



## DE LA NARRATIVA A LA HISTÓRICA DE LA LAICIDAD EN JEAN BAUBÉROT: EL MODELO FRANCÉS CONTEMPORÁNEA Y SU MIMETISMO EN EL CONTEXTO BRASILEÑO, PARA MÁS ALLÁ DE LO MISMO

FROM THE NARRATIVE TO THE HISTORICAL OF SECULARISM IN JEAN BAUBÉROT: THE CONTEMPORARY FRENCH MODEL AND ITS MIMICRY IN THE BRAZILIAN CONTEXT, FOR BEYOND THE SAME

v. 8/ n.4 (2020) Setem/ Dezem.

Aceito para publicação em 08/07/2020.

\* Doutorando no PPGD Direito Constitucional, Unifor, Fortaleza. Bacharel em Direito, Unifor, Fortaleza, 2018. Diplomado em psicopedagogia, Universidade Gregoriana (Unigre), Roma, 2008. Mestre em Teologia Sistemática, Faculdade dos Jesuítas (Faje), Belo Horizonte, 2005. Licenciado em Filosofia, PUC-Minas, Belo Horizonte, 2000. Professor de Direito pela Faculdade de Tecnologia de Horizonte (Fathor), Horizonte. <http://lattes.cnpq.br/4845578024825495>. OCID <https://orcid.org/0000-0002-2684-6499>. [sssmarquez@hotmail.com](mailto:sssmarquez@hotmail.com).

\*\* Graduado em Administração; Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Claretiano (CEUCLAR); MBA em Gestão Estratégica de Pessoas pela Fundação Getúlio Vargas (FGV); Especialista em Teologia pela Universidade Católica Dom Bosco; Mestre em Sistemas Agroindustriais – UFCG e Mestre em Negócios Internacionais –MUST E-mail Jcandidosn@uol.com.br

FRANCISCO JUNIOR DE OLIVEIRA. MARQUES \* e JOSÉ CÂNDIDO DA SILVA NÓBREGA \*\*

**Resumo:** La relación entre Estado y Religión, desde su configuración en el Estado moderno, se ha conservado bajo el principio de la laicidad. En su desarrollo histórico, por muchas veces, la laicidad fue confundida con la estricta separación entre Estado y Religión y, hasta mismo, la negación de esta última. Sin embargo, la reflexión en el presente texto intenta mostrar que el carácter separatista no está en el origen de la laicidad, sino que la distinción. Para justificarlo, Jean Bauberot presenta un cuadro de referencia amplio en vista de una definición para la laicidad que, a su vez, es pensada como laicidad histórica, en contraposición a la llamada laicidad narrativa, un modelo contextualizado en las disputas político-mediáticas de la Francia del siglo XXI. En estudio comparado, el Estado Brasileño acercase del modelo de la laicidad narrativa, llevando en cuenta sus especificidades. De ahí nasce la pregunta: ¿El desplazamiento de la laicidad narrativa a la histórica puede reubicar la religión en la esfera pública como fuente de sentido? La metodología es bibliográfica, explicativa, cualitativa, de naturaleza teórica y método inductivo. La pesquisa replantear el tema de la Religión para allá de lo mismo, como fuente de sentido para una sociedad auténticamente democrática y demócratamente auténtica.

**Palabras-claves:** Laicidad Narrativa y histórica. Modelo Francés. Mimetismo. Brasil. Bauberot.

**Abstract:** The rapport between State and Religion, since its configuration in the modern State, has been preserved under the principle of laicism. In its historical development, for many times, laicism was confused with the strict separation between State and Religion and even the denial of the last one. However, the reflection in the present text tries to show that the separatist character is not at the origin of laicism, but rather the distinction. To justify this, Jean Bauberot presents a wide frame of reference in view of a definition for laicism which, in turn, is thought as historical laicism, in contrast to the so-called narrative laicism, a model contextualized in the political-media disputes of 21st century France. As a comparative study, the Brazilian State approaches the model of narrative laicism, taking into account its specificities. From this emerges the question: Can the shift from narrative to historical laicism replace religion in the public sphere as a source of meaning? The methodology is bibliographical, explanatory, qualitative, of a theoretical nature and an inductive method. The research rethinks the theme of religion as a source of meaning for an authentically democratic and democratically authentic society.

**Keywords:** Narrative and historical laicism. French model. Mimicry. Brazil. Bauberot.



## INTRODUÇÃO

La declaración universal sobre la laicidad del siglo XXI, afirma que un proceso de laicización darse cuando un Estado non se encuentra legitimado por una religión u una familia de pensamiento particular, y cuando el conjunto de los ciudadanos deliberan pacíficamente, en igual condición de derecho y dignidad, en vista de ejercer la soberanía del poder político. Estos elementos de la laicidad aparecen necesariamente en todas las sociedades que desean armonizar las relaciones sociales marcadas por interés y concepciones morales o religiosas plurales.

Al iniciar el abordaje respecto la laicidad, lo primero que se propone es ampliar la mirada sobre el concepto de la laicidad. La “Declaración universal sobre la laicidad del siglo XXI” ayuda a considerar este horizonte descentralizado de la problematización de la laicización bajo la égida de la Religión.

El presente texto tiene como objetivo llevar al lector a considerar que el problema actual de la laicidad está ubicando en un nuevo tipo de legitimador que impone al Estado y sus ciudadanos una única vía de sentido de vida. Este es la cultura de la civilización del espectáculo y mediática, bajo los valores del ultra capitalismo neoliberal que ideologiza y instrumentaliza las sociedades de la modernidad tardía.

El principio de la laicidad, proceso necesario en el Estado democrático de derecho que garantiza libertades, es atrapada y asume una nueva identidad, la llamada Laicidad narrativa u laicidad falsificada. Esa nueva laicidad es producto del monstruo dulce y fue prefabricado en el contexto de las disputas político-mediáticas de la Francia de la década de 2000.

Definitivamente, un proceso de laicización darse cuando un Estado non se encuentra legitimado por una religión u una familia de pensamiento particular. En el caso de la laicidad narrativa, muchos Estados en el Occidente están profundamente comprometidos con la corrupción y ideología de un mercado que lo supera todo, que dicta todo. Este es la familia de pensamiento particular que frena las libertades y compromete la laicidad hoy en día.

El caso brasileño non es excepción. Por ese motivo, se puede hablar de mimetismo del modelo francés en los embates de la laicidad en el Estado Brasileño. Es urgente, por lo tanto, recuperar la laicidad histórica, aquella que tras años de configuración definió dispositivos jurídicos para que el Estado democrático logre hacer dialogar la autentica pluralidades de pensamientos en vista de una sociedad humana más equitativa.

Superado los prejuicios, y identificado los problemas más hondos con los cuales el principio de la laicidad es llamado a tratar hoy, se puede volver a considerar los desafíos de la Religión en este debate y proponer la pregunta de la pesquisa: A final, ¿El desplazamiento de la laicidad narrativa a la histórica puede reubicar la religión en la esfera publica como fuente de sentido?

La metodología es bibliográfica, elaborada a partir del material publicado en libro, periódico y bases electrónicas como Scielo, Ebsco host, Cambrigde University press e Vlex. Desde sus objetivos, la pesquisa es

explicativa, pues identifica y analiza el fenómeno de la laicidad a la luz de Jean Bauberot. Respecto el abordaje al problema presentado, se hace un estudio cualitativo el análisis del concepto de laicidad. Finalmente, la pesquisa es de naturaleza teórica y método inductivo en lo cual elabora el conocimiento a partir de la experiencia o realidad concreta. En el caso específico de esta pesquisa, se trató de considerar la realidad concreta de Brasil.

Para hacer el itinerario, será presentando un horizonte histórico del principio de la laicidad (1). Ello ayudará a marcar parámetros para una definición de laicidad a la luz del aporte de Jean Bauberot (2). Delante de una definición bien articulada aparece el contrapunto en la formulación de la nueva laicidad o laicidad narrativa (3). Esta nueva configuración de la laicidad lleva a la preguntar por sus fundamentos y bases ideológica (4); lo que Bauberot, ancorado a Raffael Simone, llama de “monstruo dulce” (5). Este nuevo modelo de laicidad, en el contexto francés es leído en la realidad brasileña, considerando sus peculiaridades (6). Finalmente, tratase de hacer la contestación del monstruo dulce y proponer la experiencia de sentido de la Religión como *locus* posible de enriquecimiento en los embates públicos para la construcción de una sociedad más harmónica.

## 1. Rasgos de la historia del principio de la laicidad

El primero registro teórico respecto la “laicidad”, como la conocemos en la historia moderna, encontramos con Ferdinand Buisson (1883)<sup>1</sup>. Según nuestro pensador, para hablar de laicidad es necesario partir de la “confusión” de diferentes poderes y su subordinación a la Religión. Por lo tanto, laicidad es una simples distinción entre el “poder temporal” y aquel “espiritual”.<sup>2</sup>

Para llegar a este primero ensayo de definición, la protohistoria del principio de la laicidad en el Estado moderno fue marcado por eventos que favoreció su desarrollo.

