

---

# EDUCAÇÃO, LAICIDADE E PLURALISMO: Elementos para uma genealogia dos debates sobre o ensino religioso no Brasil

*Gustavo Gilson Oliveira*

## INTRODUÇÃO

A questão do ensino religioso no Brasil – especialmente de sua oferta ou não em escolas públicas e das condições específicas dessa oferta – se constitui enquanto tal no contexto dos debates entre as concepções liberais-laicistas de educação e as perspectivas do tradicionalismo católico e do humanismo cristão que se delinearão, no país, a partir do final do século XIX e ao longo do século XX. Aqueles que defendem e enfatizam a luta pela laicidade da educação tendem a afirmar que a oferta de uma disciplina de ensino religioso nas escolas públicas fere frontalmente – sob praticamente quaisquer condições – o princípio constitucional da separação entre Estado e religião. Reiteram a compreensão liberal clássica de que as religiões se baseiam em crenças e valores particulares, que não devem ser impostos e nem mesmo interferir no campo da racionalidade pública, nos debates políticos e nas decisões de governo. Os que advogam a legitimidade e a importância do ensino religioso, por sua vez, tendem a utilizar o argumento de que a absoluta maioria da população brasileira é religiosa, sobretudo católica e cristã, e de que o ensino de religião – mesmo que inspirado em valores compartilhados entre as diversas religiões – seria imprescindível para a formação espiritual, moral e ética do cidadão e do ser humano.

A posição pró-ensino-religioso tem saído predominantemente vitoriosa dos principais embates políticos e jurídicos sobre o tema desde a década de 1930. Atualmente, tanto a Constituição de 1988 quanto a LDBEN de 1996 determinam a oferta de ensino religioso em escolas públicas de ensino fundamental; facultativo ao aluno, respeitando a diversidade de crenças e sem caráter proselitista<sup>1</sup>. A efetivação prática dessa proposta na realidade dos sistemas de educação, todavia, encontra sérios obstáculos, em parte, devido à precariedade das condições objetivas – infraestrutura,

---

<sup>1</sup> A versão inicial da LDBEN/96 previa a possibilidade de dois tipos de ensino religioso; confessional ou interconfessional. A versão atualmente em vigor, todavia, que teve sua redação revisada pela Lei 4.975/97, estabelece: “Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. §1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores. §2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso”.

---

financiamento, recursos humanos, formação – de funcionamento das escolas, mas, também relacionados à resistência latente de parte significativa da comunidade educacional – intelectuais, operadores políticos, técnicos, gestores e docentes – ao próprio teor geral ou às condições específicas – em diferentes sentidos – da proposta (CAVALIERE, 2007; GIUMBELLI e CARNEIRO, 2005). Nos últimos anos, o debate sobre o ensino religioso voltou a gerar polêmica e a despertar o interesse de setores da sociedade e da mídia motivado, principalmente, pela crescente presença e visibilidade de diversos “novos” atores (a)religiosos – evangélicos, espíritas, de matriz africana, ateus, laicistas, organizações sociorreligiosas de diversas origens e orientações – no espaço público brasileiro (BIRMAN, 2003; BURITY, 2001b). Destaca-se, nesse cenário, a emergência “ruidosa” e desafiadora da atuação dos grupos evangélicos (neo)pentecostais na mídia e na política. Assim como as recentes tentativas de autoridades católicas de manter ou recuperar parte de sua hegemonia cultural através de ações religiosas e também políticas, como a polêmica proposta de concordata entre o Vaticano e o Estado brasileiro (FISCHMANN, 2009; CUNHA, 2009).

Embora o crescimento expressivo do percentual de evangélicos na população – de 4% em 1960 para 22% em 2010 – tenha contribuído decisivamente para deslocar a hegemonia do imaginário católico e promover uma visão pluralizada do campo religioso brasileiro (OLIVEIRA, 2012), a atuação pública de muitos dos representantes e lideranças desses grupos tem se caracterizado pelo fisiologismo, pelo clientelismo e pela agressividade em relação a outros grupos religiosos, particularmente as religiões de matriz africana, e na defesa de posições moralistas, sobretudo em matéria de gênero e sexualidade (MACHADO, 2006; BURITY; MACHADO, 2006). No campo da educação, em especial, os políticos e parlamentares ligados aos evangélicos têm se inclinado a manter uma aliança com os católicos a favor da promoção de um modelo de ensino religioso predominantemente cristão, ou mesmo confessional. Para os defensores da tradição laicista liberal, a irrupção agressiva dos evangélicos na vida pública, nos debates políticos e nas instâncias de governo é um exemplo evidente do caráter nocivo da interferência das crenças religiosas no espaço público e, mais ainda, constitui uma ameaça perigosa e um avanço preocupante contra as conquistas representadas pela laicização do Estado brasileiro (CUNHA; CAVALIERE, 2007; CUNHA, 2004). Nesse contexto, o debate sobre o ensino religioso é percebido como mais um campo no qual a laicidade do Estado vem sendo minada pelo avanço de interesses considerados escusos e/ou antidemocráticos de grupos religiosos.

A partir do panorama inicialmente apresentado em relação aos debates atuais sobre a questão do ensino religioso no Brasil, este trabalho propõe uma investigação preliminar das seguintes questões: a) Quais as condições – históricas e discursivas – que permitiram e permearam a

---

formulação dos discursos liberal-laicista, católico/cristão e o debate entre ambos no contexto de um movimento de modernização da sociedade e da educação brasileira; b) Como os embates e/ou negociações entre esses dois discursos se desenvolveram e colaboraram para configurar o atual modelo de relações entre educação e religiões no país; c) Até que ponto os processos de crise da hegemonia católica e de pluralização do imaginário religioso brasileiro têm contribuído e/ou podem contribuir para um deslocamento – para melhor ou pior – desse atual modelo de relações entre educação e religiões; d) Quais as principais possibilidades que se conjugam no cenário atual, a partir dos conflitos e impasses destacados, em relação à questão específica do ensino religioso e das relações entre educação e religiões, de forma geral. Buscando investigar essas questões, o texto apresenta algumas indicações para uma análise genealógica dos processos de constituição política dos discursos pedagógicos modernos – laicistas e cristãos – no Brasil, informadas por recursos da teoria do discurso da Escola de Essex (LACLAU, 2006; MOUFFE, 2006; GLYNOS; HOWARTH, 2007; BURITY, 2007; 2001; OLIVEIRA et al, 2013). Assim como busca delinear as implicações da crise da hegemonia católica, da emergência do (neo)pentecostalismo e da pluralização do campo religioso brasileiro para o deslocamento desses discursos e para a configuração atual dos debates sobre educação, religião e ensino religioso.

