



A formação do Estado secular brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública

The Formation of Brazilian Secular State:

Notes about the relation between religion, laicity and public sphere

Elisa Rodrigues*

Resumo

Este artigo apresenta abordagens teóricas que discutem as categorias descritivas esfera pública e esfera privada, as noções de laico/laicidade, o paradigma da secularização e o secular. Objetivamos contribuir para uma análise sobre o uso desses termos no tratamento de questões que envolvem a relação entre Estado e religião. Após a delimitação desse quadro teórico pretende-se subsidiar epistemologicamente o debate sobre ensino religioso nas escolas públicas do Estado brasileiro. Considerando a relação com diferentes lugares sociais e tempos históricos, estamos interessados nos sentidos dessas noções produzidos histórica, política e culturalmente. Para além de indicar a incompatibilidade do fato religioso na esfera pública ou apontar sua centralidade para a sociedade, propomos pensar a relação entre Estado e religião na modernidade marcada pela reinvenção de ambas. Nesse sentido, entendemos que o exercício de repensar categorias descritivas e sistemas de classificações seja positivo para a elaboração de um tipo de ensino religioso que contemple a complexidade de nossa realidade social.

Palavras-chave: Religião. Estado. Esfera pública/privada. Secularização. Laicidade.

Abstract

This article presents theoretical approaches that discuss the descriptive categories of the public and private spheres, the meaning of the terms laic and laicity, the paradigm of secularization and the meaning of the term secular. This article aims to contribute for an analysis about the use of these terms in the treatment of questions that involve the relation between State and religion. After the delimitation of this theoretical frame, we intend to subsidize epistemologically the debate about religious education in the public schools of Brazilian State. Considering the relation with different places and historical times, we are interested in the meanings of these notions historical, political and culturally produced. Apart of indicate the incompatibility of the religious fact on public sphere or indicate its centrality to society, we propose to discuss the relation between State and religion in the modernity marked by both. In this sense, we understand that the exercise of rethinking descriptive categories and classification systems is positive for the elaboration of one kind of religious education that contemplates the complexity of our social reality.

Keywords: Religion. State. public/private Sphere. Secularization. Laicity.

Artigo recebido em 5 de novembro de 2012 e aprovado em 3 de março de 2013.

* Doutorado e mestrado em Ciências da Religião (UMESP). Professora do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, MG.

Os secularizados não devem negar potencial de verdade a visões de mundo religiosas.
(Jürgen Habermas)

Introdução

O retorno periódico do tema ensino religioso nas escolas públicas aponta a relevância desse assunto discutido por grupos com diferentes opiniões. A literatura acadêmica brasileira espelha os posicionamentos sobre a questão, objeto de áreas como pedagogia, ciências sociais, ciência da religião, direito, filosofia e teologia. Nesses fóruns, entretanto, os debates sublinham aspectos da interpretação das leis relacionadas a esse tipo de ensino, dos conteúdos, habilidades e competências que ele deve contemplar e, por fim, da formação/habilitação dos educadores.

Este artigo se propõe a contribuir ao debate supracitado por meio da discussão teórica das categorias descritivas empregadas na controvérsia, ao nosso ver, sem suficiente explicitação. Nosso intuito é perceber a dinâmica semântica dos termos *esfera pública*, *esfera privada*, *Estado laico*, *laicidade* e *secularização/secular*, tendo em vista a relação espaço-tempo. Interessa-nos sublinhar a contingência dos sentidos produzidos histórica, política e culturalmente, os quais nem sempre são evocados nas análises que discorrem sobre o problema do ensino religioso na escola pública.

Para além de indicar a incompatibilidade do fato religioso na esfera pública ou indicar a sua centralidade no campo da sociedade, interessa-nos primeiramente pensar a religião e a modernidade não em termos de ruptura ou de progresso, mas como, a exemplo do que fez Giumbelli (2002), a oposição entre elas resulta de *relações positivas* que se caracterizam pela reinvenção de ambas.