En el siglo XVI, la primera y notable fue la división del cristianismo en el Occidente. La reforma protestante plantó el pluralismo religioso y llevó los Estados modernos a buscar salidas para las luchas religiosas y la necesaria “paz de la religión”, donde el Edicto de Nantes (1598) fue un pieza jurídica emblemática.

En el siglo XVII, los pensamientos pre-laicos se multiplican. El jurista Grotius postula un contrato donde el derecho natural nace de la sociabilidad humana y existiría aunque no existiera Dios. Hobbes da un poder artificial, pero ilimitado al príncipe. La fragmentación del cristianismo y la diversidad de opiniones resultan en la distinción entre el poder temporal e espiritual. El Estado, Leviatán, es de ahora en adelante el único y absoluto soberano. Spinoza define la

---

<sup>1</sup> Criador de la palabra *Laïcité* (Laicidad), Buisson así escribe en su “*Nouveau dictionnaire pédagogique*”(1981): “Ce mot est nouveau, et, quoique correctement formé, il n’est pas encore d’un usage général. Cependant le néologisme est nécessaire, aucun autre terme ne permettant d’exprimer sans périphrase la même idée dans son ampleur”.

<sup>2</sup> BAUBEROT, J. *La laïcité dans le monde*. 4a. édition. Paris, Presses Universitaires de France: 2010, 11.

“libertad de pensamiento” y afirma que el ejercicio del culto religioso y las formas exteriores de piedad deben regularse desde la paz y la utilidad del Estado, fuente de un derecho civil y sagrado.<sup>3</sup>

Los fundamentos filosóficos del pasamiento laico sistematizan y influyen una mutación en la relación entre política y Región. El pensamiento separatista de Locke propone una nueva orientación. Su “carta sobre la tolerancia” (1686-1689)<sup>4</sup> afirma la necesidad absoluta de distinguir lo que pertenece al gobierno civil y al religioso. Teórico del “gobierno limitado”, Locke define el Estado como una sociedad de hombres criada para un solo objetivo, la conservación y el progreso de sus intereses civiles. Sus representantes disponen de la “fuerza exterior” de las leyes, mientras que el dominio religioso dispone de la “persuasión interior”. Locke ya está dentro de la óptica donde la Religión es una “cuestión individual”.

Diferentemente de Locke, Voltaire se apoya en una filosofía de la historia donde los edictos de tolerancias no serían necesarios, puesto que la razón sufoca la discordia, afirma la virtud y torna posible la obediencia a las leyes. Voltaire propone “una tolerancia limitada a los cristianos”, puesto que a ellos “la intolerancia le parece razonable”.

Locke y Voltaire están en registros diferentes: el primero, presenta la teorización de la separación entre Religión y Estado, mientras que el segundo, una manifiesta posición anticlerical. El camino inicial de la modernidad es siempre más anti-religioso, pero resiste a una concepción atea institucionalizada. El proyecto es dejar para atrás las viejas formas doctrinales y construir un camino totalmente novedoso. Para tanto, Rousseau propone un pacto fundador que constituye una “religión civil”<sup>5</sup> y la necesaria profesión de la fe civil obligatoria a todos los ciudadanos. Las religiones históricas serán integradas en una nueva religión estatal y civil (implícita). En el Contrato social, Rousseau parte de un pensamiento histórico donde “jamás ningún Estado fue establecido sin una religión que le sirviera de base”. La santidad del Contrato Social sacraliza la política y la religión civil.

El texto constitucional norteamericano de 1787, materializa por la primera vez el pensamiento laico, donde la pertenencia religiosa y ciudadana se encuentran disociadas. En 1868, el 14<sup>a</sup>. *Amendment*<sup>6</sup> impone constitucionalmente la separación entre la Religión y todos los Estados confederados. Thomas Jefferson formula la expresión, el “muro de separación”<sup>7</sup> entre Religión y Estado, resultado de la alianza de las elites deístas y protestantes congregacionistas. La base político-filosófica va en dirección al establecimiento de la religión civil rousseauiana, nacida de la Declaración de la Independencia que instaura el *Thanksgiving's day*,<sup>8</sup> bajo el mito de los padres-fundadores peregrinos.

En Europa, la revolución francesa radicaliza y intenta erradicar las religiones instituidas, cambiándolas por el culto a la Revolución. En 1797, el *Directoire* organiza el culto republicano, con todo, cuando Bonaparte asume el poder, firma el Concordato con Roma y pone fin a la separación. En 1804, el Código Civil se muestra silencioso respecto a la

---

<sup>3</sup> SPINOZA. *Traité Theologico-Politique*, 1670.

<sup>4</sup> LOCKE, J. Carta acerca de la tolerancia (col. “os pensadores”). Editora Abril cultural.

<sup>5</sup> ROUSSEAU, J.-J. Do contrato Social, Livro IV (1762).

<sup>6</sup> “*Amendment constitucional*” son emendas al texto constitucional norteamericano.

<sup>7</sup> Carta de Thomas Jefferson para los Bautistas de Danbury (1802).

<sup>8</sup> BAUBEROT, J. La laïcité, *op.cit.*, 45.

Religión, pero indica que el Estado es laico en su fundamento. La separación en la Francia, entre las Iglesias y el Estado, se realiza apenas en 1905, con la ley francesa de la separación escrita por Aristide Briand.

El siglo XIX es donde tenemos los fundamentos filosóficos del ateísmo: Feuerbach, Comte, Marx, Engels, Nietzsche, Haeckel y aun el “darwinismo social” radicalista. Es el último umbral del pluralismo, pues el ateísmo tornase cultural y políticamente legítimo en la sociedad moderna. Es en este contexto que se presenta en nuestro escenario conceptual el término secularización. Ello implica una pérdida de la pertenencia social del universo religioso en las sociedades modernas que, progresivamente, según criterios de la racionalidad instrumental, está ligada a la ciencia y la técnica. La sociedad industrial y el desarrollo del capitalismo engendran una sociedad que funciona según reglas independientes de la religión. El triunfo del gran relato de la razón técnica-instrumental aparentemente silencia la Religión, como relato desnecesario para la sociedad humana y la definitiva “muerte de Dios”.<sup>9</sup>

Los procesos de laicización y secularización son distintos<sup>10</sup>. El primer concierne a la disociación entre Religión y Estado, vivencia religiosa y ciudadanía, la diferenciación funcional entre las comunidades religiosas y políticas. Mientras que la secularización es el cambio de mentalidad social que arrincona la Religión para el campo de la inexistencia, suponiendo sustituirla por el relato de la razón instrumental.

Aunque de formación y origen distintas, los procesos pueden conjugarse, cuando la “laicización autoritaria” impone la secularización en sus abordajes políticos, alejando del espacio ciudadano toda y cualquiera referencia del *homo religiosus*.

## 2. La definición de laicidad y sus formas

El rápido precursor histórico fue presentado pone dos ejemplos paradigmáticos del proceso de la laicización mundial, es decir, aquel de los Estados Unidos, y aquel otro de la Francia. Los dos de matices rousseauiana, son marcadamente anticlericales y adeptos a la religión civil.

A pesar del fuerte rechazo a las religiones tradicionales, jamás lo fue atea. Este es el último *front* del pluralismo y se consolida con la secularización. Esta, al inicio del siglo XX, influyó la concepción de la laicidad,

---

<sup>9</sup> Las sociedades pre-modernas se lagrimaban en las narraciones míticos-religiosas. La modernidad rompe con este lugar de legitimación y crea un nuevo, que son las nuevas ciencias de la naturaleza que se legitiman en el discurso de la racionalidad (metadiscursos). El paradigma moderno piensa haber sepultado la Religión, pero es el mismo principio de la metalenguaje universal que es sustituido por la llamada modernidad tardía. Deleuze e Guattari dicen que hoy no hay más un sistema de fundamento único, pero sistemas de “pequeñas raíces”, que busca entender el paradigma actual de la pluralidad (DE OLIVEIRA, M.-A. A religião. *op. cit.*, 72-81). Mientras la secularización era la base de sentido en la modernidad, la “deseccularización” aparece como proceso que lleva el fenómeno del florecimiento de la Religión, restableciéndola como espacio de articulación de la vida (MIRANDA, F.-M. Existencia cristã hoje. São Paulo, Loyola: 2005, 149).

<sup>10</sup> RANQUETAT Jr., C.-A. “Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos”, In: *Sociais e Humanas*, Santa Maria, v. 21, n. 1, jan./jun., 2008, 83-92.

hasta el punto de imponerla una idea reduccionista en el debate público. La laicidad se reviste de laicismo y se define simplemente como la separación entre Estado y Religión.

Jean Bauberot relativiza esta definición reduccionista e declara: “Durante el proceso de emancipación de los Estados en relación al poder religioso, la separación jamás representó el objetivo primero de las organizaciones políticas”.<sup>11</sup> La primera conceptualización de Buisson de la laicidad moderna que hemos indicado arriba, corrobora con la posición “atípica”<sup>12</sup> de Bauberot, pues hablamos inicialmente de “distinción”, e non de separación. Para Bauberot lo que define fundamentalmente la laicidad no puede ser un concepto reduccionista, más un conjunto de principios y garantías que formalizan el concepto.