### **A FORMAÇÃO DOS ESTADOS MODERNOS E A QUESTÃO DA SECULARIZAÇÃO**

A diferenciação entre o poder do Estado e o poder religioso constituiu um dos principais fatores que permitiram e condicionaram o processo de formação dos Estados modernos e a modernização das sociedades europeias e, posteriormente, ocidentais. Na Europa medieval, a concepção cristã das “duas espadas” (BOBBIO et al., 1998) estabelecia a distinção entre o poder espiritual, atribuído à Igreja, e o poder temporal, exercido pelas autoridades civis, contudo, ambos derivavam – reconhecidamente – da mesma soberania divina, e a Igreja Cristã era a legítima testemunha, representante e intérprete dessa realidade divina e eterna no mundo humano e temporal. A autoridade religiosa, desse modo, se sobrepunha à autoridade dos príncipes e magistrados, e ambas as instâncias exerciam o poder de forma combinada sobre a realidade visível. Essa perspectiva começa a ser seriamente desestabilizada a partir do século XVII, quando as divergências teológicas no interior do próprio cristianismo, fortalecidas pelos conflitos entre diversos príncipes e o papado, começaram a ameaçar dissolver a unidade da religião cristã e, conseqüentemente, a unidade política da Cristandade europeia. Nesse contexto, a legitimidade da Igreja Católica Romana como representante privilegiada da autoridade divina passa a ser fortemente desafiada pelos movimentos de Reforma Religiosa e pelos príncipes a eles associados. Esses

---

movimentos contribuíram, inevitavelmente, para a eclosão de diversos confrontos políticos e bélicos entre e no interior dos territórios europeus, os quais somente foram significativamente equacionados a partir da assinatura dos tratados de paz de Westphalia, em 1648 (CALHOUN, 2011; CASANOVA, 2010).

Os tratados de Westphalia estabeleceram e formalizaram alguns dos princípios fundamentais para a organização dos modernos Estados-nação e do moderno “Sistema Internacional” de Estados (WALERSTEIN, 1974). O mais importante desses princípios é o da “soberania” de cada Estado sobre seu próprio território, que reconhece o direito de autodeterminação política de cada Estado. Outros dois princípios afirmam a igualdade jurídica de todos os Estados e o dever de não intervenção de um Estado sobre os assuntos internos de outro. Desses princípios deriva também a afirmação do direito de autodeterminação do Estado sobre sua própria religião – *cuius regio, eius religio* – acompanhado pela recomendação de tolerância com o exercício privado da religião por parte de minorias religiosas. Nesse sentido, a partir de Westphalia a autoridade do Estado deixa de ser vista como derivada da autoridade religiosa e passa a ser autorreferente, estabelecendo uma demarcação entre o poder do Estado e o poder religioso, assim como a soberania do primeiro sobre o segundo. Não obstante a declarada insatisfação da Igreja Católica com a deterioração do modelo da Cristandade e com a disseminação da mentalidade política moderna, considerada um caminho para a heresia e a apostasia. No caso dos Reinos Católicos de Portugal e Espanha, esse conflito de autoridades era parcialmente contornado pela instituição do regime do “padroado”, no qual a Sé Romana delegava aos Reis Católicos a autoridade para administrar as atividades religiosas em seu território, esse regime se estendeu ao Império Brasileiro até a Proclamação da República em 1889. Essa perda de força no campo político passou a ser enfrentada, sobretudo, através de um crescente investimento católico na ampliação do alcance da educação – missão assumida principalmente pelos jesuítas – para preparar as populações dos reinos católicos e das colônias para resistir e repelir o avanço das heresias protestantes e modernistas (ALVES, 2005). Na maioria dos Estados protestantes, por sua vez, a despeito da maior tendência à individualização da fé, a educação também permaneceu inicialmente como função das igrejas nacionais, tornando-se um dos principais fatores de afirmação e fortalecimento das identidades nacionais modernas contra os adversários externos e internos (GREEN, 2013; POPKEWITZ, 2000).

Portanto, como indica Casanova (2010), é necessário observar que o sistema westfaliano produz primeiramente um modelo de Estado confessional, não um modelo de Estado laico ou secularizado. Na maioria dos países europeus e ocidentais, entretanto, ocorreu uma gradual diferenciação entre as atribuições e a esfera de poder do Estado e da religião (BEYER, 2012),

---

provocada principalmente pelas demandas por maior liberdade religiosa das confissões minoritárias, pelas demandas por maior autonomia e dinamismo das confissões oficiais e, ao mesmo tempo, pela afirmação crescente de um modelo de racionalidade pública independente de – ou mesmo oposto a – qualquer referência direta a crenças e valores religiosos, o que passa a ser reconhecido como parte de um processo de secularização das sociedades modernas. A partir desse movimento de diferenciação entre as esferas estatal e religiosa – e do conseqüente distanciamento entre seus interesses institucionais – a educação passa a ser cada vez mais reivindicada como função e interesse dos estados, abrindo caminho para os processos de laicização dos sistemas de educação e, posteriormente, dos currículos. Esse movimento de diferenciação entre as esferas do Estado e da religião, todavia, ocorreu de forma consideravelmente distinta e com nuances bastante particulares em diferentes países. Na Inglaterra, por exemplo, foi mantida uma igreja estatal com uma atuação oficial limitada, fortemente racionalizada, e com uma dinâmica interna relativamente autônoma em relação aos processos políticos e governamentais<sup>2</sup>. Nos Estados Unidos, por outro lado, predominou a perspectiva de não adoção de uma igreja oficial, havendo a tendência de uma forte colaboração do Estado com as diversas denominações protestantes, em um primeiro momento, e com outras igrejas e religiões posteriormente.

O caso francês é considerado o mais paradigmático exemplo do processo de laicização enquanto separação entre Estado e religião. A Revolução Francesa de 1789 ensejou uma ruptura brusca e hostil do Estado Republicano francês com a Igreja Católica, que era a igreja oficial até então e constituía-se em uma das bases de sustentação do *ancien régime*. Entre 1801 e 1905, atravessando o período napoleônico, a Restauração e o retorno à república, a França manteve quatro religiões subvencionadas – catolicismo, calvinismo, luteranismo e judaísmo – embora sem ingerência formal nos assuntos de Estado. Em 1905 foi aprovada a Lei de Separação, que estabelece a proibição de subvenção direta do Estado a qualquer grupo religioso<sup>3</sup>, mas, instituiu um sistema regulamentação – de associações “cultuais” e “culturais” – que admite diversas formas de relação entre o Estado e as religiões (ASAD, 2003; GIUMBELLI, 2002).