1 Um Estado laico: liberdade de consciência, de crença e de culto

O debate sobre o ensino religioso em escolas públicas remonta à jurisprudência e à interpretação de princípios contidos na legislação, Carta Constituinte e Lei de Diretrizes e Bases (LDB). O primeiro diz respeito à liberdade religiosa e de convicção individual, seja ela religiosa, filosófica e ou política. Tais direitos são garantidos pela Constituição Federal e, portanto, invioláveis. Entende-se que, no caso brasileiro, o Estado declara-se *separado* das religiões e essa condição se traduz na qualidade de *laico*, isto é: não cabe ao Estado favorecer qualquer instituição religiosa, manter relação de dependência ou embaraçar-lhe o funcionamento¹, a não ser que haja prenúncio de ameaça ao bem-estar social². Essa compreensão emerge da interpretação da lei e do que ela sugere como separação. A constituição brasileira não usa a palavra *laica* ou *laico* e não define pontualmente o que compreende por *laicidade*, diferente da Carta Constituinte Francesa, em que se lê: « La France est une République indivisible, **laïque**, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances.»³ e no primeiro artigo da Lei de 1905 : «La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes.»⁴

No caso brasileiro, os princípios de *igualdade e liberdade* estão assegurados no CAPÍTULO I – Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos - Art. 5º: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...)”. Na sequência do texto é mencionado o direito de *liberdade de consciência e de*

¹ **Constituição da República Federativa do Brasil** (Até a Emenda Constitucional nº 67, de 22 de dezembro de 2010). CAPÍTULO I - Da Organização Político-Administrativa. Art. 19: É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I. estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

² TÍTULO VII - Da Ordem Social, CAPÍTULO I - Disposição Geral, Art. 217: Ao Estado cumpre assegurar o bem-estar social, garantindo o pleno acesso aos bens e serviços essenciais ao desenvolvimento individual e coletivo.

³ Destaque em negrito nosso.

⁴ O sentido estrito de “laico”, vem do latim *laicus*, que tem a ver com leigo, o que não tem vínculo com ordem religiosa, portanto, é secular, é mundano, é civil.

crença e o livre exercício *de culto*⁵. Conforme o qual está assegurado que ninguém poderá ser constrangido em razão de sua crença ou convicção filosófico-política (a menos que recuse submeter-se à Lei)⁶, havendo no país liberdade para a expressão dos diferentes pontos de vista⁷. Isto significa que cabe ao Estado garantir um ambiente social em que todos os indivíduos possam exercer suas crenças e manifestar suas opiniões sem constrangimentos. Uma intervenção nesse direito somente seria justificável se o exercício de tal liberdade implicasse na violação dos direitos de outro ou na desordem do bem-estar social. Neste caso, o Estado deve intervir a favor da manutenção da ordem.

A inspiração teórico-política na base da construção do Estado democrático brasileiro propõe que é dever dele defender e zelar por um ambiente social que garanta, igualmente a todos os cidadãos, as condições necessárias ao pleno desenvolvimento individual e coletivo. Isto envolve a responsabilidade do Estado em desenvolver políticas públicas (sociais) que resultem benefícios como: seguro saúde e assistência médica pública, educação, habitação e direitos trabalhistas, os quais constituem e dos quais depende o bem-estar da sociedade. Nisto consiste o pacto social entre Estado e cidadão. Essa intervenção pode ser direta ou indireta, a depender de cada Estado⁸.

A separação entre Estado e religião (ou Estado e igreja) foi inicialmente implementada por meio do Decreto 119A (de 7 de janeiro de 1890), pelo Marechal

⁵ VI. é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

⁶ VIII. ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;

⁷ IX. é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença.

