmula do poeta André Chénier no início da Revolução. Por fim, há uma razão histórica: a discussão é tanto mais acirrada quanto o protagonista é o Islã, contra o qual, desde a teologia cluniacense nos séculos XI-XII até a dominação colonial nos séculos XIX-XX, formou-se grande parte do nosso imaginário coletivo.

Os conflitos do universal

A laicidade francesa pode atender a essas demandas identitárias vindas principalmente do mundo muçulmano? A cena intelectual, como a cena política que lhe fazia eco, estava dividida sobre o assunto. Podemos esquematizar a situação opondo duas polaridades: ambas querem estar ligadas ao universal; no entanto, elas o abordam dando-lhe significados diferentes. Uma, ainda dominante no início dos anos 1990, professa um universalismo “reiterativo” ou “inclusivo”: nesse esquema, longe de dissolver as particularidades, o universal se constrói tendo como base sua coexistência com elas. A outra, que se impôs a partir dos anos 2000, e ainda mais a partir das violências extremas de 2015, afirma um universalismo “preponderante” ou “unificador”: o universal é aqui afirmado de forma dedutiva, baseado em uma forma comum de habitar o mundo, fixando na esfera privada a expressão das pluralidades. O equilíbrio de forças mudou, portanto, durante essas três décadas, mas não o teor dos argumentos.

No início do período, a polaridade da inclusão foi representada por autores como Jean Baubérot, Alain Renaut, Michel Wieviorka, com o apoio, por ocasião do debate em 2004 sobre a lei que proíbe o uso de símbolos religiosos ostensivos, de pesquisadores americanos como

Joan Scott e John Bowen. O período recente viu o surgimento de novos participantes, como Jean-Fabien Spitz, Olivier Abel, Stéphanie Henne-*nette-Vauchez* e Valentine Zuber. Uma associação como *La Vigie de la Laïcité*, criada em 2021 por Jean-Louis Bianco após a extinção do *Observatoire de la Laïcité*, que ele dirigiu junto ao primeiro-ministro com Nicolas Cadène, e que foi desativada por Jean Castex, enquadra-se claramente nessa perspectiva⁴. Trata-se, portanto, de assumir aqui a heterogeneidade do social. Olivier Abel assim escreve: “A laicidade não é uma identidade e não tem a função de excluir. Ela responde a uma outra e difícil questão: como fazer um com o múltiplo, sem esmagar o múltiplo ou desintegrar o um. A laicidade é um círculo plural em torno de um centro vazio” (Abel, 2021). Para essa corrente, dentro da qual existem muitos historiadores, essa concepção tem a vantagem de se situar na continuidade da história republicana (Baubérot, 2015; Cadène, 2020; Zuber, 2020): a Lei de 1905 afirmava, sem dúvida, uma concepção exigente da neutralidade do Estado, a fim de promover a liberdade e a igualdade dos cidadãos. Como mostra, por exemplo, a recusa da Câmara dos Deputados em maio de 1905 à emenda do deputado Chabert que queria proibir a batina na via pública, ela não quis fazer, apesar das tentativas do integralismo laico, a defesa de uma “religião civil” que teria absorvido expressões religiosas.

Mas se é preciso defender essa visão aberta da laicidade, não é apenas para homenagear a história. É muito mais para defender a liberdade do sujeito e a coesão da sociedade. A liberdade do sujeito? Recordemos a fórmula de Rousseau, que alertava os cidadãos que não se submeteriam à vontade geral: “Vamos obrigá-los a serem livres”. Os defensores da laicidade inclusiva consideram que esse esquema, retomado pelos pensadores do universalismo abrangente, vai contra um verdadeiro humanismo: a verdadeira liberdade, explicam eles, não é a liberdade de aperfeiçoamento (que sempre reintroduz a dominação querendo fazê-la desaparecer), mas a liberdade de autonomia que permite a todos expressar no espaço social, eventualmente no espaço estatal, a identidade que escolherem, desde que não afete os direitos de outras pessoas nem o bom funcionamento das instituições sociais. Étienne

⁴ As igrejas, inclusive a Igreja Católica, encontram-se voluntariamente desse lado, com seus próprios harmônicos. Cf. Portier (2022).