Apesar dos processos de diferenciação entre Estado e religião nos países ocidentais terem sido bastante diversos, conforme observado, e de terem produzido variados modelos de secularização e/ou de laicidade em cada contexto, algumas características semelhantes podem ser indicadas. Em primeiro lugar, em praticamente nenhum desses contextos a secularização da

---

<sup>2</sup> Países como Escócia, Noruega, Dinamarca, Islândia e Finlândia, entre outros, também mantém igrejas oficiais, mesmo apresentando sociedades fortemente secularizadas e liberais. A Alemanha mantém duas igrejas nacionais reconhecidas pelo Estado, a Luterana e a Católica Romana.

<sup>3</sup> Com algumas exceções nos territórios ultramarinos.

---

sociedade e/ou a laicização do Estado representaram a ruptura radical e duradoura de qualquer forma de reconhecimento ou de relacionamento entre poder público e grupos religiosos. A única exceção foi o caso do ateísmo de Estado em alguns regimes comunistas. Nos países ocidentais, em geral, os processos de modernização e secularização resultaram em amplos movimentos de reconfiguração das características e das formas de relacionamento entre Estado e religião, não na sua superação. Como demonstra Beyer (2012), a partir da necessidade de diferenciação e da modelagem mútua entre esses “sistemas funcionais”, o modelo westfaliano tendeu a produzir um padrão de religiões organizadas nacionalmente – mesmo que não estatais – institucionalizadas em forma de associações, racionalizadas, burocratizadas e intensamente relacionadas aos sistemas sociais de educação, saúde e comunicação.

Uma segunda característica a ser destacada é que o modelo de religião reconhecido, legitimado e virtualmente naturalizado no decorrer desses processos foi claramente referenciado no modelo do cristianismo clássico. A própria concepção latina de “religião”, como um tipo específico de prática e instituição, é apropriada e disseminada no mundo ocidental através do cristianismo e passa a ser intensamente associada a noções como Deus, Santos, fé, doutrina, teologia, caridade, santidade, igreja, congregação, sacerdócio e outras. As crenças e práticas que se afastam desse padrão dominante, portanto, tendem a não ser reconhecidas – inclusive legalmente – como religiões legítimas e respeitáveis<sup>4</sup>. Sendo frequentemente classificadas como credices, magia, seita ou charlatanismo e sofrendo estigmatização, cerceamento, repressão e perseguição. É interessante perceber, por exemplo, que mesmo as noções de “secular” e “laico” são referenciadas e apropriadas a partir do vocabulário cristão, no qual indicam a subsistência de uma realidade “secular” ou “temporal”, em oposição à realidade “eterna”, assim como a existência de uma ordem do “laicato” – ou do “povo” – em oposição ao “clero”.

Em terceiro lugar, é importante considerar, como têm demonstrado os trabalhos de diversos analistas e teóricos políticos contemporâneos (AGAMBEN, 2011; CALHOUN, 2011; DE VRIES, 2006; HABERMAS, 2006; ASAD, 2003 e outros), que as próprias instituições e lógicas liberais e republicanas modernas, apesar de terem passado por um insistente processo de negação e ocultamento de seus fundamentos simbólicos e metafísicos, permanecem fortemente atravessadas por pressupostos e concepções tácitas que não são, de forma alguma, cultural ou religiosamente neutras, como muitas vezes se pretende afirmar. Nesse sentido, por mais que os sistemas políticos e

---

<sup>4</sup>Uma ilustração dramática dessa realidade pode ser percebida no caso recente do juiz federal Eugênio Rosa, da 17ª Vara do Rio de Janeiro, que proferiu sentença recusando o pedido de retirada da Internet de vídeos ofensivos às religiões de matriz africana, justificando que as mesmas não se caracterizam como religiões e, portanto, não podem gozar da proteção legal destinada a essas.

---

educacionais liberais e modernos se apresentem como formalmente laicos, imparciais e ascéticos, seus princípios e práticas não se relacionam – e nem poderiam se relacionar – de forma equivalente com os diversos grupos e identidades sociais. Assim, reforçar a reivindicação de validade universal, absoluta e permanente de certo discurso liberal pode implicar também em legitimar a perpetuação de algumas formas de assimetria, hierarquia e exclusão social.

### **O CONFLITO ENTRE O LAICISMO LIBERAL E O TRADICIONALISMO CATÓLICO NO BRASIL**

No Brasil, a separação entre Estado e religião é estabelecida a partir da Proclamação da República, em 1889, e é consolidada pela primeira constituição republicana, em 1891. Do período da colonização até o Império, conforme já foi indicado, vigorou no território brasileiro o regime do padroado, segundo o qual a coroa portuguesa, e posteriormente o Império brasileiro, mantiveram a obrigação de financiar e a prerrogativa de governar diretamente – com a anuência da Santa Sé – a Igreja Católica em suas terras. Ao longo dessa trajetória, tanto a missão de conquistar culturalmente os indígenas quanto a de educar moral e intelectualmente os colonos e o povo – formal ou informalmente – couberam primordialmente aos agentes do clero e, mais diretamente, às ordens religiosas, sobretudo os jesuítas (VEIGA, 2007; ALVES, 2005). A religião católica desempenhou, desse modo, um papel fundamental na constituição dos imaginários cultural, social, político e na formação da própria identidade nacional brasileira. Até o final do século XVIII, a única concepção de realidade, de ser humano e especialmente de fé religiosa reconhecida e legitimada no país era aquela oferecida pela tradição católica. O protestantismo e o judaísmo, quando conhecidos, eram vistos como perigosas heresias anticatólicas, antirreligiosas e antipatrióticas, associadas a invasores e estrangeiros. As práticas religiosas dos escravos e indígenas, por sua vez, costumavam ser tratadas como credices pagãs e primitivas, típicas de povos não civilizados. Somente com a vinda da corte portuguesa para o Rio de Janeiro e com a abertura dos portos às nações amigas de Portugal, no início do século XIX, é que veio a ser instituído no Brasil (REILY, 2003) – sobretudo por pressão dos ingleses – o princípio formal da tolerância religiosa ao exercício privado da religião, inspirado pelo modelo de Westphalia, que viria a ser ratificado pela Constituição do Império de 1824<sup>5</sup>.