⁸ No século 20, um dos teóricos do conceito de *Estado de bem-estar social* foi John Maynard Keynes (1843-1946), cuja proposta diz respeito principalmente à intervenção do Estado na questão econômica, a fim de garantir igualdade de oportunidades a todos. Essa ação intervencionista foi considerada de fundo protecionista por alguns e criticada principalmente por neoliberais que tendem ao princípio de auto-regulação do mercado econômico. Na Europa esse conceito também foi empregado por Karl Gunnar Myrdal (1898-1987) para descrever políticas públicas (sociais), para aqueles cuja responsabilidade de proteção e defesa cabia ao Estado, como investimento produtivo e real garantia de igualdade para todos. A diferença entre um e outro é que enquanto a primeira abordagem teria caráter assistencialista (na medida que intenta remediar a desigualdade), a segunda teria em vista uma ação preventiva (que objetiva o fim da pobreza) e a universalização dos direitos sociais.

Deodoro da Fonseca no período da Primeira República⁹ e consolidou-se com a Carta Constituinte de 1891, que a fixou como marco da ordenação jurídica da religião na República. (GIUMBELLI, 2002). A separação que foi instaurada projetou-se como diferenciação de esferas, do que concernia ao Estado e do que ficava a cargo da Igreja Católica (majoritária naquele período). Grosso modo, isso significava que: (a) as paróquias não mais corresponderiam a unidades administrativas (vilas, distritos, bairros), (b) as eleições seriam realizadas fora das igrejas, (c) a educação e as escolas passavam a ser responsabilidade do Estado, (d) não mais haveria religião oficial e, por fim, (e) foram criados hospitais e cemitérios públicos além de cartórios para registros de nascimento, casamento e óbito. (MONTERO, 2006, p. 51).

Assim, o regime de padroado foi extinto, as religiões passaram a desfrutar liberdade de credo e direito de serem reconhecidas como personalidade jurídica. A Igreja Católica teve que lidar, então, com um duplo problema: a perda de prestígio e a perda da tutela estatal, que lhe obrigou a buscar outros espaços de atuação na sociedade. (MIRANDA, 2011, p.42). Esse processo de diferenciação das esferas, do público em relação à Igreja Católica, compreende-se como a *laicização* do Estado, de que trataremos adiante.

⁹ Art. 1º É proibida à autoridade federal, assim como à todos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-as, e criar diferenças entre os habitantes do país, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças ou opiniões filosóficas ou religiosas.

Art. 2º A todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos atos particulares ou públicos que interessem o exercício deste decreto.

Art. 3º A liberdade aqui instituída abrange não só os indivíduos nos atos individuais, senão também as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituírem e viverem coletivamente, segundo o seu credo e sua disciplina, sem intervenção do poder político.

Art. 4º Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas. Art. 5º “A todas as igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade jurídica para adquirirem os bens e os administrarem sob os limites postos pelas leis concernentes à propriedade de mão-morta, mantendo cada uma o domínio de seus haveres atuais bem como dos seus edifícios de culto”.

2 O entendimento sobre *laicidade* e a relação com a teoria da secularização

Os Censos realizados pelo IBGE contam com perguntas voltadas para o recolhimento de dados sobre religiões, o que significa dizer que se trata de uma preocupação que encontra lugar na agenda pública, pois, como vimos, o Estado brasileiro reconhece a presença do fato religioso, seja pelas instituições que o representam (católicos, protestantes, espíritas, religiões afro e outras), seja pela vivência da religião pelos cidadãos-crentes. Isso nos obriga a pensar o sentido da nossa *laicidade*¹⁰. Esforço analítico que já tem sido feito por pesquisadores como Giumbelli (2004, 2008), Mariano (2011), Miranda (2011) e Oro (2011).

Esses autores, inicialmente, remontam às teorias que descrevem o processo de secularização, termo que pode ser entendido como metáfora¹¹. O processo de secularização caracteriza-se pela ruptura com a lógica patrimonial e tradicional (presente no discurso centralizador da igreja), em direção à lógica burocrática e moderna (própria dos Estados de direito), na qual o indivíduo toma para si a responsabilidade de significar suas ações, o que antes ficava a cargo do discurso religioso.