Balibar, citado às vezes pelos autores dessa corrente, assim escreve: longe de serem “obstáculos internos à universalização dos direitos do cidadão”, as diferenças antropológicas são, ao contrário, “o ponto de apoio para um devir-sujeito do cidadão” (Balibar, 2010, p. 163). A coesão da sociedade? O reconhecimento dos direitos culturais é muitas vezes visto como uma cunha na unidade da sociedade. Muito pelo contrário: ao permitir que os indivíduos manifestem a sua identidade pessoal, a República oferece-lhes a oportunidade de alcançarem a igualdade que lhes é prometida e de conquistarem a autoestima que reivindicam; diminui assim o seu nível de frustração e promove a sua integração na sociedade global, desde que este reconhecimento cultural esteja certamente associado ao acesso a condições sociais satisfatórias de existência. Michel Wieviorka acrescenta, na mesma linha, um argumento também encontrado nos trabalhos da Escola de Chicago: neste mundo, anunciado por Tocqueville, onde a vida coletiva muitas vezes se reduz a ser apenas uma associação de subjetividades dispersas, a livre expressão de identidades permite aos indivíduos construir círculos de solidariedade nos quais, por meio das negociações que assumem com o mundo exterior, se reforça não o secessionismo, mas um sentido de comunalidade (Wieviorka, 2012, p. 125). Essa escola é frequentemente criticada por pensar a identidade como uma essência invariável à qual os indivíduos devem necessariamente subscrever. Não é esse o seu objetivo: seus proponentes, ao contrário, mantêm uma grande distância desse comunitarismo cultural que vemos em ação na corrente indigenista (e ontologista) que pode inspirar as antropologias de Saba Mahmood ou Philippe Descola. Foi sugerido: a reivindicação de identidade é uma questão de direitos individuais, não de direitos coletivos. Cabe a cada um construir a sua substância, sem estar adstrito ao destino social que as suas filiações iriam moldar.

A outra polaridade, a do universalismo preponderante, afirmou-se nos anos 1990, após o caso dos véus de Creil. Intitulado “Professores, não vamos capitular”, o artigo assinado em 2 de novembro de 1989 ao *Nouvel Observateur* – por Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay e Catherine Kintzler – desenhou o argumento inicial. Várias associações cristalizaram então o movimento,

como o comité Laïcité République criado em 1990 por Claude Nicolet, Le Printemps Républicain, fundado em 2016 pelo cientista político Laurent Bouvet e por um alto funcionário público, Gilles Claveul, ou o Observatório do Decolonialismo, criado por Xavier-Laurent Salvador com o apoio de Florence Bergeaud-Blackler e Nathalie Heinich, em 2019, desejoso, por sua vez, de apontar os estragos da “ideologia do despertar” [*woke*]. Essa corrente rejeita a política do reconhecimento: uma sociedade, especialmente a francesa, sempre construída sobre uma cultura de unidade, não pode permitir que as singularidades invadam o espaço público. Acontece que até aqui desconfiamos das intervenções políticas das igrejas. Essa posição justifica-se por inverter os argumentos da primeira tese. A questão da autonomia indica uma primeira lacuna. Temos aqui uma dúvida, com efeito, sobre o fato de que os direitos culturais, sobre os quais concordam os dispositivos diferencialistas, podem ser da mesma natureza que os direitos civis, políticos ou sociais. Estes permitem a cada um extrair-se do dado para reconstruir, como quiser, o seu percurso de vida: são os direitos de desenraizamento. Os direitos culturais encerram o sujeito, ao contrário, em uma ordem já existente. Esse entrincheiramento não teria nada de criticável se a tradição andasse de mãos dadas com a liberdade. No entanto, é tudo ao contrário: ela essencializa, hierarquiza e, por fim, aliena. O véu muçulmano é, aos olhos dos nossos autores, um significativo revelador dessa inclinação liberticida. Enquanto os defensores do universalismo reiterativo o admitem quando seu uso vem de uma decisão autônoma, os do universalismo saliente o rejeitam veementemente, não apenas porque muitas vezes é imposto sob pressão dos locais de moradia, mas porque, em si mesmo, ontologicamente, expressa a submissão das mulheres a uma ordem patriarcal. Catherine Kintzler assim o afirmou perante a delegação para os direitos da mulher do Senado em 2015: “No que diz respeito às mulheres, exerce esta padronização reduzindo toda a vida e os costumes à sua atribuição à função de esposas e mães, a uma exterioridade que pretende defini-los e esgotar sua existência. Não há trégua, não há respiração” (*apud* France, 2015).