A presença da corte portuguesa e a abertura dos portos geraram uma intensa dinamização na vida econômica, social, política e cultural do Brasil no início do século XIX. Nesse período, foram

---

<sup>5</sup> O texto do Artigo 5º da Constituição do Império de 1824, inspirada no Tratado de Navegação e Comércio de Portugal com a Inglaterra de 1810, afirmava: “A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo” (REILY, 2003, p. 48).

---

criados vários cursos superiores, academias militares, bibliotecas, museus, teatros, órgãos de imprensa e outras instituições culturais – principalmente no Rio de Janeiro, mas, também em diversas províncias – que contribuíram para estimular fortemente as demandas pela modernização do país. A declaração de independência, em 1822, e a instituição do Império do Brasil como monarquia constitucional já representaram, ao menos em parte, um resultado dessa demanda por um regime político mais liberal, menos centralizado e mais atualizado em relação às transformações que ocorriam no cenário internacional. Nesse contexto, embora a Constituição do Império tenha mantido o regime do padroado e o reconhecimento do catolicismo como religião oficial, os interesses do Estado e da Igreja já não confluíam mais tão facilmente quanto nos períodos da conquista e colonização. A partir das reformas pombalinas do século XVIII, a educação havia passado a ser administrada diretamente pelo Estado, de acordo com seus próprios interesses estratégicos, embora a importância da religião na definição dos conteúdos, dos manuais e na formação de mestres ainda fosse considerada natural e inquestionável. A maçonaria, por sua vez, portadora de uma reconhecida tradição antiautoritária – mesmo que elitista – e fortemente atualizada em relação às ideias e movimentos liberais e republicanos na América do Norte e na Europa, era extremamente influente na corte e no parlamento brasileiro e havia se tornado uma das principais instituições disseminadoras do liberalismo no país. Nesse período, também começaram a chegar as primeiras influências espíritas e as primeiras missões protestantes voltadas para brasileiros, oriundas principalmente dos Estados Unidos, as quais também passaram a pressionar por mais liberdade religiosa e pelo reconhecimento de seus direitos civis.

Em 1846 o papa Pio IX iniciou seu pontificado orientado pelo projeto de combater vigorosamente o modernismo, a secularização e o liberalismo. Criticava os regimes republicanos e democráticos pela sua submissão aos princípios econômicos, políticos e racionalistas/científicos, em oposição à soberania da direção divina, e defendia abertamente um retorno ao modelo medieval de subordinação do poder temporal à autoridade sagrada, representada pelo poder espiritual da Igreja. Em 1864, Pio IX publicou um documento<sup>6</sup> condenando veementemente o naturalismo, o racionalismo, o liberalismo, a maçonaria, o socialismo, o comunismo, o judaísmo e o protestantismo, dentre outros, assim como os “erros” representados pelos ideais de liberdade de pensamento e religião. No contexto brasileiro, logo após o fim do Concílio Vaticano I (1869-1870) – o qual, significativamente, proclamou o dogma da “infallibilidade papal” – vários bispos passaram a combater ostensivamente a maçonaria e a presença de maçons entre os quadros católicos. Chegando a questionar e a desafiar diretamente a autoridade e as ordens do Imperador em relação à

---

<sup>6</sup> A encíclica “Quanta Cura” e o “Syllabus Errorum”.



---

Igreja. Esse confronto assumiu grandes proporções públicas, ficou conhecido como “a questão religiosa”, e foi dos fatores preponderantes para a eclosão da crise do regime imperial, para a proclamação da República e, destarte, para a adoção do princípio de separação entre Estado e religião no Brasil. Nesse sentido, embora o conjunto dos bispos tenha lamentado e condenado formalmente e teologicamente a separação, ela redundou na prática – como alguns também admitiram – em um movimento estrategicamente positivo para a Igreja Católica nacional. Conferiu-lhe maior identidade, autonomia e dinamicidade exatamente no momento em que o catolicismo buscava recuperar sua presença pública e reafirmar sua força e relevância no mundo.

Em linhas gerais, a instauração da República, assim como todo o processo de modernização do Brasil ao longo do século XIX, se caracterizou por uma tentativa de conciliar a necessidade de atualização do país – de acordo com as lógicas, valores e instituições que se tornavam impositivas na maior parte do mundo ocidental – com a preservação do poder das elites econômicas, políticas e culturais nacionais, constituindo o que se convencionou chamar de “modernização conservadora”. As elites agrárias que se beneficiaram com e que sustentaram o regime escravagista, por exemplo, foram as mesmas que apoiaram a deposição do Império e continuaram a exercer forte influência nos rumos da República. Tal percepção não implica em afirmar que não teria havido modernização no Brasil ou, num viés evolucionista, que essa modernização teria sido somente superficial ou incompleta. Significa, não obstante, reconhecer que o que pode ser identificado como modernização no Brasil, assim como nos demais países ocidentais, ocorreu de acordo com condições, dinâmicas e características específicas – com implicações as mais diversas e ambíguas – que não podem ser facilmente reduzidas a um modelo ou teoria universal da modernização.

### **A CONSTITUIÇÃO DE UM MODELO DE LAICIDADE ASSOCIADO A UM IMAGINÁRIO RELIGIOSO CATÓLICO**

De modo semelhante ao debate sobre a modernização político-econômica, é possível perceber também que a laicização do Estado no Brasil – assim como em grande parte dos países ocidentais – não representou uma privatização individualista da fé religiosa, nem um declínio definitivo da relevância ou mesmo da presença pública da religião, como previam/prescreviam o iluminismo, o positivismo e as teorias da secularização. Pelo contrário, o que se observa é que a modernização brasileira, entre os séculos XIX e XX, produziu um modelo de laicização do Estado e de secularização de instituições sociais, fortemente articulado a – e, portanto, parcialmente dependente de – uma hegemonia do imaginário cristão/católico no campo da religião. A própria afirmação da separação entre Estado e “religião”, no singular, já traz implícito o reconhecimento –

---

afirmado e defendido pelas lideranças liberais da época<sup>7</sup> – de que o cristianismo, em sua versão católica, continuava a ser visto como a religião nacional e natural dos brasileiros. A separação institucional e funcional entre o Estado republicano e a Igreja não questionava, nem necessariamente nem efetivamente, a legitimidade da tradição católica como “a” matriz religiosa e cultural do país. Mais que isso, o reconhecimento – explícito ou tácito – da legitimidade dessa matriz dominante permanecia necessário para sustentar as concepções pressupostas e compartilhadas de religião, moral, ordem, decência, boa fé, paz, caridade e muitas outras das quais o discurso liberal-republicano – inclusive político e jurídico – fazia uso e parcialmente dependia, mesmo que os significados positivos não fossem mais atribuídos exclusivamente a sujeitos católicos. Nesse sentido, os debates entre liberais-laicistas e lideranças ou intelectuais católicos que continuaram a ser travados nos primeiros anos da República diziam respeito, fundamentalmente, aos pontos de demarcação dos limites institucionais da intervenção do Estado na religião e da influência da religião no Estado, não a esses morais e culturais subjacentes que permaneceram praticamente naturalizados.