A teoria sobre a secularização deriva principalmente de trabalhos sociológicos anglofonos conduzidos a partir dos anos 1960 por Luckmann (1970), Berger (1990), Talcot Parsons (1960), Luhmann (1982) entre outros. Esses autores produziram diversas interpretações acerca da sociologia de Durkheim (2003 [1915]) e Weber (2004 [1905], 1971, 1992 [1919]), que exploraram as ligações entre modernidade ocidental e o declínio das religiões tradicionais. Bryan Wilson (1966) e outros, então, continuaram a sintetizar essas proposições, produzindo o consenso generalizado entre sociólogos durante quatro décadas de que a modernização

¹⁰ Na França, por exemplo, dados sobre as religiões não são requeridos. As agências que se ocupam de tais pesquisas pertencem aos centros acadêmicos de pesquisa de Estudos de Religião, Ciências Sociais e outros.

¹¹ Surgiu no período da Reforma, como palavra do âmbito jurídico que indicava a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas. O sentido dessa palavra se expandiu ao longo do século 19, sendo usada no campo histórico-político, relacionada à expropriação dos bens e dos domínios religiosos fixada pelo decreto napoleônico de 1803 e, finalmente, no campo ético e sociológico (MARRAMAQ, 1983, p. 30)

conduziria à secularização inevitavelmente em âmbito global. Antes dos anos 1980, o único a discordar dessa tese foi Martin (2005) para quem a secularização teria diferentes raízes dentro dos diversos contextos e seria necessário ver a modernidade como capaz de tomar formas religiosas (por exemplo, na América Latina), mesmo na Europa secular onde aparentemente há valências do cristianismo. Na linha de argumentos de Martin, posteriormente, Casanova se destacou por considerar *mito* a teoria clássica e por se interessar pela variação histórica. Ele sugeriu que a teoria da secularização deve ser entendida segundo três subteses (1994, p.7; 2011, p.60): (a) *A teoria da diferenciação* institucional das chamadas esferas seculares, tais como Estado, economia, ciência, instituições religiosas e normas; (b) *A teoria do progressivo declínio das crenças e práticas religiosas*, em conformidade aos níveis de modernização; (c) *A teoria da privatização da religião* como uma precondição da modernidade secular e das políticas democráticas¹².

Dessas três subteses, Casanova (2011) atualmente sustenta apenas a primeira, dado que o fenômeno da pluralidade religiosa e da recomposição das religiões em face da emancipação das esferas sociais dos Estados modernos seria o inverso da completa separação entre a religião (destinada à esfera privada) e o Estado (na atribuição de gerente do público). Em consequência dessa recomposição das religiões já não se poderia afirmar o declínio progressivo das crenças e práticas religiosas, mas certo processo de *desconfessionalização* das crenças que lhes conduziu à rearticulação do discurso, em função do enfraquecimento da veia normativa.¹³ Nesse sentido, a *teoria da secularização*, o discurso do *secular* e o *secularismo*, entendidos como ideologia, passaram a ser

¹² Casanova fez uma revisão crítica de sua tese, publicada sob o título *Public Religions Revisited* (2008).

¹³ A *desconfessionalização* remete-nos à discussão de Hervieu-Léger sobre a desregulação da crença e o processo de desinstitucionalização das religiões operado no seio da pós-modernidade e que consiste no processo pelo qual as religiões perdem a força institucional e normativa sobre os seus fieis. Com isso, as famílias confessionais e a noção de pertença passam por profundo abalo que combina a perda de controle das instituições, o acento na individualidade e a recomposição sob novas formas de religiosidades das representações religiosas (Hervieu-Léger, 1999). Do outro lado, a *reassociação* aponta justamente o esforço desses fieis em formular novas formas de vivência da religião por meio do agrupamento e da reunião em multidões que partilham fé e demandas sociais, sem contudo, submeterem-se ao imperativo da exclusividade.

questionados quanto ao seu viés universalista e teleológico¹⁴. As críticas reconheceram que o processo de secularização e o conceito de diferenciação das esferas sociais têm desenvolvimentos diferentes, conforme aspectos específicos de cada sociedade, sua cultura e relacionamento entre Estado e religião¹⁵. Para compreender esses diferentes desenvolvimentos caberia uma análise dos processos de secularização desencadeados em cada Estado. (ASAD, 2003).