O segundo argumento toca na questão da coesão. Ela é abordada sob o ângulo do desvio comunitário ou, segundo uma expressão mais

recente, separatista. A posição que defende a atribuição feita a todos de viver na (e da) sua tradição, é denunciada aqui por dois motivos. O primeiro é social. Enquanto os universalistas reiterativos consideram, com Taylor ou Kymlicka, que pode haver continuidade entre pequenas comunidades e a grande sociedade, os universalistas preponderantes dizem que estes são antinômicos: ao acrescentar às três primeiras gerações de direitos – civis, políticos e sociais – o dos direitos culturais que fundamentam as políticas da diferença, os governos vêm de fato romper o laço social; aprisionam os indivíduos num solipsismo que os impede de aceder ao “comum”: “Este movimento de dissolução conduz, na melhor das hipóteses”, explica Catherine Kintzler, “a uma justaposição pacífica de comunidades e, na pior delas, a um afrontamento dessas comunidades pela falta de um princípio que as transcenda e torne possível sua convivência pacífica, ao mesmo tempo que torne possível a de indivíduos que não reivindicam filiação” (Kintzler, 2007). A segunda é de ordem cultural. A França foi construída em torno de um código de conduta específico, vinculado à ideia de República: baseado, ao contrário do que afirmam as teses da primeira corrente, em uma laicidade emancipatória que se distingue da simples tolerância, ela deve muito ao solidarismo que introduz um sistema de assistência recíproca entre seus membros (Bouvet, 2019). Nada há então dessa concepção individualista do social, localizável nas sociedades anglo-saxônicas, que faz os seres viverem conforme seus interesses particulares e suas inserções imediatas. A tribuna do *Nouvel Observateur* anteriormente mencionada já o afirmava: “A figura francesa da democracia tem o nome de República. Não é um mosaico de guetos em que a liberdade de todos pode disfarçar a lei do mais forte”. Para essa escola de pensamento, esta fragmentação do espaço social é tanto mais insuportável quanto favorece a formação de bolsões de radicalidade nos quais, como mostra a sociologia dos atentados desde os anos 1990, a violência terrorista encontrou seu caminho para se alimentar. Dessa dupla crítica, emerge um programa homogeneizador: uma “política do comum” deve ser reconstituída. Negativamente, respeitando a liberdade de culto, esta deve procurar reduzir, no espaço estatal e mesmo no espaço social, a expressão ostensiva do religioso, não só, como foi o caso na Terceira República, para os funcionários públicos

ativos, mas também para cidadãos comuns. Positivamente, deve esforçar-se por recompor a vida social em torno da razão, fazendo da escola o primeiro instrumento de difusão de suas luzes. Retomemos à tribuna do *Nouvel Observateur*: “Dedicada ao livre exame, ligada ao desenvolvimento do conhecimento e confiante na única luz natural dos homens, a República funda-se na Escola”⁵.

As duas polaridades que acabamos de descrever estão localizadas de maneira semelhante no espaço político. À esquerda, a opção pluralista foi promovida por Lionel Jospin no início dos anos 1990, numa época em que um “consenso multicultural” se expressava em quase toda a Europa, *mezzo voce*, por Bernard Cazeneuve no período recente, em contraste com Manuel Valls, seu antecessor na sede do governo em Matignon (Sniderman; Hagendoorn, 2007). À direita, por Edouard Balladur, que, em 1994, quando era primeiro-ministro, declarou ao jornal *Le Monde* que “a igualdade é respeito pela identidade”, ou por Alain Juppé, que defendeu em 2017 uma “política de tolerância”, evocando, em contraponto à tese de Alain Finkielkraut, “a feliz identidade da França”. Essa corrente é hoje muito minoritária, exceto talvez, com nuances, nas fileiras de uma parte da esquerda, da coligação Nova União Popular Ecológica e Social (NUPES). É do lado monista que se encontra o eixo central da política francesa, como testemunha o presidente Macron quando, defendendo os “valores da República” e não mais simplesmente os seus princípios, afirma: “Estou no lado universalista. Não me reconheço numa luta que remete cada um à sua identidade ou ao seu particularismo” (Macron, 2021)⁶.

Os limites do pluralismo

Nos discursos dos governantes, a expressão “valores da República”, que Jacques Chirac usa dezessete vezes em seu discurso de boas-vindas ao relatório Stasi em dezembro de 2003, é uma noção de espectro mui-

⁵ Note-se que este empreendimento racionalista recebe de bom grado o apoio de católicos conservadores que partilham com os organizadores da Primavera Republicana uma concepção unitária da nação, uma forte hostilidade para com a religião muçulmana e a crença, sem chegar às mesmas conclusões, na gênese cristã da modernidade. Cf. Portier (2016).