Outro aspecto a ser destacado em relação ao modelo específico de secularização/laicidade estabelecido inicialmente no Brasil diz respeito à questão das relações entre religião e sociedade civil. Como observa Bobbio (1998, p. 671), a perspectiva moderna de separação entre Estado e religião implica também em uma concepção da “religião” ou, mais especificamente, da “igreja”, como uma forma de associação voluntária, da qual os cidadãos podem participar – ou não – livremente, de acordo com seu julgamento, escolha e vontade. Nesse sentido, um dos principais argumentos em favor da laicidade do Estado é a defesa das liberdades de consciência, de culto e de religião. Como associações voluntárias, numa perspectiva liberal, é reconhecido que as igrejas representam e expressam, ao menos em certo domínio, as opiniões e anseios de uma parcela do corpo social e, portanto, que podem e devem atuar livremente no espaço público não estatal – dentro dos parâmetros e limites comuns estabelecidos pela lei – e participar legitimamente dos debates sociais em nome dessa coletividade.

O discurso liberal clássico, entretanto, dependia – mais ou menos explicitamente – de três pressuposições que se revelaram fatidicamente equivocadas ao longo do desenvolvimento das sociedades modernidades. A primeira delas, era a percepção de que seria possível traçar uma fronteira clara, objetiva, razoavelmente estável e consensual entre os diversos domínios – político,

---

<sup>7</sup> Ver, por exemplo, a afirmação de Ruy Barbosa (1966, p. 1009) sobre a constituição de 1891: “[...] o Brasil nasceu cristão, cresceu cristão, cristão continua a ser até hoje. Logo, se a República veio organizar o Brasil, e não esmagá-lo, a fórmula da liberdade constitucional, na República, necessariamente há de ser uma fórmula cristã”.

---

econômico, científico, cultural, religioso, familiar etc. – da vida social e que, desse modo, seria possível circunscrever o pensamento, os discursos e a atuação de cada instituição social a um campo específico. A segunda, de que seria fácil estabelecer de forma igualmente clara, objetiva, precisa e consensual os limites entre o Estado, com suas instituições, e a sociedade civil não estatal. A terceira crença, compartilhada com a maioria das interpretações teóricas da modernidade, antecipava que o pensamento/sentimento religioso – e principalmente as instituições religiosas – entrariam num processo de perda de prestígio e de declínio na medida em que o pensamento racional-científico avançasse, sobretudo através da universalização e modernização da educação.

No cenário brasileiro, os impasses latentes do projeto liberal de secularização se tornaram evidentes logo nas primeiras décadas do regime republicano. A liberação da Igreja Católica do controle do Estado representou, de fato, uma grande oportunidade para que alguns de seus principais líderes passassem a atuar ostensivamente na formação, mobilização e organização da sociedade civil – em conformidade com os próprios preceitos liberais – no sentido de difundir e promover as concepções de sociedade, de educação e de humanidade visceralmente conservadoras, autoritárias e antimodernas que eram defendidas pelo Vaticano na ocasião. O movimento da chamada “neocristandade”, liderado pelo Cardeal Sebastião Leme, do Rio de Janeiro, investiu intensamente na formação de lideranças e intelectuais católicos leigos, através da criação do Centro Dom Vital – o qual reuniu personagens como Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso de Lima, Gustavo Corção e Plínio Correia de Oliveira – e de movimentos leigos inspirados pela Ação Católica, como a Liga Eleitoral Católica, ligas de mulheres, movimentos de professores e educadores, juventudes estudantis, universitárias, operárias, rurais etc. A atuação intensa da militância católica leiga, sobretudo entre as décadas de 1920 e 1930, fez com que a presença dos discursos religiosos no espaço público brasileiro nesse período fosse, certamente, muito maior do que costumava ser no período pré-republicano. Na década de 1930, através das demonstrações de força social e da aproximação com o governo Vargas, a Igreja Católica buscou e logrou estabelecer novamente algumas relações privilegiadas com o Estado, utilizando o princípio legítimo da colaboração entre Estado e organizações da sociedade civil, mas, valendo-se da premissa de ser a única religião suficientemente ampla e estruturada para manter essa colaboração.

Uma grande ironia é que esse investimento vigoroso da Igreja Católica no campo da militância social no início do século XX, embora motivado por um discurso fortemente conservador, acabou provocando alguns efeitos democratizantes importantes nas décadas seguintes. Um primeiro efeito foi decorrente da modernização – mesmo que relutante – da própria Igreja Católica e, principalmente, da representação imaginária da Igreja Católica no Brasil. Embora os

---

pronunciamentos oficiais emitidos e as manifestações públicas de lideranças católicas ligadas à neocrisandade resistissem fortemente à identificação da Igreja – mesmo que para efeitos civis – como uma simples associação voluntária, assim como condenavam veementemente a quebra dos “laços espirituais” entre o Estado brasileiro e a fé católica, a participação ativa da Igreja no campo da mobilização social, acatando e empregando as regras do funcionamento democrático da sociedade, serviu para configurar gradualmente uma situação de reconhecimento de fato de sua posição perante o Estado como “uma” instituição religiosa – mesmo que majoritária numérica e historicamente – entre outras possíveis, não mais como “a Igreja”. Assim como serviu para atribuir legitimidade às próprias regras democráticas, embora setores da igreja tenham sido coniventes com sua ruptura reiteradas vezes ao longo do século.