Para definir el principio de la laicidad es necesario hablar de finalidades y medios garantizadores. Explícanos Bauberot, las finalidades de toda laicidad lleva a los derechos individuales de los ciudadanos, destacadamente, la libertad de conciencia y religiosa. La lucha por estos derechos concretiza el principio de la isononia/igualdad de los ciudadanos frente al Estado. Es el nuevo contexto plural cristiano que hace nacer en el Occidente de los siglos XVI y XVII, la necesidad del diálogo y de la construcción de una tolerancia en el sentido de “reconocimiento recíproco”.<sup>13</sup>

Para realizar estas finalidades surgen dos dispositivos institucionales que tradujeron aquellas a la orden jurídica: la separación entre Religión y Estado, y la neutralidad del poder público en los asuntos religiosos. Según Bauberot, el Estado aparece como un árbitro neutro y, el mismo Estado, no tiene el derecho de intervenir en cuestiones de Religión. Esto no quiere decir que la Religión deberá ser arrinconada en la “esfera privada”, perdiendo su derecho a la manifestación pública y mismo al debate. Esta es una interpretación falacia<sup>14</sup> de la laicidad que profundizaremos más adelante,

Todas las formas de laicidad pueden ser definidas por la articulación de estos cuatro elementos: “Los dos principios relativos a la tolerancia que gradualmente fueron traducidos al derecho, la libertad de conciencia e de Religión, e su prolongamiento necesario en la igualdad; después, los dos dispositivos que los condujeron a la concretización, la separación y la neutralidad”.<sup>15</sup>

Las finalidades engendradas por la tolerancia e sus respectivos dispositivos político-jurídicos, non se articulan de la misma forma. Bauberot y Milot distinguen seis modelos<sup>16</sup> de laicidad que va de la laicidad “autoritaria”, a la forma de Ataturk<sup>17</sup>, hasta la laicidad de “colaboración”, donde las Iglesias son reconocidas en el rol de asociaciones de la

<sup>11</sup> BAUBEROT, J. La laïcité, *op.cit.*, 75.

<sup>12</sup> JACQUEMANN, M. “Jean Bauberot, la laïcité au pluriel”, In : *Politique*, mai-juin, 2013.

<sup>13</sup> De Oliveira Marques, Francisco Jr. “Tolerância religiosa, direitos culturais e religião sábia no espaço público: uma abordagem habermasiana das liberdades religiosas aos direitos culturais”, In: CUNHA Filho, Francisco Humberto (org.). *Conflitos Culturais: como resolver? Como conviver?* IBDCult, Fortaleza: 2016, 548-568.

<sup>14</sup> BAUBÉROT, J. La laïcité, une interprétation fallacieuse de la neutralité de l’Etat. In : *lexpress.fr*. Acceso en 25/01/2016.

<sup>15</sup> BAUBEROT, J. La laïcité, *op.cit.*, 80.

<sup>16</sup> Bauberot y Milot ha construido seis tipos-ideas de la laicidad: laicidad separatista, laicidad anticlerical, laicidad autoritaria, laicidad de fe cívica, laicidad de reconocimiento y laicidad de colaboración (BAUBEROT, J et MILOT, M. *Laïcités sans frontières*. Paris, Édition du Seuil: 2011)

<sup>17</sup> Mustafa Kemal Ataturk (1881-1838), fundador de la República de la Turquía. Él fue también su primer presidente, y promovió una grande revolución cultural en su país. La revolución kemalista ha tenido como objetivo central lleva a Turquía al modelo europeo laicista: “tratase de hacerlo con la más grande celeridad posible, aunque quemando etapas y hacienda saltos a través de la historia” (MARCOU, J. “La laïcité en Turquie: une vieille idée moderne”, In : *Confluence*, Méditerranée, n. 33, Printemps, 2000, 61).

sociedad civil. En este sentido, es demasiado raro la pureza de modelos, a exclusión de las teocracias, que pueden tener elementos anticlericales, autoritarios e de colaboración.

Cada uno de estos modelos establecen una verdadera alquimia entre los diferentes elementos, por veces, reforzando unos y fragilizando otros, y vice-versa. Para decirlos esquemáticamente, los modelos que hipostasian los dispositivos de la separación y neutralidad amenazan la libertad de conciencia y religiosa, reprimiendo las expresiones de la Religión, dejando el Estado “a la deriva totalitaria”. Por otro lado, los modelos que hipertrofian las finalidades en detrimento a los dispositivos son tentados a reintroducir la Religión como interlocutora única en el poder político. En este caso, como lo político es obligado a seleccionar convicciones que lo reconoce como sus propias, el principio de isonomía quedase comprometido y hablamos de un camino “a la deriva teológica”.<sup>18</sup>

En una palabra, la laicidad puede ser definida como un “cuadro de referencias” general que describe las formas de emancipación de una política respecto a la Religión u ideologías. Tales modelos corresponden a una sociedad e sus situaciones históricas diferentes e jamás podrá substanciarse en un modelo único. Diciéndolo con las palabras de Bauberot e Milot: “No existe una laicidad substancial, producto del mundo de las ideas; mas bien una laicidad producto de los juegos políticos e sociales”.<sup>19</sup> Y siguen con una definición que involucra los cuatro elementos: la laicidad es “una organización donde hay libertad de conciencia, así como una voluntad de justicia igualitaria para todos, garantizada por un estado neutral a despecho de las diferentes concepciones relativas a la ‘buena vida’ que coexisten en la sociedad”.<sup>20</sup>

Con una definición tan genérica, se podría preguntar: ¿no estaríamos diluyendo el concepto de la laicidad al optar por un foco así tan amplio? Para Bauberot, su abordaje, al contrario de lo que parece, no deforma el concepto, mas permite universalizarlo y destacarlo de imaginarios unívocos euroamericanos o más específicamente, franco-francés.

### 3. Instrumentalización del principio: laicidad narrativa

---

<sup>18</sup> JACQUEMANN, M. “Jean Baubérot, *op. cit.*, 79.

<sup>19</sup> BAUBEROT, J. La laïcité, *op.cit.*, 120

<sup>20</sup> BAUBEROT, J. et MILOT, M. Laïcités sans frontières, *op.cit.*, 80.

El “cuadro de referencia” de finalidades y principios que articula la construcción del concepto de la laicidad acérmanos mejor de la realidad, y aléjanos de los imaginarios unívocos del republicanismo substancialita, secularista o post-contemporáneo ultra capitalista<sup>21</sup> que trata de presentar un modelo falsificado<sup>22</sup> de la laicidad.

La crítica actual no va en dirección aquella “laicidad real” o “histórica”, tal como conocemos en los dispositivos jurídicos y que se concretiza en el “cuadro de referencia” que articula las finalidades y principio laicos. El problema es gestado con la llamada “laicidad narrativa”, “substancial” o “identitaria”, es decir, “las reconstrucciones mas o menos fantasmagóricas elaboradas por los medios de comunicación con el apoyo de un cierto numero de ideólogo del republicanismo francés que lleva el principio de la laicidad a una visión identitaria”<sup>23</sup>.

La “laicidad narrativa” fue construida desde un texto de François Baroin<sup>24</sup> en 2013, intitulado, “la nueva laicidad”<sup>25</sup>. Para Baroin, el problema de la laicidad fue desplazada, y ya non concierne a la “esfera religiosa”, mas a la “esfera cultural identitaria”. Tratase de una especie de “revisiónismo histórico” en vista de una nueva y vieja conceptualización equivocada del principio de la laicidad que puede fornecer un ropaje republicana a la política discriminatoria, donde, por un lado, hay ciudadanos identificados con la cultura republicana, y otro, los “extra-comunitarios”, non identificados con la Republica.

Para dar un ejemplo de esta nueva mentalidad y de la instrumentalización del principio de la laicidad, Baubérot nos recuerda el discurso publico en Lyon de Marine Le Pen (Lyon). Para atraer la atención, en el contexto de su candidatura para presidencia del FN (*Front Nacional*, partido nacional-conservador), Le Pen mascara sus intenciones haciendo un discurso a la luz del principio de la laicidad. En su intervención, tras una referencia a la Segunda Guerra mundial, compara las oraciones que los musulmanes hacen en la calles, especialmente en Marsella y Paris, con una “ocupación”: “Hay diez o quince lugares donde, de manera regular, un cierto numero de personas vienen para acaparar los territorios. Esto es una ocupación de parte del territorios, en barrios en los cuales la ley religiosa es aplicada. Non hay blindados o soldados, pero es una ocupación lo mismo”<sup>26</sup>.