Casanova propõe haver duas dinâmicas de secularização: A *primeira dinâmica* diz respeito ao processo que levou a vida religiosa de perfeição de dentro dos mosteiros para o mundo secular, possibilitando a qualquer pessoa tornar-se “um monge asceta secular” ou um cristão no *saeculum*. Dessa forma, as fronteiras entre religioso e secular foram borradas e o dualismo superado pela constituição do religioso secular e do secular religioso. Esse movimento de reforma foi iniciado por grupos cristãos medievais e radicalizado pela Reforma Protestante, que tem no calvinismo anglo-saxão e, particularmente, nos EUA, a sua expressão mais paradigmática. A *segunda dinâmica* de secularização tomou a forma da *laicização* e visando “emancipar todas as esferas do controle clérigo-elesiástico e, (...) marcada pelo antagonismo laico/clero”. Diferente da forma protestante, na laicização “as fronteiras são empurradas para as margens, visando conter, privatizar e marginalizar tudo o que for religioso, enquanto o exclui de qualquer presença visível na esfera pública secular”. (CASANOVA, 2011, p.56-57).

Nessa segunda dinâmica se encerra o caso francês. Quando os mosteiros católicos passaram pela secularização, iconizado na Revolução Francesa e na Revolução Liberal, a transposição dos muros dos mosteiros rumo à *era secular* não trouxe para fora a perfeição da vida religiosa, como ocorreu na Reforma Protestante (alemã)¹⁶. Tratou-se mais de laicizar aqueles espaços, dissolver e esvaziar do conteúdo religioso lugares e pessoas – monges, freiras – tornando-as

¹⁴ Um de seus principais críticos é Talal Asad, *Formations of Secular* (2003).

¹⁵ Um artigo bibliográfico discutindo a literatura acadêmica das últimas quatro décadas sobre a Secularização, o Secular e o Secularismo foi produzido por Fenella Cannell, *The Anthropology of Secularism* (2010). Outra referência é Casanova (2010; 2011).

¹⁶ Casanova afirma que Charles Taylor, na obra *Era Secular* oferece a melhor abordagem analítica, fenomenológica e genealógica que temos a respeito da nossa condição secular moderna (São Leopoldo: Unisinos, 2010).

civis e laicos e forçando-os a se dirigirem para o mundo, esvaziado agora dos símbolos e significados religiosos. Nisto consiste o domínio da *laïcité*, “uma esfera sociopolítica livre dos símbolos religiosos e do controle clerical”. Esse foi o caminho tomado pela França, países latinos, católicos, embora as expressões de laicidade sejam diversas no interior de cada país. Essa especificidade serve como a “metáfora básica para todas narrativas de subtração da modernidade secular, que tendem a entender o secular como meramente o espaço deixado para trás quando essa realidade mundana é livre da religião”. (CASANOVA, 2011, p.57).

Disto conclui-se que assim como os processos de secularização não se dão da mesma forma em todas as partes do mundo, os modelos de laicidade também podem variar segundo os processos históricos e políticos específicos de formação dos Estados.

3 O modelo de laicidade francesa

O modelo de laicidade francês representa uma exceção em relação ao restante Europa. (PORTIER, 2008). No que tange aos regimes de separação Estado/religião, ao contrário do que é em certos países europeus em que a igreja persiste como instituição regulada pelos Estados ou em regime de cooperação com o Estado¹⁷, a separação na França seria dada em termos de uma separação rígida que não admite reconhecimento do fato religioso e, com exceção da menção ao “Ser supremo” na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a Constituição de 1958 não evoca a figura de Deus ou a importância da espiritualidade. (PORTIER, 2011a, p. 17). Segundo essa concepção de laicidade, o regime se caracteriza pela *exterioridade*, oposta ao confessionalismo. O Estado não controla a religião e rejeita a diferença no trato das religiões. As religiões são deixadas a sua autonomia