Essa caracterização do catolicismo e da Igreja Católica como uma religião e uma igreja dentre outras possíveis e legítimas – mesmo que ainda sob o domínio latente de um modelo católico de compreensão do universo religioso – passa a ser um traço importante do imaginário católico moderno no Brasil, que o diferencia do imaginário hegemônico no período pré-republicano. É importante assinalar ainda, todavia, que o reconhecimento concreto, pelo Estado e pela sociedade, de outras formas de crença e de outros grupos – especialmente não cristãos – enquanto religiões e instituições religiosas legítimas, ainda era bastante difícil e conflituoso até, pelo menos, a década de 1940. As religiões de matriz africana, indígena, o espiritismo kardecista e as primeiras igrejas pentecostais, por exemplo, tendiam a serem vistas de forma estereotipada – como seitas e/ou feitiçaria – e costumavam ser tratadas com significativa desconfiança até esse período. Esse movimento de modernização do catolicismo também se desenvolveu de forma paralela, com peculiaridades próprias, em diferentes países, e acaba reconhecido oficialmente pela Igreja Católica através do processo de *aggiornamento* realizado pelo Concílio Vaticano II (1962-1965).

O segundo efeito democratizante diz respeito aos desdobramentos que a mobilização social católica gerou para a própria constituição da sociedade civil no Brasil. É necessário observar, nesse aspecto, que até o início da República as possibilidades e os espaços de participação da população nos debates políticos e sociais do país eram extremamente restritos. Durante todo o Império o voto era censitário, ou seja, somente podiam votar e ser votados homens com renda anual mínima comprovada. A participação política costumava ocorrer através da atuação em partidos fortemente controlados pelos barões locais e pelas elites nacionais. O número de jornais e periódicos publicados era relativamente pequeno, poucos estavam habilitados e tinham acesso a escrever nos mesmos e sua circulação era bastante reduzida e restrita. A taxa de alfabetização manteve-se em 35% da população até a década de 1920. A educação superior era voltada exclusivamente para as

---

elites. As mulheres eram praticamente proibidas de participar da vida pública e o voto feminino somente veio a ser garantido nacionalmente em 1932. Diante desse contexto, por mais conservador que fosse o discurso da neocrisandade, a mobilização e organização nacional, promovida em larga escala pela atuação católica, de movimentos de jovens, mulheres, estudantes, professoras/es e trabalhadores, nos meios urbanos e rurais tornou-se, claramente, um dos principais fatores responsáveis pela constituição e consolidação de um modelo moderno de sociedade civil no país. De acordo com Casanova (2010), fenômenos semelhantes também ocorreram em diversos países da Europa – como Alemanha, Áustria, Holanda, Bélgica e Itália – nos quais movimentos e partidos católicos de origem conservadora e antidemocrática acabaram por produzir contribuições importantes para a democratização dos processos políticos e sociais.

Outro aspecto a ser destacado é que, uma vez que os discursos religiosos se inserem nos espaços e debates públicos, eles deixam de ser monopolizados e facilmente controlados por igrejas, instituições, tradições ou líderes carismáticos, e passam a participar dos mesmos processos de contestação, deslocamento, negociação e (des/re)articulação aos quais qualquer discurso social está sujeito (OLIVEIRA, 2009; BURITY, 2007), gerando fragmentações, identificações e movimentações virtualmente imprevisíveis e incontroláveis. Essa dinâmica pode ser claramente observada no caso dos movimentos católicos do início do século XX no Brasil. O contato intenso de intelectuais e militantes católicos – tanto bem educados, de classe média, quanto de classes populares – com as dinâmicas da participação política, com a realidade dos dilemas socioeconômicos do país, assim como com a reflexão sistemática e prolongada sobre esses temas, acabou por gerar alguns desdobramentos inesperados. Dos movimentos da Ação Católica, por exemplo, derivaram tanto grupos ultraconservadores como a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição Família e Propriedade (TFP) quanto grupos que atuaram na luta armada contra a ditadura militar, como a Ação Popular (AP) (MAINWARING, 2004).

Apesar dos inevitáveis movimentos de fragmentação e recomposição, a orientação hegemônica dos movimentos católicos que permaneceram articulados após a década de 1930 foi se deslocando, entre as décadas de 1940 e 1950, do tradicionalismo da neocrisandade para humanismo católico moderado – com forte ênfase social e igualitária – influenciado por referências como Emmanuel Mounier, Jacques Maritain e Teilhard Chardin. Essa é a perspectiva que veio a inspirar, nesse tempo, os movimentos de alfabetização e educação popular, ligados a Paulo Freire, como também alguns dos movimentos de luta pela reforma agrária e por reformas de base no governo João Goulart. Por fim, a experiência desses movimentos forneceu uma das principais fontes para a formação e desenvolvimento da Teologia da Libertação no Brasil, a partir dos anos de

---

1960 e 1970 e, conseqüentemente, para a expansão e popularização dos próprios partidos e movimentos sociais de esquerda no país.

### **AS TRANSFORMAÇÕES NO IMAGINÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO E SUAS IMPLICAÇÕES PARA OS DEBATES SOBRE O ENSINO RELIGIOSO**

A partir dessa investigação inicial sobre os movimentos de constituição histórica dos discursos educacionais liberal-laicista e católico/cristão/religioso no Brasil. Assim como sobre as dinâmicas de confronto, negociação e articulação entre ambos os discursos no processo de configuração de um modelo de modernidade e laicidade associado à hegemonia de um imaginário religioso católico no país. É possível traçar, então, algumas implicações importantes para o debate atual sobre a questão do ensino religioso. Primeiramente, torna-se bastante evidente que a disputa entre as perspectivas laicistas e as perspectivas religiosas – defendidas especialmente por católicos e evangélicos – em torno da questão da oferta ou não da disciplina de ensino religioso em escolas públicas brasileiras caracteriza-se, fundamentalmente, conforme vem sendo desenvolvida até agora, enquanto uma disputa sobre a demarcação de fronteiras institucionais entre o Estado e as organizações religiosas. Referindo-se inicialmente à Igreja Católica e, mais recentemente, também às igrejas evangélicas.

A principal questão levantada no debate diz respeito à até que ponto – ou em que condições – a oferta dessa disciplina seria compatível com a laicidade do Estado ou não. O discurso laicista, em linhas gerais, parte do princípio liberal clássico de que seria possível e desejável traçar uma fronteira clara e objetiva entre a esfera pública estatal, regida por uma racionalidade neutra e universal, e uma esfera social aberta à manifestação e negociação de interesses e concepções particulares. Assume também que a educação e a escola – ou pelo menos a escola pública – devem ser consideradas como parte dessa esfera estatal e, portanto, que devem seguir os princípios da racionalidade científica – virtualmente incompatível com a crença religiosa – em seus métodos e conteúdos, e devem permanecer alheias às divisões e divergências sobre posições particulares procedentes do campo social. Nesse sentido, a oferta da disciplina de ensino religioso em escolas públicas seria absolutamente incompatível com a laicidade do Estado, sob quaisquer circunstâncias, pois o mesmo representaria, necessária e intrinsecamente, uma forma de uso dos recursos públicos para favorecer o interesse de grupos e/ou instituições particulares, além de descaracterizar e subverter o caráter eminentemente científico e objetivo dos conteúdos ensinados na escola (FISCHMANN, 2006; CUNHA, 2006).