Los debates se ascienden y la “laicidad” presentase como la palabra mágica para instrumentalizar el embate político. Le Pen, llamada por la emisora de radio-televisión *Le Grand Jury RTL (Le Fígaro – LCI)*, non pierde la oportunidad de afirmar: “el principio de la laicidad es esencial”. Cuando el director de la redacción del *Fígaro*, Etienne

---

<sup>21</sup> El concepto “ultra capitalismo”, entendemos a la luz del trabajo de Raffaele Simone, específicamente, “il monstruo dulce”. Tenemos varias referencias en el desarrollo del presente texto. Pero, apenas queremos recordar que, para nuestro liguista y filosofo, vivemos en un sistema económico-ideológico marcado por el consumo, individualismo y la cultura del espectáculo. En este contexto, el ultra capitalismo predica el suceso, la riqueza, y desprecia la actividad intelectual. Mas cercano, en apariencia, a los intereses inmediatos del individuo contemporáneo, define un mundo de dominio del liberalismo económico y de cultura política absolutamente de derecha, con la afirmación de la derechización (RÉMI, L. “A direitação”, um novo significado da história? In *dipomatique.org.br*. Acceso en 07/02/2016.).

<sup>22</sup> El libro de Baubérot, “*laïcité falsifiée*” tiene como objetivo “diagnosticar y analizar la instrumentalización actual de la laicidad” (cf. BAUBÉROT, J. *La laïcité*, *op.cit.*, 22). Sigo Baubérot en su objetivo, en el contexto actual (cultura post-moderna ultra capitalista), pero lo indico una forma de instrumentalización que también hemos visto en el pasado (cultura moderna secularista).

<sup>23</sup> JACQUEMANN, M. “Jean Baubérot, *op. cit.*, 77.

<sup>24</sup> François Baroin, hijo de un alto funcionario y periodista de Europe 1, entró muy temprano en la política y tiene un vasta experiencia: deputado, alcalde, ministro, secretario de Estado, vice-presidente de la Asamblea Nacional, porta-voz de Jacques Chirac, en 2014 tornase senador de la AUBE y presidente de la Asociación de los alcaldes de Francia.

<sup>25</sup> Contribución de François Baroin, “*pour une nouvelle laïcité*”, In: [www.voltairenet.org](http://www.voltairenet.org). Acceso en 25/01/2016.

<sup>26</sup> BAUBÉROT, J.; MILOT, M. *Laïcités sans frontières*, *op.cit.*, 26.

Mougeotte, haciendo un contra-punto, remarca que los musulmanes rezan en las calles porque no hay lugar en las Mosqueas, Le Pen replica: “esto es una defensa al comunitarismo”; y añade, “si no hay lugar en las Mosqueas, entonces que se van a orar en sus casas”.<sup>27</sup>

Esta es una clara contradicción a la ley de 1905, puesto que la República francesa garantiza el libre ejercicio de culto (art. 1) y su aspecto público (art. 25).<sup>28</sup> Pero, que importa, puesto que, en el discurso actual respecto a la laicidad, los confines de la Religión es la esfera privada, y además, lo que vale es la publicidad.

El debate se inflama y, en el contexto de las elecciones presidenciales de 2012, Nicolas Sarkozy también usa el discurso de la laicidad en el embate político. Sarkozy exige un “islán a la Francia” y Imams hablando francés. Él rechaza la práctica de las oraciones en las calles, haciendo crecer aún más la islamofobia.<sup>29</sup>

En contra-corriente, el Padre Bernard Podvin, portavoz de los obispos de Francia, propone un rechazo de la Iglesia Católica a la instrumentalización de la laicidad, especialmente contra los musulmanes. Lo declara: “tégase en cuenta todo lo que pasará al provocarse la estigmatización de una comunidad.”<sup>30</sup>

El término “estigmatización” volverá frecuentemente como *leitmotiv* para cuestionar la “nueva laicidad”, abriendo así una puerta para salir de los falsos debates alrededor de la laicidad y su instrumentalización en los contextos de miedos y estigmatización de los ciudadanos.

Mesclado en este contexto de estigmatización de la actual cultura de la modernidad tardía y ultra capitalista, hay muchas veces rasgos de antiguos prejuicios modernos en la construcción del principio de la laicidad. Les presento dos representaciones simbólicas laico-secularistas que dominarán el imaginario de la “laicidad histórica”. En primero, la relación del principio de la laicidad con una postura anti-clericalista; y consecuentemente, las discriminaciones políticas, a ejemplo de sexismos modernos, que nació del prejuicio contra la Religión por parte de ideólogos liberales.

Las mismas formulaciones legales de la llamada “laicidad histórica” nos lleva a creer que estas representaciones simbólicas y discriminatorias fueron superadas. Pero, rasgos remanentes conducen a considerar oportunos tenerlos en cuenta.

Respecto al anticlericalismo, es importante considerar la evolución de las religiones y su relación positiva con el principio de la laicidad. La relectura del cristianismo respecto a la laicidad, y ejemplificando, de la Iglesia Católica, nos impone una crítica seria al anti-clericalismo moderno-secular.

---

<sup>27</sup> ID., 29.

<sup>28</sup> Ley: “09 décembre, concernant la séparation des Eglises et l’Etat, version consolidée au 25 janvier 2016”, In : [www.legifrance.gouv.fr](http://www.legifrance.gouv.fr). Acceso em 25.01.16.

<sup>29</sup> Como término, islamofobia se desarrolla en Francia, en el contexto colonial de los años 20. Pero, el uso convencional angloparlante da con el *Runnymede Trust report* de 1997. La islamofobia es descrita como una combinación de la crítica Orientalista británica y el racismo. Por lo tanto, más que definir como una forma de odio o miedo de musulmanes, islamofobia debe ser entendida como un comprometimiento de la habilidad de los musulmanes ser musulmanes, de su proyecto de raza para el futuro. (SAYYID, S. “A measure of islamophobia”, In: *Islamophobia Studies Journal*, Vol. 2, n. 1, Spring 2014, 10-25.

<sup>30</sup> BAUBEROT, J. ; MILOT, M. Laïcités sans frontières, *op.cit.*, 61.

Tras una larga historia de difícil aceptación de principio de la laicidad, por los conflictos con un laicismo intolerante y una nostalgia del pasado<sup>31</sup>, la Iglesia Católica fue retornando a sus fuentes y reconociendo que la laicidad hace parte de su dinámica institucional. Para entender esa nueva y antigua relación es necesario recoger a la etimología y origen del termino laicidad. Laicidad viene del *laos*<sup>32</sup> (gr. pueblo). En los primeros siglos y en toda tradición bíblico judeo-cristiana la expresión *laos tou theos*<sup>33</sup> (gr. Pueblo de Dios) es central para la teología y praxis cristiana. El “Pueblo de Dios” es una categoría que significa la vocación de la Iglesia como *oikomene*<sup>34</sup>, “casa de todos”. La teología paulina de los gentíos y los Santos Padres fueron fieles a esta comprensión. Pero, con la integración del cristianismo al Imperio y los privilegios de la Iglesia Católica, la categoría *laos tou theos*, fue siendo substituida por la eclesiología clericalista (separados). Así, de un lado teníamos el *laos* y de otro los *kleros*.<sup>35</sup> En la Edad Media *laos* asumió una significación secular, designando aquellos distintos de los clérigos, los separados, los poseedores del poder sagrado que subyugaba al poder temporal.<sup>36</sup>

La modernidad llevó la distinción, laico/clérigo, a las ultimas consecuencias y con aquella llego al dualismo radical del poder temporal/espiritual, alejando toda pretensión de las Iglesias de la esfera pública y imponiendo el Estado como el único y supremo Leviatán.

En razón de la radicalización de la distinción *laos/kleros*, la modernidad asume una postura anti-clerical y proclama que la esfera política es una hábitat laico (en el sentido moderno). Esta nueva realidad, conduce a varias prejuicios respecto a la Región.

Sin embargo, un ejemplo pragmático tenemos en el sexismo laicista de la Revolución Francesa y post-revolución. El gran texto laico, el código civil de 1804 impone a las mujeres un status de total incapacidad civil. La mayor partes de las actividades profesionales les son de difícil acceso. Definitivamente, el código civil marca una regresión de la situación de las mujeres.<sup>37</sup> La sociedad de la razón, secularista, establece una identidad representativa entre la mujer y la Religión: “mujer y religión son descritas con las mismas categorías: sentimentales, apasionadas, sensibles, y en la versión netamente anti-clerical: personas que abusan del poder y ocultas.<sup>38</sup>

---

<sup>31</sup> “Durante os pontificados de Gregório XVI (1831-1846), Pio IX (1831-1878) e Leão XIII (1878-1903), a Igreja se aferrou ao Estado Confessional Católico. O magistério define a laicidade, juntamente com a secularização, como grandes erros da modernidade. Isso é dito com todas as letras na *Syllabus* (1864)”. (GASDA, E.-E. “Política, Cristianismo e Laicidade”, In: *PT*, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, 210).

<sup>32</sup> Del grego, “λαός”, nominativo, el Pueblo. Desde aqui viene el termino laico, laicidade.

<sup>33</sup> Pueblo de Dios, del griego: “λαός τοῦ Θεοῦ”. Como encontramos em 1Pd 2, 10: “λαός Θεοῦ”.

<sup>34</sup> De la expresión, *he oikoumene ge*, el mundo habitado; de *oikoumenos*, verbo *oikein*, habita, de *oikos*, “casa, morada”. Por eso, uso la expresión. “casa de todos”.