⁶ Cf. Dosse (2022).

to amplo: combina elementos da cultura jurídica (liberdade, igualdade, fraternidade, mas também dignidade), cultura social (certas normas de vestimenta ou mesmo alimentares) e cultura simbólica (símbolos e ritos da República). Esse conjunto, que se confunde nos textos oficiais com a ideia de laicidade, define um código de conduta que a filosofia moral chama de “maximalista”. Por um lado, os governos dotam as noções que compõem esse código de uma definição extensa: a liberdade, por exemplo, longe de ser uma questão de escolha do sujeito, é muitas vezes apresentada, de forma perfeccionista, como o fato de se libertar do arcaísmo do comportamento tradicional, particularmente nas áreas da sexualidade ou do vestuário. Por outro lado, não se contentam em pedir aos cidadãos simplesmente que respeitem os princípios. A preocupação com a coesão social, o desejo também de conduzi-los, como o pastor de Platão, rumo à verdadeira liberdade, levam-nos a intimar esses cidadãos a aderir à ordem de vida que eles mesmos definem. A exposição de motivos da Lei do “separatismo” de 24 de agosto de 2021 sintetiza bem a tendência demopédica das últimas três décadas: confrontados a “um entrismo comunitarista insidioso, mas poderoso, [...] a República exige a adesão de todos os cidadãos que compõem o seu corpo” (France, 2020).

Para concretizar este “ascetismo interior” com que Claude Nicolet identificava – sem dúvida erroneamente – a laicidade da Terceira República, foram instalados dispositivos práticos: sem negá-la, por vezes ampliando os mecanismos de proteção – e mesmo de reconhecimento – que contribuem para a tornar efetiva, eles colocam a liberdade religiosa sob o domínio da nova religião civil. O Estado tem, nessa perspectiva, repensado sua política educacional. Esta, em primeiro lugar, é destinada aos futuros cidadãos. Criada em 1882, a instrução moral e cívica, substituindo a instrução moral e religiosa instituída pela Lei Guizot de 1833, visava “formar os republicanos”, devolvendo-lhes uma autonomia que o mundo da Concordata lhes havia recusado. Ela desapareceu dos programas na década de 1960, na faculdade em 1961, no ensino médio em 1965 e na escola primária em 1969. Os anos 1980-1990 viram a Educação Nacional reintroduzir a educação cívica, sob várias denominações, nos programas primários e secundários. Uma segunda

restauração ocorreu nos anos 2000. Xavier Darcos no nível primário e Vincent Peillon depois em todos os ciclos somaram a educação moral à educação cívica. Nomeado ministro em 2012, Vincent Peillon considera, ao visar os grupos religiosos e sem dúvida, mais concretamente, os grupos muçulmanos, que “se a República não disser qual é a sua visão do que são as virtudes e os vícios, os bons e os maus... outros o farão em seu lugar” (*apud* Fleury, 2012). Já foi dito que havia uma identidade entre o programa institucional da década de 1880 e o da década de 2010. Uma nuance forte, contudo, se impõe. Em sua carta aos professores de 17 de novembro de 1883, Jules Ferry considerou, em uma época, é verdade, em que a cultura cristã constituía um *ethos* compartilhado, que era necessário honrar as lealdades religiosas das famílias: “Pergunte-se se um pai de família, digo apenas um, presente em sua classe e ouvindo você, poderia de boa-fé recusar seu consentimento ao que ele iria ouvir você dizer. Em caso afirmativo, abstenha-se de dizê-lo” (Ferry *apud* Lettre [...], 2020). Vincent Peillon se situa em uma linha mais ofensiva:

O objetivo da moral laica é permitir que cada aluno se emancipe, porque o ponto de partida da laicidade é o respeito absoluto à liberdade de consciência. Para dar a liberdade de escolha, é preciso conseguir arrancar o aluno de todos os determinismos, familiares, étnicos, sociais, intelectuais (Peillon *apud* Fleury, 2012).

Mas a política transformadora também diz respeito aos atores públicos. Primeiro, na forma de um investimento do setor. Em 2016, em resposta aos atentados de 2015 que confrontaram a França com a deriva de toda uma juventude, foi instituído, no âmbito da política da cidade, um plano global de formação em laicidade, então confiado ao Comissariado Geral para a Igualdade Territorial. Sua originalidade, típica de um movimento que estende a laicidade para muito além da administração propriamente dita, tornando-a a própria base dos valores da sociedade, é oferecer formação a agentes sociais que participam da produção da convivência nos bairros prioritários (educadores esportivos, superintendentes de prédios, líderes de associações etc.). Uma política global, destinada a todos os servidores públicos, aconteceu em 2021. O movimento havia sido lançado na Educação Nacional por Najat Vaillaud