---

Os discursos contemporâneos – de matriz predominantemente católica e cristã – em defesa do ensino religioso, por sua vez, tendem a reconhecer ou mesmo a enfatizar a importância do princípio da laicidade do Estado como um valor fundamental das sociedades democráticas modernas. Esses discursos, todavia, buscam destacar que o conceito de laicidade implicaria na independência e na imparcialidade do Estado diante das diversas crenças e religiões e não no combate, deslegitimação ou mesmo indiferença em relação às mesmas. O que seria vedado ao Estado, assim, seria tomar qualquer atitude no sentido de favorecer e/ou prejudicar qualquer crença ou grupo religioso em detrimento ou benefício de outro. Desse modo, indicando a possibilidade de cooperação entre o Estado e as entidades civis em questões de interesse público ou social, eles defendem que a oferta do ensino religioso nas escolas públicas não seria incompatível com o princípio da laicidade, contanto que o projeto da disciplina respeite a diversidade de crenças e posições presentes na escola e na cultura brasileira, e não tenha caráter proselitista (JUNQUEIRA e RODRIGUES, 2010; DOMINGOS, 2009; SILVA, 2004). Mais que isso, esses discursos ressaltam a fundamentação social da escola e do próprio Estado para defender que, uma vez que a maioria da população brasileira é religiosa – predominantemente católica ou evangélica – e a função da escola é educar a população, o Estado teria o dever de oferecer, ao menos como opção, alguma forma de ensino religioso nas escolas públicas. A partir dessa concepção, três diferentes propostas de modelo de ensino religioso vêm sendo desenvolvidas atualmente no Brasil (CUNHA; CAVALIERE, 2007): i) Uma proposta de modelo de ensino religioso confessional, que seria teoricamente oferecida com conteúdos distintos para cada confissão religiosa presente na escola; ii) Uma proposta de modelo de ensino religioso interconfessional, elaborado a partir da construção negociada de um discurso religioso comum entre diversas confissões cristãs, ou mesmo entre diversas religiões; iii) Uma proposta de modelo de ensino religioso supraconfessional, elaborado a partir de uma visão histórica e humanista das religiões, enfatizando os aspectos da tolerância e do reconhecimento da diversidade.

Apesar das divergências e do intenso debate entre as diferentes concepções pró e contra o ensino-religioso mencionadas anteriormente, é necessário perceber que, de forma geral, tanto os discursos laicistas quanto os atuais discursos católicos e cristãos tendem a se manter dentro do mesmo referencial de imaginário religioso construído historicamente no Brasil. Nesse sentido, a polarização entre as duas perspectivas e o embate permanente sobre em que pontos devem ser fixados os limites entre o Estado e as instituições religiosas, na medida em que assumem e reproduzem os mesmos pressupostos em relação às concepções de Estado, sociedade civil, religião, igreja, crença etc., produzem o efeito estrutural de reafirmar, legitimar e naturalizar um modelo de

---

imaginário religioso que começa a ser fortemente desafiado pelas transformações recentes nos campos social, cultural e religioso. Enquanto o foco do debate acadêmico permanece predominantemente voltado para a questão da oferta ou não de ensino religioso, por exemplo, tende a passar amplamente despercebida a realidade de que estudantes, familiares, professores/as e gestores das escolas públicas de hoje convivem – bem ou mal – com uma diversidade de crenças, práticas, arranjos e dinâmicas (a) religiosas virtualmente inexistente ou negada nas gerações anteriores. Não se questiona, do mesmo modo, até que ponto as professoras/es do ensino básico, recrutadas em sua maioria das classes populares urbanas, de formação religiosa predominantemente pentecostal, dialogam ou não com a pedagogia, com a literatura, com a biologia, com a física etc., e também com as/os estudantes, do mesmo modo que os professores/as idealizados no imaginário laico-católico brasileiro. Não se considera, sobretudo, que a linguagem e os discursos religiosos contemporâneos não são estáticos, não pertencem e não estão claramente centrados em instituições como igrejas, credos históricos ou lideranças oficiais.

As questões mais importantes da relação entre educação e religião no Brasil, hoje, dizem respeito a como contribuir para que a crescente diversidade religiosa que vivenciamos possa caminhar no sentido de constitui-se como um “pluralismo agonístico” (MOUFFE et al., 2014; MOUFFE, 2013) ou um “pluralismo profundo” (CONNOLLY, 2011), em que haja abertura para a emergência, a manifestação e o enfrentamento dos desafios representados pelas diferenças que se constituem continuamente, e não no sentido da segregação, da fragmentação mercadológica ou da homogeneização autoritária. Não se trata de que o debate sobre a questão do ensino religioso não seja importante, muito pelo contrário. Trata-se de que se torna urgente redefinir seus termos a partir dessas outras questões e das significativas transformações que se apresentam no campo religioso brasileiro na atualidade.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEM, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ALVES, Gilberto. Origens da escola moderna no Brasil: a contribuição jesuítica. *Educação e Sociedade*, vol. 26, n. 91, p. 617-635, 2005.
- ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BARBOSA, Ruy. *Escritos e discursos seletos*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1966.
- BAUBÉROT, Jean. Laïcité, sectes, société. In: CHAMPION; COHEN (Eds). *Sectes et démocratie*. Paris: Seuil, 1999.
- BEYER, Peter. Socially engaged religion in a post-westphalian global context: remodeling the secular/religious distinction. *Sociology of Religion*, v. 73, n. 2, p. 109-129, 2012.
- BIRMAN, Patricia (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003.
- BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 1998.