<sup>35</sup> La retroversión del latin, *clericus*, hombre ordenado para el servicio religioso, encontramos en el griego *kleros*, es decir “herencia” que nos lleva a la traducción del texto de Dt 18, 2 en la Septuaginta. Ello revela que los sacerdotes, o clérigos, non tendrán herencia y vivieran de ofrenda y de su patrimonio. Por lo tanto, la ultima significación medioeval-moderna ha dejado todo el sentido original. El sentido “separado” tiene que ver con una ideologización del termino original.

<sup>36</sup> En la cristiandad de la Edad Media, la teología agustina de la ciudad de Dios y terrena, se desarrollo para el paradigma clásico del “agostianismo político” que establecía la relación de supremacía de la Iglesia frente al Estado (GASDA, E.-E. “Política...”, *op. cit.*, 207).

<sup>37</sup> BAUBEROT, J. La laïcité, *op.cit.*, 155.

<sup>38</sup> ID., 156.

En pocas excepciones, el anticlericalismo no será antifeminista. La mujer aparece como la “chusma social” de los curas. El “adulterio moral”, para el machismo moderno-laicista, construye la confusión de una “práctica que no deja al marido si no el cuerpo de su esposa, puesto que su “alma pertenece a otro que reina y no lo comparte a nadie”.<sup>39</sup>

Para los “espíritus esclarecidos” las mujeres eran incapaces de tener su propio punto de vista. El estereotipo del hombre emancipado e de la mujer sumisa a la religión es uno de los lugares comunes en el anticlericalismo francés. Si duda, es un pretexto para acomodar la sociedad establecida, la condición inferior de la mujer en el código civil y a la cultura común. Uno de los principales argumentos de este contexto es el desenvolvimiento de las congregaciones femeninas en el siglo XIX. Estas logran una relativa emancipación de la mujer que fueran echadas a un plan jurídico inferior en la esfera privada.<sup>40</sup>

#### 4. Fundamentos de la instrumentalización: crítica al mostro dulce

El alejamiento de los principios y instrumentos auténticos de la laicidad y la formulación de una nueva laicidad, o “laicidad narrativa”, muéstranos el camino de instrumentalización y ideologización del actual republicanismo substancialista, intolerante y autoritario a la francesa que desea ser universal.

La ampliación del problema de la instrumentalización en algunos aspectos de la “laicidad histórica” no quiere quitarnos del camino. La digresión en los prejuicios modernos a luz del proceso de la “laicidad histórica” nos ayuda apenas a tener un horizonte más grande y reafirmar los logros en los actuales dispositivos legales y constitucionales. En vía de regla, ellos dan forma y materia a la “laicidad histórica”.

Volviendo a nuestro foco, es decir, a la “laicidad narrativa”, queremos preguntarnos: ¿cuál es el fundamento de la “nueva laicidad”? En una palabra: ¿la modernidad tardía de políticas mediáticas y cultura del espectáculo es la base de esta nueva laicidad? Baubérot juntase a Raffaele Simone y llama esta realidad de “monstruo dulce”<sup>41</sup>, es decir, una crítica a la construcción de un universo mediático que hace de la tele-realidad el paradigma y el criterio de evaluación de la vida ordinaria.<sup>42</sup>

Tenemos buenas razones para temer una sociedad en la cual el espectáculo se sobrepone a la realidad. Para describir esa realidad, fundamento de las nuevas políticas falsificadas de la laicidad, Simone considera que la mezcla de

---

<sup>39</sup> ID., 157.

<sup>40</sup> Non podemos olvidarnos del importante rol de la Iglesia en favor de los derechos de las mujeres en este contexto. Escribe Jules Ferry, laicista convicto: los obispos lo saben bien, lo que tiene las mujeres, lo tiene todo, pues de inicio tienen los hijos, y depuse el marido. Es necesario hacerlas ciudadanas, es necesario que ellas participen de la ciencia u a la iglesia (cf. LANGLOIS, C. *Catholicisme française au féminin. Les supérieure générale au XIXe siècle*. Paris, Cerf : 1984, 160).

<sup>41</sup> La expresión “monstruo dulce” sale de la traducción francesa “*monstre doux*”, que a su vez es traducido de la expresión italiana de Simone, “*il mostro mite*”. La traducción en lengua espanohablante usual es “monstruo amable” (Taurus, 2011), pero lo elegí traducción propia por ser sugestiva (“monstruo dulce”).

<sup>42</sup> BAUBÉROT, J. *L'intégrisme républicain contre la laïcité*. Édition de L'aube, 2006, 108.

entretenimiento artificial, anecdotal y espectacular que estructura y domina las sociedades occidentales, cosifican los contenidos y los sentidos, someten su expresión pública a las leyes de la comunicación de masa, escarnio de la realidad. Escribe él: No existe ningún espacio que no sea penetrado por el factor *fun*,<sup>43</sup> espectacular. Una grande parte de la vida del Occidente esta fundado en el *fun*. Un sistema de representación fue criado en torno de esto que concierne al tiempo, a las relaciones interpersonales, la moralidad, la plata, la ciudad y las autoridades publicas, la política, el aprendizaje y las actividades intelectuales, así como los diversos nudos de la vida colectiva.<sup>44</sup>

La laicidad, a su vez, como parte de este mundo de representaciones simbólicas moderna, desplazó del ámbito político a la esfera del mediático. La “nueva laicidad” es producto del “monstruo dulce” y la construcción social de representaciones de la laicidad es radicalmente diferente de su propuesta original.

La “laicidad histórica” corresponde, antes de todo, a programas políticos (“programa de Belleville”, de los republicanos en 1869) y debates parlamentares alrededor de proposiciones de leyes (la ley Ferry, Laicización de la escuela pública, la ley de separación de las Iglesias e del Estado). Programas y debates repercuten en la práctica, pero, la “hegemonía de la televisión” cambió aquellos por las “pequeñas frases”, los incidentes y las intervenciones directas de políticos en la media.

Tras cuatro siglos de desarrollo del principio de la laicidad, su concepción ahora esta fundada bajo la construcción mediática. Los políticos apenas intervienen en el según tiempo para exponerse a las medias; non osan ir contra las emociones, ligadas a las representaciones dominantes mediáticas de la realidad.

Frecuentemente la lucha non esta alrededor de la reflexión, de la cultura del texto, sino que, de la iconografía mediática. Las cuestiones, las mas fuertes, están siempre bajo el emocional prefabricado. Esta imagen, es como el bucle alrededor de una caja de regalo vacío, impresiona, fabrica la memoria, pero genera frustración.

La memoria reposa bajo un principio selectivo, rétese sobre todo lo que crea choque, lo que aparece como espectacular. Por otro lado, se tiende a olvidar lo que hace apelo a la razón u a la reflexión. Explica Bauberot, cuando participo de un programa de televisión, las personan no dicen, te he escuchado, sino que, te lo he visto. Por lo tanto, todo es espectáculo, y jamás lo olvidemos que la televisión es antes de todo un espectáculo.<sup>45</sup>

La televisión ha impuesto su lógica a toda la cultura de masa. Es verdad que la internet ha favorecido una cierto retorno a la pluralidad de ideas, pero lo mas importante son las imágenes, fotografías, videos cortos.

---

<sup>43</sup> *Fun*: termino en inglés que lo definimos como la conjunción de diversión y superficialidad. No es el *fun* genérico que lo criticamos, sino que el *fun* de la cultura mediática y su supremacía. Simone define en *Il mostro mite* (el “monstruo dulce”), como un espiral donde se reencuentran asimilados diferentes factores que afectan dimensiones plurales de la vida individual y colectiva: la publicidad, la producción, el marketing, el crédito fácil para los pequeños consumidores [...], una aspiración lejana de una vida abandonada y casual, polvo de espiritualidad religiosa y pathos (SIMONE, R. *Il mostro mite*. Laterza, Roma Bari: 2008).

<sup>44</sup> ID.

<sup>45</sup> BAUBEROT, J. *La laïcité*, *op.cit.*, 190.

Estamos en una sociedad mediaespetacular e somos mediaespetaculares. En la Palabras de Guy Debord: El espectáculo es la ideología por excelencia.<sup>46</sup>

En su obra, “La civilización del Espectáculo”, Mario Vargas Llosa, escribe: “Qué quiere decir civilización del espectáculo? La de un mundo donde el primer lugar en la tabla de valores vigente lo ocupa el entretenimiento, donde divertirse, escapar del aburrimiento, es la pasión universal. Este ideal es la vida perfectamente legítima, sin duda. (...) convertir esa natural propensión a pasarlo en un valor supremo tiene consecuencias inesperadas: la banalización de la cultura, la generalización de la frivolidad y, en el campo de la información, que prolifere el periodismo irresponsable de la chismografía y el escándalo”.<sup>47</sup>

Sin duda, tenemos buenas razones para buscar una construcción de sentido colectivo diferente de este mundo, más e más hecho de ilusiones virtuales. Pero, con las palabras de Baubérot, esto no es el rol de la laicidad. Su vocación no es servir como filosofía política a todo terreno o de dispositivo de reencantamiento del mundo, sobretodo se este reencantamiento pasa por la construcción imaginaria nacional-identitaria.