¹⁷Alemanha, Áustria, Bélgica, Países Baixos (ao norte da Europa Central) adotaram um regime de separação identificado como de *separação flexível* em que a distinção Estado/religião não exclui de um sistema de cooperação entre instituições religiosas e o Estado. O Estado se mostra “benevolente para com as instituições eclesiais, às quais concede às vezes, com base em um dispositivo de tipo concordatário ou ao menos em acordos contratuais – por exemplo, na Itália, na Áustria e na Alemanha –, uma dimensão propriamente pública” (PORTIER, 2011, p.15-16).

de funcionamento. A laicidade, portanto, compreende duas formas de regime de separação: 1) Da *separação rígida*. Modelo marcado por uma atitude centralizadora e assimilacionista do Estado, que abstrai a diferença e centraliza em si mesmo as diferenças, em nome do cidadão universal. Esse tipo de laicidade é imposta de cima para baixo, uniformizando os cidadãos. (WILLAIME, 2008a). 2) Da *separação flexível*. Modelo que adota a atitude de intervenção do Estado num processo de desconessionalização que tem início com o *reconhecimento do fato religioso*. Permite a todos os cidadãos que expressem suas crenças e convicções religiosas (pluralismo) e exige das confissões que exerçam direitos e deveres. Na comunidade europeia verifica-se uma tendência à desconessionalização.

Conquanto, o modelo de laicidade compartilhada tem emergido progressivamente como algo que corresponde aos critérios de igualdade e publicidade dos pertencimentos, como transformação dos regimes de regulação da crença, próprio dos países que repudiaram o monoteísmo religioso para tendencialmente abrirem-se ao pluralismo igualitário. (PORTIER, 2011a, p. 18).

Isso significa dizer que a laicidade está mudando? Sim. O modelo francês, do Estado forte que garante a universalidade da cidadania para todos igualmente e que se pretende soberano em função de sua própria razão, da moral natural que sustenta a separação estrita e basta para a ética da nação, estaria mudando principalmente em razão da crítica ao universalismo e ao modelo de pensamento moderno. (RÉMOND, 2001). Isso pode se verificar na crítica desencadeada pela filosofia feita por Foucault, entre outros (PORTIER, 2011a), a partir do qual pode-se entender que o elemento particular e a singularidade quando obliteradas pelo universalismo servem para a construção ideológica da dominação e da disciplinarização do corpo, que escamoteia diferenças e esconde desigualdades socioeconômicas.

Em países como a Itália e a Espanha, Suécia e Grécia, a separação flexível tendencialmente assume contornos próprios marcados pelo (a) reconhecimento

público do fato religioso e (b) o movimento estatal. Esse duplo movimento indica que as “crenças não são relegadas à esfera privada dos indivíduos” e que a pluralidade afirma-se nos direitos dos não-crentes. Isto se deve ao que Portier (2011b, p. 36) denominou *desconfessionalização* e *reassociação*¹⁸, que ocorrem no seio de uma laicidade de reconhecimento. Tal reconhecimento compreende a individualidade expressa na ideia de memória, enraizamento e etnicidade que ao serem acionadas servem à construção da noção de identidade. Essa nova concepção de sujeito alia-se ao novo significado de Estado, agora, não assimilacionista, mas “a serviço das singularidades que emergem da sociedade”. Tal abertura configurada pela “nova situação sociológica (a expansão do pluralismo religioso e conviccional na sociedade) e institucional (a ponderação performativa do Direito das organizações internacionais) (PORTIER, 2011a, p. 22), favorece a emergência da laicidade de reconhecimento.