- 
- BURITY, Joanildo. Trajetórias da religião e da modernidade: a narrativa histórica de uma objeção. *Estudos de Sociologia* (UFPE), v. 13, n. 1, p. 19-48, 2007.
- \_\_\_\_\_. Novos paradigmas e estudo da religião: uma reflexão antiessencialista. *Religião e Sociedade*, v. 21, n. 1, pp. 41-65, 2001a.
- \_\_\_\_\_. Religião e Política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Estudos da Religião*. N. 4, pp. 27-45, 2001b.
- BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria (Org.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Massangana, 2006.
- CALHOUN, Craig. Secularism, Citizenship and the public sphere. In: CALHOUN, Craig. et al. *Rethinking secularism*. New York: Oxford University Press, 2011.
- CASANOVA, José. O problema da religião e as ansiedades da democracia secular europeia. *Revista de Estudos da Religião*, p. 1-16, dez, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CAVALIERE, Ana Maria. O mal-estar do ensino religioso nas escolas públicas. *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 131, p. 303-332, 2007.
- CONNOLLY, William. Some theses on secularism. *Cultural Anthropology*, v. 26, n. 4, p. 648-656, 2011.
- CUNHA, Luiz. A educação na concordata Brasil-Vaticano. *Educação e Sociedade*, v. 30, n. 106, p. 263-280, 2009.
- \_\_\_\_\_. Ensino religioso nas escolas públicas: a propósito de um seminário internacional. *Educação e Sociedade* (Campinas), vol. 27, n. 97, p. 1235-1256, set./dez. 2006.
- CUNHA, Luiz; CAVALIERE, Ana. O ensino religioso nas escolas públicas brasileiras: formação de modelos hegemônicos. In: PAIXÃO, Lea; ZAGO, Nadir (Org.). *Sociologia da Educação: pesquisa e realidade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- CURY, Carlos. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. *Revista Brasileira de Educação*, n. 27, set./dez. 2004.
- DE VRIES, Hent. Introduction: before, around and beyond the Theologico-Political. In: DE VRIES, Hent; SULLIVAN, Lawrence. *Political Theologies*. Public religions in a post-secular world. New York: Fordham University Press, 2006.
- DOMINGOS, Marília. Ensino religioso e Estado Laico: Uma lição de tolerância. *Revista de Estudos da Religião*, v. 9, n. 3, p. 45-70, 2009.
- FISCHMANN, Roseli. A proposta de concordata com a Santa Sé e o debate na Câmara Federal. *Educação e Sociedade*, v. 30, n. 107, p. 563-583, 2009.
- \_\_\_\_\_. Ainda o ensino religioso em escolas públicas: subsídios para a elaboração de memória sobre o tema. *Revista Contemporânea de Educação*, v. 1, n. 2, p. 1-10, 2006.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião*. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar, 2002.
- \_\_\_\_\_; CARNEIRO, Sandra. *Ensino Religioso no Estado do Rio de Janeiro – registros e controvérsias*. Comunicações do ISER, 60, 2005.
- GLYNOS, Jason; HOWARTH, David. *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. London/New York: Routledge, 2007.
- GREEN, Andy. *Education and State Formation: Europe, East Asia and the USA*. London: Palgrave, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. On the relations between the secular liberal state and religion. In: DE VRIES, Hent; SULLIVAN, Lawrence (Orgs.). *Political Theologies*. Public religions in a post-secular world. New York: Fordham University Press, 2006.
- JUNQUEIRA, Sérgio; RODRIGUES, Edile. A identidade do Ensino Religioso no contexto da laicidade. *Horizonte*, v. 8, n. 19, p.101-113, 2010.
- LACLAU, Ernesto. *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- MACHADO, Maria. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

---

MOUFFE, Chantal; RAMOS, Aura; OLIVEIRA, Anna; OLIVEIRA, Gustavo; MESQUITA, Rui. Democracia y conflicto en contextos pluralistas: entrevista con Chantal Mouffe. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v.21, n.2, p.749-763, 2014.

\_\_\_\_\_. *Agonistics: thinking the world politically*. London: Verso, 2013.

\_\_\_\_\_. Religião, democracia liberal e cidadania. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria (Org.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Massangana, 2006.

OLIVEIRA, Gustavo. *A pluralização do campo religioso no Brasil e em Pernambuco segundo o Censo 2010. Que cazzo é esse?!* Disponível em: <<http://quecazzo.blogspot.com.br/2012/08/a-pluralizacao-do-campo-religioso-no.html>>. Consultado em: 20 jun. 2014.

\_\_\_\_\_. *Pluralismo e novas identidades no cristianismo brasileiro*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Sociologia, UFPE, 2009.

OLIVEIRA, Gustavo; OLIVEIRA, Anna; MESQUITA, Rui. A teoria do discurso de Laclau e Mouffe e a pesquisa em Educação. *Educação e Realidade*, v. 38, n. 4, p. 1327-1349, 2013.

POPKEWITZ, Thomas. *Educational Knowledge: Changing Relationships Between the State, Civil Society, and the Educational Community*. New York: State University Press, 2000.

REILY, Duncan. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003.

SILVA, Eliane. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para a cidadania. *Revista de Estudos da Religião*, v. 4, n. 2, p. 1-14, 2004.

WALERSTEIN, Immanuel. *The modern world-system: capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. New York: Academic Press, 1974.

## RESUMO

A questão do ensino religioso no Brasil se constitui a partir dos debates entre as concepções liberais-laicistas de educação e as perspectivas do tradicionalismo católico e do humanismo cristão. Este trabalho propõe uma investigação preliminar sobre as condições históricas e discursivas que permitiram e permearam a formulação desses discursos. O trabalho indica que tanto os discursos laicistas quanto os religiosos/humanistas tendem a se manter dentro do mesmo referencial de imaginário religioso e que produzem o efeito estrutural de reafirmar e naturalizar esse modelo, o qual começa a ser desafiado pelas transformações recentes nos campos social, cultural e religioso brasileiro.

**Palavras-chave:** Ensino Religioso. Laicidade. Pluralismo Religioso.

## EDUCATION, LAICITY AND PLURALISM: ELEMENTS FOR A GENEALOGY OF DEBATES ON RELIGIOUS EDUCATION IN BRAZIL

### ABSTRACT

The issue of religious education in Brazil was developed through the debates between the liberal-secularist conceptions of education and the discourses of Catholic traditionalism and Christian humanism. This work proposes a preliminary investigation into the historical and discursive conditions that allowed the formulation and permeated these discourses. The work indicates that both secularist discourses as religious/humanists tend to remain within the same religious imaginary and produce the structural effect of reaffirming and naturalize this model, which starts to be challenged by the recent transformations in the Brazilian social, cultural and religious scene.

**Keywords:** Religious Education. Laicity. Religious Pluralism.

*Submetido em: 23/07/2014*

*Aceito em: 23/07/2014*