La laicidad no es paliativo al desmoronamiento de las certezas religiosas, pero debe trazar un cuadro, en lo cual, las diferencias convicciones pueden pacíficamente ayudar a construir finalidades colativas compartidas.

Debemos tener en cuenta, antes de fijarnos en las amenazas miopes de los símbolos religiosos en los edificios públicos, en la rigidez de dialogo con cosmovisiones de sentido teológico u espiritual, al absoluto uni-valor de las marcas y tele-realidades de la cultura ultra capitalista mediática.

## 5. El caso brasileño: entre la laicidad narrativa y el secularismo anticlerical

Para construir un concepto de laicidad, Bauberot presenta un “cuadro de referencia” que conjuga principios, libertad de conciencia y religiosa, y medios para concretizarlos, la separación entre Religión-Estado, y su consecuente neutralidad. Desde aquí, nos preguntamos: ¿como estos principios y medios se articulan en el caso brasileño?

La Constitución imperial de 1824 aún consagra la asociación entre el Estado y el poder religioso, asumiendo la Iglesia Católica como Religión oficial y afirmando una tolerancia limitada y controladora de las otras religiones, que podrían existir como practicas domestica (art. 5ª. CF/1824). Influenciada por el modelo francés de 1790 de la constitución del clero civil, el imperador era el jefe de la Iglesia en el territorio nacional y acumulaba prerrogativas relacionadas a la investidura de autoridades religiosas.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> DEBORD, K. *La société du spectacle*. Gallimard, Paris : 1992, 2005.

<sup>47</sup> LLOSA, M.-V. *La civilización del espectáculo*. 1ª ed. Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara: 2012, 35.

<sup>48</sup> BORGES, A. Walmott, . “O Estado laico e a liberdade religiosa na experiencia constitucional brasileira”, In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 107, 243.

Los primeros trazos de la laicidad en el Estado Imperial brasileño se manifiestan en la garantía de la tolerancia, aunque limitada. Sin embargo, son los textos constitucionales republicanos que reciben todos los elementos de la laicidad, en sus principios y medios. El decreto, numero 119-A, de enero de 1890, consagró la laicidad del Estado Brasileiro. Así lo tenemos en su artículo 1<sup>a</sup>: “Es prohibido a la autoridad federal, bien como a los Estados de la federación, expedir leyes, reglamentos u actos administrativos, estableciendo alguna religión, u la vendando, y crear diferencias entre los habitantes del país, u en los servicios sostenidos por el presupuesto, por el motivo de creencias u opiniones filosóficas u religiosas”. En el texto aparece claramente los principios de la tolerancia y el instrumento de la separación, con consecuente neutralidad del Estado”.

Los textos constitucionales republicanos, que sigue el decreto arriba citado, son unisones en la afirmación de los principios de la tolerancia y los instrumentos de la separación y neutralidad.<sup>49</sup> Pero es fundamental dejar claro una nota que distingue el caso brasileño, es decir, exceptuándose las Constituciones de 1891 y 1937, todas las otras piensan la separación y neutralidad en el vector de la colaboración. Cuando las previsiones constitucionales vedan la asociación, siempre hacen la reserva de que la separación-neutralidad deben mantenerse “sin perjuicio de la colaboración reciproca en vista del interés colectivo”(art 31, III, CF/1947). El texto constitucional de 1967 es aun más específico, en su art. 9, II: “reservada la colaboración de interés publico, especialmente los sectores educacionales, asistenciales y hospitaleros.” Finalmente, la actual Constitución de 1988, recibiendo esta tradición, reafirma en su art. 19, I: “reservada, en la forma de la ley, la colaboración de interés publico”.

Lo que llama la atención es que, siguiendo el esquema de Alexandre Walmott<sup>50</sup>, las dos Constituciones que rechazan el modelo de colaboración son aquellas otorgadas, indicándonos que, en el contexto brasileño, los textos constitucionales en los cuales hay participación democrática, la laicidad siempre abraza una autentica pluralidad política, alejada de los principios de instrumentalización de las ideologías secularistas.<sup>51</sup>

Esto non quiere decir que el modelo brasileño refleja una “laicidad substancial”, del mundo de las ideas y de las definiciones legales de eficacia completa. Como en toda parte, la laicidad permanece siendo un proyecto en constante mutación y construcción. De hecho, el “avanzo de la laicidad brasilera” es una constante desde de la Constitución de 1824 hasta la actual de 1988, pero a lo largo de su evolución hemos estado sea “a la deriva teológica” u a la “deriva autoritaria”.

Actualmente, con el texto constitucional de 88, hemos consolidado los principios de la tolerancia como derechos fundamentales. En el art. 5<sup>a</sup>, incisos VI, VII e VIII, el poder constituyente asegura la libertad de consciencia, creencia y libre ejercicio asociativo (VI). Para garantizar estos derechos, el art. 19, I de la CF/88 establece los instrumentos jurídicos de la separación y neutralidad, pero, como lo hemos dicho anteriormente, preserva el modelo de colaboración en vista del bien colectivo. Fernando Capez, fundado en este dispositivo, declara: “La Constitución Federal

---

<sup>49</sup> ID., 257.

<sup>50</sup> ID., 260.

<sup>51</sup> MARIANO, R. “Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera publica”, In: *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, 246. **Rev.Bras.de Direito e Gestão Pública** (Pombal, PB),8(04), 1080-1100, set./dez.2020.

[1988], en su art. 19, I, prevé hasta mismo la posibilidad de alianza entre Estado y Iglesia siempre que, en los términos de la ley, hubiera interés público”.<sup>52</sup>

Los dispositivos y tradición jurídica brasileña respecto a la laicidad configura de forma clara aquella “laicidad histórica”, ratificada en la Constitución de 88. Sin embargo, lo que concentra los debates actuales está ancorado en aquel tipo de laicidad ya denunciada por Bauberot, es decir, la “laicidad narrativa”.

En el Estado Brasileiro, diferentemente del modelo franco-francés y estadounidense, el principio de la laicidad non es instrumentalizado en su forma identitaria-cultural frente al avance del islamismo. Creemos que la problematización es la misma, pero con un horizonte y actores diferentes.

La cultura mediática, espectacular y ultra capitalista, horizonte de los debates alrededor del principio de la laicidad, propone una “nueva concepción”, producto del llamado “muestro dulce”, y bien diferente de aquella inscrita en los dispositivos jurídicos. La “hegemonía mediática” reenciende antiguos y nuevos conflictos, con discusiones que dividen los grupos laicistas y religiosos, los actores que intentan imponer su concepción de laicidad.

Los grupos laicistas defienden, en la vía del modelo combativo francés, la rigurosa separación entre Estado-Iglesia y la restricción de autoridades religiosas en la esfera pública, mientras que los grupos religiosos, especialmente, los “hermanos separados”<sup>53</sup> se organizan con la llamada “bancada evangélica” que ostenta 70 diputados y 3 senadores en el Congreso Nacional.<sup>54</sup> Ellos non son la mayoría, pero con una gran capacidad de articulación y manejo mediático logran influencia en el parlamento.

En este ambiente de roces y conflictos, la cultura mediática y espectacular desplaza el fórum de diálogo político y reflexivo a la “ágora de tele-realidad o redes sociales”. La “laicidad narrativa” a la brasileña es producida en los debates televisivos, con frases de efecto. Las luchas por la legalización del aborto, el uso de drogas, la unión civil homoafetiva, la criminalización de la homofobia, la enseñanza sexual en las escuelas para niños, la prohibición de símbolos religiosos en edificios públicos, dentro otros, son banderas sea de un “estado absolutamente laico-secular” o de los fundamentalistas religiosos de turno.

---

<sup>52</sup> CAPEZ, F. “A laicidade do Estado Brasileiro”, In: *Revista Jurídica Consulex*, ano XIII, n. 304, 15/09, 2009, 54.

<sup>53</sup> La expresión, “hermanos separados”, la encontramos en el texto conciliar, *Unitatis Redintegratio* (1964). En 1995, Juan Pablo II, retoma el tema del ecumenismo en su encíclica *Ut Unum Sit*. Desde la perspectiva evangélico-reformada, el Dr. Pr. Rui Luis Rodrigues (RODRIGUES, R.-L. O diálogo ecumênico após o Concílio Vaticano II. In: <http://www.a12.com>. Acceso en 07/02/2016) considera la importancia de seguir el movimiento de conversión en dirección a la comunión de la Iglesia de Cristo entre las iglesias particulares. De hecho, somos todo “separados”, y a luz del compromiso con el ecumenismo se ha logrado grandes avances.

<sup>54</sup> “Principais líderes da bancada evangélica”. In: <http://ultimosegundo.ig.com.br>. Acceso en 10/02/2016.