Belkacem, em 2015, com a “grande mobilização pelos valores da República”: tratava-se então de capacitar vários milhares de formadores, eles próprios chamados a reforçar o conhecimento dos valores e ritos da República entre os seus colegas. Isso foi alargado a todos os estratos da Função Pública, sob a liderança da Comissão Interministerial para a Laicidade, que sucedeu ao Observatório da Laicidade em 2021. O plano decretado no final da sua primeira reunião compreende dezessete medidas, entre as quais a nomeação de referentes de laicidade em todas as administrações, a atualização da carta da laicidade que havia elaborado o governo Villepin em 2007 – no sentido de já acentuar a neutralidade do serviço público –, a sensibilização das associações para o respeito pelos valores da República e, sobretudo, a formação de todos os funcionários públicos em laicidade no prazo de quatro anos, ela própria completada com a distribuição de um guia para a laicidade ou, como na Educação Nacional, um Guia Republicano.

Tal reestruturação foi reforçada pela implementação de uma política de vigilância sem precedentes. O tecido jurídico tornou-se significativamente mais denso nos últimos anos, com a emissão de múltiplas cartas, recomendações, vade-mécuns e, principalmente, com a publicação de várias leis e regulamentos importantes. Apenas as disposições legislativas serão consideradas aqui. Pelo menos cinco leis merecem atenção: a lei de 2004 sobre o uso de símbolos religiosos ostensivos nas escolas públicas, a de 2010 sobre a ocultação do rosto no espaço público, a de 2016 sobre a modernização do trabalho, a de 2018 sobre os estabelecimentos de ensino privados sem contrato e, em especial, aquela que afeta um espaço mais amplo que as anteriores, de 24 de agosto de 2021, visando ao respeito dos princípios da República. Deste corpo de legislação, há duas mudanças significativas. Sua análise sinaliza, por um lado, uma ampliação do campo de aplicação da regra da neutralidade religiosa. No modelo decorrente da Lei de 1905, confirmado pela jurisprudência do Conselho de Estado, apenas os espaços estatais eram abrangidos pelo princípio da abstenção. Ainda assim, tratava-se simplesmente de o impor aos funcionários públicos no exercício da sua missão. As leis que acabamos de mencionar reconfiguram os limites. A de março de 2004 estende aos usuários do serviço público de educação, alunos das escolas primárias e secundárias, uma proibição que o Conse-

lho de Estado não adotou no seu parecer de novembro de 1989 (sobre o uso do véu na escola pública), nem em sua jurisprudência posterior. A de outubro de 2010, que não se refere como tal à laicidade, vai mais longe ao proibir *de facto* certas vestimentas religiosas no espaço do comum – vias públicas, lojas ou salas de entretenimento – ou no que a lei chama, de forma inédita, “espaço público”. A de 2016 permite que os líderes empresariais, sob certas condições, apliquem a regra da neutralidade nas empresas privadas. A Lei de 2021 a impõe aos trabalhadores das empresas que exercem uma missão de serviço público. A jurisprudência administrativa tem acompanhado esse vasto movimento, como demonstra o despacho do Conselho de Estado de junho de 2022 que veio confirmar a suspensão do regulamento das piscinas de Grenoble sob o fundamento de que este, ao autorizar o uso do burkini no seu interior, pôs em causa a neutralidade do serviço público⁷.

A nova legislação conduz, por outro lado, a uma redução do campo de expressão da liberdade religiosa. Vemos isso lendo o texto de 2021 em vários níveis⁸. O primeiro diz respeito à liberdade de educação. A Lei de 28 de março de 1882 havia estabelecido que o ensino poderia ser ministrado no âmbito da escola pública, da escola particular ou, segundo um sistema simples de declaração, no domicílio. No entanto, essa liberdade tem sido restringida: a abertura e o funcionamento de uma escola fora do contrato estão sujeitos, segundo uma linha anunciada pela Lei Gatel, a controles mais rigorosos por parte da administração. O mesmo ocorre com o ensino domiciliar, que passa a estar sujeito a um regime de autorização. O segundo diz respeito à liberdade de associação. A Lei de 1905 procurou regular minimamente o modo de gestão das associações de culto, tanto que ela previa no seu artigo 4º que essas associações eram chamadas a “cumprir as regras de organização geral do culto que elas se propõem a assegurar o exercício” (France, 1905). A Lei de 2021 endurece consideravelmente as regras, nomeadamente no que diz respeito à adesão à associação religiosa, às condições de realização das reuniões, controles de financiamento e contabilidade. Para

7 Durante o caso do burkini em agosto de 2016, o primeiro-ministro Manuel Valls apoiou as ordens de proibição emitidas em nome da ordem pública, lembrando também que “as praias, como qualquer espaço público, devem ser protegidas de reivindicações religiosas. O burkini não é uma nova linha de roupa de banho, uma moda passageira. É a tradução de um projeto político, de contrassociedade, baseado sobretudo na escravização das mulheres” (*apud* Cheutin; Marcoul; Trossero, 2016).

8 Cf. as análises da *Revue du droit des religions*, n. 13, maio 2022.

as associações de direito ordinário, organizadas de acordo com a Lei de 1901, prevê-se agora obrigar essas associações e fundações que pretendam obter um subsídio público a assinar um “contrato de compromisso republicano” pelo qual se comprometem a respeitar os princípios de liberdade, igualdade, fraternidade, não pôr em causa a laicidade nem os símbolos da República, e abster-se de qualquer ação atentatória da ordem pública⁹. O terceiro diz respeito à liberdade das autoridades locais. Todo um corpo de jurisprudência administrativa acompanhou a relação entre municípios e grupos religiosos no século XX. O administrador departamental não tinha uma ferramenta específica para levar o caso à Justiça. É diferente desde a Lei de 2021, que lhe concedeu o benefício de um novo tipo de encaminhamento: o encaminhamento-laicidade, que lhe permite, ao considerar que uma decisão é contrária à legislação sobre a laicidade, ajuizar ação judicial com vistas à suspensão o mais rapidamente possível, por processo sumário, da decisão litigiosa. É por meio dela que o juiz administrativo interveio em 2022 contra o regulamento de piscinas da cidade de Grenoble.

Esse dispositivo opera no quadro de um discurso normativo que fixa sobre os novos custos as razões da retração que ele instaura. Em primeiro lugar, o estatuto da ordem pública. É ele que muitas vezes é invocado pela lei para limitar o campo de expressão da liberdade. No entanto, sua definição evoluiu. As autoridades políticas (o legislador e o juiz) originalmente o haviam investido de um significado material, ao atribuí-lo a elementos objetivos (segurança, tranquilidade e saúde). Dotam-no agora de uma valência complementar, desta vez substancial, relacionando-o cada vez mais com um modelo substancial de comportamento, ligado, segundo a expressão do Conselho Constitucional, na sua decisão de 7 de outubro de 2010, aos “requisitos mínimos da vida em sociedade” (France, 2010) ou, conforme expressão da Corte Europeia de Direitos Humanos, em sua decisão *SAS vs França* de 1º de julho de 2014, às “condições de convivência” (France, 2014)¹⁰. Em seguida,

⁹ Sobre esse endurecimento, cf. Hennette-Vauchez (2022) e Calvès (2022), que indica fortes continuidades com o regime original.

¹⁰ O Conselho de Estado também foi nesse sentido, em matéria, é verdade, de naturalização. Em junho de 2008, recusou a naturalização da Sra. Faiza Mabbour. Seu argumento era que “se [ela] tem um bom domínio da língua francesa, ela, porém, adotou uma prática radical de sua religião, incompatível com os valores essenciais da comunidade francesa e, em particular, com o princípio da igualdade de gênero” (France, 2008).

o estatuto da lei geral. A jurisprudência há muito admitiu que poderia aceitar derrogações *ex loco* e *ex tempore*. A tendência é hoje menos clara: as isenções estão destinadas a ser mais raras, como anunciou o Conselho Constitucional, nomeadamente na sua decisão de 19 de novembro de 2004, *Traité établissant une Constitution pour l'Europe*: “As disposições do artigo 1º da Constituição segundo as quais ‘a França é uma República laica’ [...] proibem qualquer pessoa de tirar proveito de suas crenças religiosas para se livrar das regras comuns que regem as relações entre autoridades públicas e indivíduos” (France, 2004).

O curso dos últimos trinta anos nos terá confrontado, portanto, com uma mudança decisiva no modelo francês de regulação pública da religião. A oposição, proposta por Böckenförde, é de grande ajuda aqui. No início do século XX, a laicidade caiu no *registro dos princípios*: funcionou para permitir que cada um fosse tratado de forma justa, como uma “pessoa livre e igual a todas as outras”. Descrescia assim um quadro processual que permitia a cada um cultivar a sua crença ou a sua descrença como quisesse, sem que o Estado pudesse influenciar diretamente na organização e na atividade das instituições religiosas¹¹. Cento e dez anos depois, usamos a laicidade de maneira diferente. Os governos, à direita, mas também à esquerda, fizeram dela um instrumento de reconfiguração do espírito público: confrontados com o aumento de poder de um Islã que, em alguns dos seus segmentos, recusa a secularização política, confrontados também com a expansão da desolação social, organiza-se agora como dispositivo de *difusão de valores*, segundo uma dinâmica que visa recolocar o cidadão, quando ele exerce a sua liberdade subjetiva, no domínio do bem que o Estado define. Essa reconfiguração não é alheia a uma certa ideia do universal. Os proponentes da “nova laicidade” conferem-lhe um conteúdo excludente, opondo-a à noção de alteridade, que pretendem reduzir por meio de uma política de assimilação. Os autores tomaram esse tropismo abrangente como pretexto para denunciar a própria possibilidade do universalismo: vinculado a uma política de dominação, ele carregaria, de fato, sempre os princípios de uma cultura específica e sinalizaria para uma forma de comunitarismo. Eles então nos encorajam a repudiar o conceito para