## 6. Contestar el nuestro dulce: para más allá de lo mismo

La crítica al “monstruo dulce”, del *fun* televisivo, no quiere decir de una postura misantrópica, o maniquea, donde hay un mundo malo, el mediático, y otro bueno, aquel sin la media. No se puede vivir fuera de la lógica del tecno-mundo, sin embargo, es necesario no dejar engañarse por él, aceptando su discurso absoluto y dominante.

La “nueva laicidad” se alimenta del “monstruo dulce”. Escribe Simone, la cultura de masa es una superestructura social que está en constante relación con la economía y la política. Asevera nuestro filósofo: “la política, la economía y mismo la guerra se hacen precisamente a través de la cultura de masa, gobernando los gustos, los consumos, los placeres, los deseos, los pasa-tiempos, los conceptos y representaciones, las pasiones y el modo de imaginación de las personas, bien antes de sus ideas políticas”<sup>55</sup>. En una palabra, Simone le llama todo ese proceso de ultra capitalismo u ultra liberalismo y muestra que tratase de un sistema global.

La laicidad es un movimiento que articula debate y combate; ella implica des-mascarar dominaciones poderosas y permanentes. La lucha por la tolerancia fue el punto de partida para el principio de la laicidad en el contexto de los grandes conflictos religiosos en el Occidente. Pero es fundamental decirlo, la laicidad no es un régimen anti-religioso, mas un “estado de interior” que rechaza todo tipo de ideología cerrada en si misma, hermética y incompatible con la pluralidad y el dialogo.

Una política refundadora de la laicidad deberá proponer leyes nuevas para libertades laicas y para las diversas familias de pensamientos de la sociedad civil. En este nuevo contexto, la cuestión religiosa es apenas una, entre otras, “epi-fanias”, es decir, manifestaciones del real problema de la modernidad tardía. Como lo indicamos arriba, lo que atrapa la humanidad en una nueva imposición ideológica es el ultra capitalismo. La misma religión muchas veces es víctima de esta forma unívoca de pensar el mundo. Hay muchas formas de Religión que ya no están interesadas en transformar el mundo ultra capitalista, sino que ajustarse a sus demandas sociales de masa interesadas en soluciones inmediatas del mercado.<sup>56</sup>

El Estado Laico, conjugando los varios actores sociales, debe encontrar un camino plural para luchar contra las reales ideologías que quitan la libertad de los ciudadanos y torna rehén el mismo Estado.

La laicidad, según Claude Nicolet, debe ser una “laicidad interior”<sup>57</sup>, capaz de dejar los prejuicios históricos y construir diálogos a la luz de la pluralidad. En esta pluralidad de ideas, los ordenamientos jurídicos garantizaron la participación libre de las religiones.

Identificado los reales problemas de la laicidad y su concretización en la “laicidad narrativa”, permanece una pregunta importantísima para la composición de espacio de dialogo plural. Es decir, para garantizar la tolerancia y la

---

<sup>55</sup> SIMONE, R. Il mostro mite, *op. cit.*, 213.

<sup>56</sup> DE OLIVEIRA, M.-A. A religião., *op.cit.*, 125.

<sup>57</sup> NICOLET, C. La République en France. État des lieux. Paris, Le Seuil, 1992.

separación-neutralidad del Estado respecto la Religión, ¿cual seria su rol político en el Estado y en la esfera pública en vista de la construcción de la “laicidad interior”, contestadora de las actuales ideologías ultra capitalistas?

Esta pregunta tiene como intención, reafirmar la superación de la sospecha laicista y secularista respecto la Religión, devolver la laicidad la sana relación con la experiencia religiosa y reconducir esta al fórum de reflexión, liderado por el Estado laico, en vistas de una sociedad plural y dialógica.

Habermas nos ayudará a hacer este camino, mostrándonos la factibilidad de la influencia de las tradiciones y comunidades religiosas en la esfera pública y sociedad civil, sin salir del horizonte del Estado de derecho democrático.

Mafrendo Oliveira, leyendo Habermas, escribe que la auto comprensión del Estado de derecho democrático se radica en una razón humana común, es decir, en argumentos públicos aceptables a todas las personas de la misma manera. Esto es la base epistémica para la legitimidad del poder del Estado liberal, que a su vez es autosuficiente, no necesitando de argumentos religiosos o metafísicos. En una palabra, sigue Oliveira, “la tese básica aquí es que únicamente el poder secular radicado en un Estado de derecho que sea neutro en relación a visiones de mundo está en condición de garantizar una convivencia tolerante con igualdad de derechos”.<sup>58</sup>

En esta base, los ciudadanos deben buscar en el debate público mutuo entendimiento racionalmente legítimo, es decir, imparciales sea para los ciudadanos religiosos o non-religiosos. Recuerda, Oliveira, es aquí que las sensibilidades de las tradiciones religiosas pueden aportar, puesto que ellas tienen especial atención a lo que falta en nuestra formación social, para la vida fracasada, para las patologías sociales, para los fracasos de proyectos individuales de vida, para la deformación de contextos vitales, puesto que conserva en la memoria aquellas dimensiones de existencia humana en que los progresos de la racionalización social y cultural generaran daños insuperables.<sup>59</sup> Por lo tanto, sigue la pregunta: por que esta sensibilidad racional religiosa no puede continuar siendo fuente de inspiración tras su traducción a los discursos profanos?

Como lo dice Oliveira, es exactamente aquí que Habermas toca un punto central en su propuesta teórica: las doctrinas comprensivas, es decir, las visiones del todo de la realidad, sean religiosas o non, pueden ser introducidas a cualquier momento en las discusiones políticas públicas, desde que presentadas con argumentos políticos apropiados y jamás a partir de razones doctrinarias.<sup>60</sup>

La introducción de las religiones en la esfera política, en razón de la libertad garantizada por la propia Constitución, y en el caso brasileño, garantizado por el modelo de “colaboración constitucional”, solo lo puede ser bajo la condición de la aceptación incondicional de la neutralidad a la luz del uso público de la razón político-secular. Asevera Oliveira, que la separación institucional entre religión y política no significa una sobrecarga mental y psicología al ciudadano religioso, sino que, para allá del laicium institucional, solo valen argumentos seculares. Para Habermas, ese

---

<sup>58</sup> ID., 92.

<sup>59</sup> ROUANET, S.-P. Habermas e a Religião, em DE OLIVEIRA, M.-A. A religião., *op. cit.*, 94.

<sup>60</sup> ID., 94.

recurso torna posible que el lenguaje religiosa pueda fecundar el espacio político desde que traducido. Recusar este camino es privar la sociedad de recursos importantes en la construcción de sentido.

La crítica a Habermas, explican Oliveira, concierne a una asimetría en relación a los creyentes y a los no-creyentes, puesto que aquellos les pesa la exigencia de una adaptación que no les tocaría a éstos últimos. La respuesta de Habermas va en dos direcciones, explica Oliveira. En primero lugar, con relación a los creyentes, Habermas se refiere a lo que los sociólogos llaman de modernización de la consciencia religiosa a través del esfuerzo de la Religión a responder a tres desafíos: el pluralismo, las ciencias modernas y la emergencia de un derecho y moral profanos. En segundo lugar, los ciudadanos seculares tienen que pasar por un aprendizaje, puesto que tienen que superar la posición de que la Religión no pasa de una reliquia de la sociedad pre-moderna, y que la llamada “libertad religiosa”, no pasa de una “protección cultural a especies naturales en extinción”.<sup>61</sup> Este camino de aprendizaje hace con que el hombre contemporáneo secular reciba el contenido racional de la Religión, y fundamentalmente, a través de una autocrítica, considere los límites de la razón secular y la perspectiva secularista que piensan las tradiciones religiosas como irracionales y absurdas.

El Estado democrático de derecho, bajo el principio de la “laicidad histórica”, y lejos del instrumentalismo y ideologización del ultra capitalismo mediático, puede tornarse eficaz en la medida que, tanto los ciudadanos religiosos como los non-religiosos, pasaren por procesos complementares de aprendizaje.<sup>62</sup>

La polarización de la antinomia irreconciliable laico-secular/religioso mantiene a raya el propio censo común de los ciudadanos de una sociedad democrática tolerante y su cohesión política. Por lo tanto, escribe Habermas: “El ethos del ciudadano liberal exige, de ambos los lados, la certificación reflexiva de que existen límites tanto para la fe como para el saber”.<sup>63</sup>

Recuerda aun, Oliveira, los creyentes tienen que aprender a relacionar sus convicciones de fe con el pluralismo religioso y cultural, y para más allá, buscar la manera de encontrar consonancia entre su fe y el privilegio cognitivo de las ciencias, la precedencia del Estado secular con su derecho y su moral autónomos.

Para Habermas, el campo de diálogo apenas será posible en la medida que el Estado asuma su lugar de neutralidad, ni de cosmovisión religiosa ni de cosmovisión secularista. Los ciudadanos secularizados no pueden negar la potencial racionalidad<sup>64</sup> de la cosmovisión religiosa, y tampoco quitar el derecho de los ciudadanos religiosos a contribuir en el debate político a la luz de su fuente de sentido.

Fernando Capez, hablando del caso brasileño, escribe que el legislador constituyente no conformó un Estado ateo, ni hostil al cristianismo, si no que estableció un régimen no confesional. Y añade con los juristas Gilmar Mendes, Inocencio Coelho y Paulo Branco: “El Estado brasileño no es confesional, ni tampoco ateo, como se puede deducir del

---

<sup>61</sup> HABERMAS, J. Entre naturalismo e a religião. Estudos Filosóficos, Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 2007, 157.

<sup>62</sup> DE OLIVEIRA, M.-A. A religião., *op. cit.*, 97.

<sup>63</sup> ID., 9.

<sup>64</sup> CAPEZ, F. “A laicidade...”, *op. cit.* 54.

preámbulo de la Constitución, que invoca la protección de Dios. Admite, igualmente, que el matrimonio religioso produzca efectos civiles, en la forma dispuesta por la ley (art. 226, § § 1ª e 2ª, CF/88). La laicidad del Estado no significa, por cierto, la enemistad con la fe”.

## **Consideraciones finales**

Hemos desarrollado una pequeña abordaje histórica respecto la laicidad y, en seguida, presentado su concepto a la luz del pasamiento de Bauberot. Aunque atípico, nuestro pensador, trata de proponernos un horizonte amplio de principios y instrumentos jurídicos que se articulan en vista de modelos de laicidades

Bauberot insiste que no hay un único modelo de laicidad, una “laicidad substancial” o plantónica (del mundo de las ideas). El concepto contextualizado, en su realidad histórica y geopolítica, articula los principios de la libertad de conciencia y religiosa, concretizándolas en los instrumentos de separación de la Religión u familias de pensamientos particulares, y consecuente neutralidad estatal.

En vía de regla, estos principios y instrumentos, los encontramos en los dispositivos constitucionales de los Estados democráticos de derecho contemporáneo, a ejemplo del Estado Brasileño (art. 5, VI y 19, 1). Bauberot llama al modelo de este “cuadro de referencia” conceptual de “laicidad histórica”.

El problema que tenemos actualmente es la instrumentalización y ideologización del principio de la laicidad, producto de la civilización del espectáculo. Esta asumió la formulación, a la luz del contexto francés, de “laicidad narrativa”.

La contestación de este modelo identitario y substancialista, llévanos a algunas conclusiones: a) el principio de la laicidad no fue construido bajo la égida de la separación estricta y radical entre Estado y Religión. Esto no fue el primer horizonte de la formulación de la laicidad, sino que la necesaria distinción; b) la laicidad no es un principio que articula únicamente la relación entre Estado y Religión; más allá de esto, confronta todo tipo de familia de pensamiento que tiene la pretensión de ser un legitimador absoluto del Estado democrático; c) Aunque el confronto con el poder político religioso, en su época, ha sido el punto de partida para la reafirmación de la precedencia del Estado como esfera pública y política, en los tiempos actuales, el gran confronto respecto la laicidad, está siendo hecho en relación a la cultura mediática y su base político-ideológica del ultra capitalismo; d) finalmente, los prejuicios históricos afirman la Religión como único campo de lucha del principio de la laicidad, arrinconándola en la esfera privada. Hemos presentado la superación de este reduccionismo y proponemos el abordaje de Habermas como salida para ello.

Respecto esta última conclusión, nos disponemos a hacer una consideración que a nosotros nos parece importante. En su texto, “*Pluralisme, laïcité. sphères publique et sphère privée*”,<sup>65</sup> Jean-Pierre Dubois nos indicará algunos aspectos interesantes a ser considerado respecto el fantasma de la división estricta entre la esfera pública e esfera privada.

Dubois explícanos que un poder democrático no puede sufrir restricciones bajo la ideal de la superioridad de la esfera pública frente a la esfera privada. El empoderamiento de los “hombres privados”, ciudadanos, en el ejercicio de su libertad pública, no puede ser arrinconado a una esfera privada.

La base del “empoderamiento ciudadano” se justifica en el derecho fundamental de asociación. Ello es esencial a la participación pública y reivindica el libre acceso de los ciudadanos a todos los dominios de la vida social, reforzando la interdependencia entre las esferas públicas y privadas.

Considerando estos nuevos contenidos en la relación público y privado, su distinción se abre a la pluralidad de esferas públicas y la subsistencia de una esfera privada. Genéricamente, podemos hablar de esfera pública en dos sentidos, el primer, aquella de las instituciones, lugar de decisión política; después, aquella otra, en sentido amplio, de la “sociedad civil, lugar del compartir ciudadano.

Es necesario, por lo tanto, pensar la interdependencia constante de cuatro esferas en la sociedad, tres públicas (institucionalizada, servicios públicos y lugares públicos) y una privada (de la fe interior y de los espacios privados). La tarea fundamental es sostener estas fuerzas públicas y privada en equilibrio dinámico, fortaleciendo la interrelacionalidad entre el universal y lo singular.

En este nuevo horizonte, no se justifica la rigidez de la separación entre lo privado y lo público, especialmente para alejar la Religión del debate público. La naturaleza asociativa y su empoderamiento constitucional fundamentan su lugar público visible y la ubica en la pluralidad de lo público, en perspectiva de Dubois.

## BIBLIOGRAFÍA

BAUBEROT, J. *La laïcité dans le monde*. 4a. édition. Paris, Presses Universitaires de France: 2010.

\_\_\_\_\_. *La Laïcité, une interprétation fallacieuse de la neutralité de l'Etat*, In : In : *lexpress.fr*. Acceso en : 25/01/ 2016.

\_\_\_\_\_. *L'intégrisme républicain contre la laïcité*. Édition de L'aube, 2006.

\_\_\_\_\_. et MILOT, M. *Laïcités sans frontières*. Paris, Édition du Seuil: 2011.

BORGES, A. Walmott,. “O Estado laico e a liberdade religiosa na experiência constitucional brasileira”, In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 107, 227-265.

CAPEZ, F. “A laicidade do Estado Brasileiro”, In: *Revista Jurídica Consulex*, ano XIII, n. 304, 15/09, 2009, 54.

DEBORD, K. *La société du spectacle*. Gallimard, Paris : 1992, 2005.

---

<sup>65</sup> DUBOIS, J.-P. “*Pluralisme, laïcité. sphères publique et sphère privée*”. In: *Hommens & Libertés*, n. 158, juin, 2012.

- DE OLIVEIRA, M.-A. A religião na sociedade urbana e plural. São Paulo, Paulus: 2013.
- DE OLIVEIRA MARQUES, Francisco Jr. “Tolerância religiosa, direitos culturais e religião sadia no espaço público: uma abordagem habermasiana das liberdades religiosas aos direitos culturais”, In: CUNHA Filho, Francisco Humberto (org.). *Conflitos Culturais: como resolver? Como conviver?* IBDCult, Fortaleza: 2016, 548-568.
- BAROIN, F. “*Pour une nouvelle laïcité*”, In: [www.voltairenet.org](http://www.voltairenet.org). Accso en 25/01/16.
- DUBOIS, J.-P. “*Pluralisme, laïcité. sphères publique et sphère privée*”. In: *Hommens & Libertés*, n. 158, juin, 2012.
- GASDA, E.-E. “Política, Cristianismo e Laicidade”, In: *PT*, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, 203-220.
- HABERMAS, J. Entre naturalismo e a religião. Estudos Filosóficos, Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 2007.
- JACQUEMANN, M. “Jean Baubérot, la laïcité au pluriel”, In : *Politique*, mai-juin, 2013.
- JEFFERSON, T. Jefferson’s Letter to the Danbury, In Library of Congress, [www.loc.gov](http://www.loc.gov). Accso En : 07/02/ 2016.
- LANGLOIS, C. Catholicisme française au féminin. Les supérieures générale au XIXe siècle. Paris, Cerf : 1984.
- LOSA, M.-V. La civilización del espectáculo. 1ª ed. Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara: 2012.
- MARCOU, J. “La laïcité en Turquie: une vieille idée moderne”, In : *Confluence*, Méditerranée, n. 33, Printemps, 2000.
- MARIANO, R. “Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública”, In: *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, 238-258.
- MIRANDA, F.-M. Existencia cristã hoje. São Paulo, Loyola: 2005.
- NICOLET, C. La République en France. État des lieux. Paris, Le Seuil, 1992.
- SAYYID, S. “A measure of islamophobia”, In: *Islamophobia Studies Journal*, Vol. 2, n. 1, Spring 2014, 10-25.
- RANQUETAT Jr., C.-A. “Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos”, In: *Sociais e Humanas*, Santa Maria, v. 21, n. 1, jan./jun., 2008, 83-92.
- RÉMI, L. “A direitização”, um novo significado da história? In: [diplomatie.org.br](http://diplomatie.org.br). Acesso em 07/02/2016.
- RODRIGUES, R.-L. O dialogo ecuménico após o Concílio Vaticano II. In: [www.a12.com](http://www.a12.com). Acesso em 07/02/2016.
- ROUSSEAU, J.-J. Do contrato Social (1762).
- SIMONE, R. Il mostro mite. Laterza, Roma Bari: 2008.
- SPINOZA. *Traité Theologico-Politique*, 1670.