¹¹ Isso não impediu que a escola tivesse um papel orientador na formação da consciência dos alunos, porém no quadro de um sistema que deixava a expressão da crença religiosa fora da esfera de influência do Estado.

deixar espaço para a singularidade das culturas, que nunca poderemos, por sua própria ontologia, reunir sob a mesma capa semântica. O observador detecta aqui outro risco: o de submeter os indivíduos à tirania de sua suposta essência¹². Sem dúvida, podemos ir além dessas falsificações da liberdade ao redescobrir a reflexão de Jürgen Habermas sobre a integração republicana. Trata-se aqui de aceitar a publicização das diferenças, mantendo a axiomática dos direitos humanos que a torna juridicamente possível e que permite a cada um viver na identidade que escolher. Essa opção, que nossa época lida com grande dificuldade de aceitação, é sem dúvida, especificou o filósofo alemão, a única via possível, se lhe somarmos o apoio de uma condição material adequada para tornar eficaz o ideal de não dominação que preside a modernidade democrática.

Referências bibliográficas

ABEL, Olivier. Tribune. *L'Obs*, 23 avril 2021.

AL MALIK, Abd. Entretien. *Europe 1*, 20 janvier 2021.

BALIBAR, Étienne. *La proposition de l'égaliberté: essais politiques 1989-2009*. Paris: PUF, 2010.

BAUBÉROT, Jean. *Les sept laïcités: la laïcité française n'existe pas*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015.

BIDAR, Abdennour. *Self islam: histoire d'un islam personnel*. Paris: Points Seuil, 2016.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche (1957). In: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002. 2. ed. Berlin: LIT Verlag, 2007. p. 9-26.

BOUCHET, Julien, TRIOMPHE, Pierre. *Émile Combes et le combisme*. Neuilly-sur-Seine: Éditions Atlande, 2022.

BOUVET, Laurent. *La nouvelle question laïque: choisir la République*. Paris: Flammarion, 2019.

CADÈNE, Nicolas. *En finir avec les idées fausses sur la laïcité*. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2020.

¹² Sobre esta dupla deriva, cf. Meyran (2022).

- CALVÈS, Gwénaële. *La Laïcité*. Paris: La Découverte, 2022.
- CASTELLS, Manuel. *Le pouvoir de l'identité*. Paris: Fayard, 1999.
- CESARI, Jocelyne. *Faut-il avoir peur de l'islam?* Paris: Presses de Sciences Po, 1997.
- CHEUTIN, Frédéric; MARCOUL, Jean Michel; TROSSERO, Denis. Valls sur le Burkini: “Une vision archaïque de la place de la femme dans l'espace public!”. *La Provence*, 17 août 2016. Disponible em: <https://www.laprovence.com/article/politique/4078328/valls-sur-le-burkini-une-vision-archaïque-de-la-place-de-la-femme-dans-lespace-public.html>. Acesso em: 15 abr. 2023.
- DOSSE, François. *Macron ou les illusions perdues: les larmes de Paul Ricoeur*. Paris: Le Passeur, 2022.
- EL KAROUI, Hakim. *L'Islam: une religion française*. Paris: Gallimard, 2018.
- FLEURY, Adeline. Peillon: “Je veux qu'on enseigne la morale laïque”. Entretien. *Journal du Dimanche*, 1^o septembre 2012.
- FRANCE. *Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*. Disponible em: <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/LEGISCTA000006085397>. Acesso em: 15 abr. 2023.
- FRANCE. *Conseil d'État, 2^{ème} et 7^{ème} sous-sections réunies, 27/06/2008, 286798*. Disponible em: <https://www.legifrance.gouv.fr/ceta/id/CETATEXT000019081211/>. Acesso em: 15 abr. 2023.
- FRANCE. *Conseil Constitutionnel. Décision n^o 2004-505 DC du 19 novembre 2004*. Disponible em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2004/2004505DC.htm>. Acesso em: 15 abr. 2023.
- FRANCE. *Conseil Constitutionnel. Décision n^o 2010-613 DC du 7 octobre 2010*. Disponible em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2010/2010613DC.htm>. Acesso em: 15 abr. 2023.
- FRANCE. *Cour européenne des droits de l'homme. S.A.S. c. France [GC] - 43835/11*. 1^o juillet 2014. Disponible em: [https://hudoc.echr.coe.int/fre#%22itemid%22:\[%22002-9594%22\]](https://hudoc.echr.coe.int/fre#%22itemid%22:[%22002-9594%22]). Acesso em: 15 abr. 2023.
- FRANCE. *Projet de loi n^o 3649 confortant le respect des principes de la République*. Enregistré à la Présidence de l'Assemblée nationale le 9 décembre 2020. Disponible em: <https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/opendata/PRJLANR5L15B3649.html>. Acesso em: 15 abr. 2023.

FRANCE. Sénat. Comptes rendus de la Delegation aux Droits des Femmes. *Femmes et laïcité* - Audition de Mme Catherine Kintzler, philosophe, professeure émérite de philosophie à l'Université Lille III. 19 mars 2015. Disponible em: <https://www.senat.fr/compte-rendu-commissions/20150316/femmes.html>. Acesso em: 15 abr. 2023.

FURET, François; JULLIARD, Jacques; ROSANVALLON, Pierre. *La République du centre: la fin de l'exception française*. Paris: Calmann-Lévy, 1988.

GALLAND, Olivier; MUXEL, Anne (dir.). *La tentation radicale: enquête auprès des lycéens*. Paris: PUF, 2018.

HABERMAS, Jürgen. Qu'est-ce qu'une société "post-séculière"? *Le Débat*, n. 152, p. 4-15, 2008.

HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie. Lutte contre les séparatismes et liberté d'association. *Études*, septembre, p. 57-68, 2022.

KAKPO, Nathalie. *L'islam, un recours pour les jeunes*. Paris: Presses de Sciences Po, 2007.

KINTZLER, Catherine. La laïcité face au communautarisme et à l'ultra-laïcisme. *Mezetulle Blog*, 14 octobre 2007.

LETTRE de Jules Ferry aux instituteurs, 1883. *Philosophie Magazine*, 19 octobre 2020. Disponible em: <https://www.philomag.com/articles/lettre-de-jules-ferry-aux-instituteurs-1883>. Acesso em: 15 abr. 2023.

MACRON, Emmanuel. Entretien. *Magazine Elle*, juillet 2021.

MARTIGNY, Vincent. *Dire la France: culture(s) et identités nationales (1981-1995)*. Paris: Presses de Sciences Po, 2016.

MEYRAN, Régis. *Obsessions identitaires*. Paris: Textuel, 2022.

PEILLON, Vincent. *Jérusalem n'est pas perdue: la philosophie juive de Joseph Salvador et le judéo-républicanisme français*. Lormont: Le Bord de l'Eau, 2022.

PORTIER, Philippe. *L'État et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*. Rennes: PUR, 2016.

PORTIER, Philippe. L'épiscopat et la question laïque: parcours d'un siècle. In: FAVRIE, Valentin; MERCIER, Charles; SORREL, Christian (dir.). *Cent ans de gouvernement de l'Église catholique en France: de l'Assemblée des cardinaux et archevêques à la Conférence des évêques (1919-2019)*. Paris: PUR, 2022. p. 169-192.

PORTIER, Philippe; WILLAIME, Jean-Paul. *La religion dans la France contemporaine: entre sécularisation et recomposition*. Paris: Armand Colin, 2021.

REVUE du droit des religions, n. 13, 2022.

SAMUELS, Maurice. *Le droit à la différence: l'universalisme français et les juifs*. Paris: La Découverte, 2022.

SNIDERMAN, Paul M.; HAGENDOORN, Louk. *When ways of life collide: multiculturalism and its discontents in the Netherlands*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

SPITZ, Jean-Fabien. *La République? Quelles valeurs?* Essai sur un nouvel intégrisme politique. Paris: Gallimard, 2022.

WALZER, Michaël. Les deux universalismes. *Esprit*, décembre, p. 114-133, 1992.

WIEVIORKA, Michel. Identités à la dérive ou panne du modèle d'intégration à la française? In: THÉODOROU, Spyros (dir.). *Identités à la dérive*. Marseille: Éditions Parenthèses, 2012. p. 124-139.

ZUBER, Valentine. *La laïcité en débat: au-delà des idées reçues*. Paris: Le Cavalier Bleu, 2020.