Segundo a tendência que aponta Portier e outros (RÉMOND, 2001; WILLAIME 2008a, 2008b), a laicidade caracterizada pelo regime de separação flexível admite o reconhecimento do *fato religioso* e seu papel público complementar ao Estado, de serviço à construção das identidades. Portanto, como elemento cultural. Essa integração também tem caráter de convocação da religião no sentido de inserir-se no público e contribuir à coesão social, engajando-se na ideia de coletivo integrado ao projeto comum do Estado, sem negar os enraizamentos regionais, culturais, étnicos. Articula assim o uno ao múltiplo, a igualdade com a diferença. Essa perspectiva de laicidade integrada conflui com a fase mais recente do pensamento de Jürgen Habermas, (explicitadas em *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*, 2007 e *O futuro da natureza humana. A caminho de uma eugenia liberal?*, 2004), segundo a qual a modernidade pressupõe um modelo de convivência razoável que permita a coexistência dos

¹⁸ De um lado, a *desconfessionalização* remete-nos à discussão sobre a desregulação da crença e o processo de desinstitucionalização das religiões operado no seio da pós-modernidade que consiste no processo pelo qual as religiões perdem a força institucional/normativa sobre os fieis. As famílias confessionais passam por profundo abalo que resulta na perda de poder das instituições e na conseqüente recomposição sob novas formas de religiosidades (Hervieu-Léger, 1996, p.15-16). A *reassociação* aponta o esforço desses fieis em formular novas formas de vivência da religião por meio do agrupamento e da reunião em multidões que partilham fé e demandas sociais, sem contudo, submeterem-se ao imperativo da exclusividade.

estilos de vida pela integração dos cidadãos nos marcos de uma cultura constitucional compartilhada. (HABERMAS, 2007).

Nessa linha de compreensão, que objetiva refletir sobre a relação entre religião e Estado secular/laico e o lugar das religiões na esfera pública das sociedades modernas, compreende-se a afirmação de Habermas, citada na epígrafe: “Os secularizados não devem negar potencial de verdade a visões de mundo religiosas”¹⁹. Trata-se, portanto, de refletir que assim como o modelo de laicidade tem passado por mudanças devidas às transformações socioculturais, frente a esse quadro também as religiões se recompõem e esses processos são mútuos e interdependentes. Isso posto, também os paradigmas de *esfera pública* e *privada* necessitam ser redimensionados para se compreender o lugar que a religião ocupa, transitando muitas vezes entre as fronteiras borradas pela posmodernidade.

4 Esfera pública e esfera privada: ainda a oposição?

Diferente do suposto que esfera pública e privada não são intercambiáveis, a teoria de Hannah Arendt indica que as fronteiras entre público e privado são produzidas e re-feitas mediante as práticas sociais e os usos que se fazem desses espaços: “[...] o caráter da esfera pública muda segundo as atividades que nela são admitidas, mas, em grande parte, a natureza da própria atividade também muda.” (2007, p.56). Por essa razão é possível perceber a categoria espaço público como construto, uma *configuração multidimensional* e não homogênea. (LAVALLE, 2005, p. 18). A contingência teórica como reflexo da realidade está sublinhada nos diferentes marcos teóricos: na tradição liberal a definição parte da separação entre Estado e Igreja; na tradição republicana clássica o público é reduzido ao âmbito governamental; para a área socioantropológica, em geral, a sociabilidade corresponde ao público e, para a pesquisa de gênero, público se define pela

¹⁹ *Folha de São Paulo*, São Paulo, domingo, 24 de abril de 2005.

oposição entre família e mercado. Conquanto, essas caracterizações derivadas do binarismo *polis/oikos* de origem grega (ARENDDT, 2007, p.35-37) não suportam a moderna tripartição Estado-sociedade-família que cria interpenetrações a partir do eixo sociedade civil. (CASANOVA, 1994, p. 42).

Pode-se dizer que público é definido pela oposição em três possíveis dimensões que se encontram em tensão com os sentidos de privado, são elas: 1) público *versus* privacidade, intimidade ou sociabilidade primária; 2) público *versus* propriedade ou interesse particular; 3) público *versus* não difundido, de conhecimento particular ou restrito. Essas oposições semânticas expressam três níveis indicados na caracterização antagônica à *privacidade* (socio-antropológico), *propriedade* (político-econômico) e *não difundido* (comunicativo). Na primeira dimensão, prevalece o sentido de extra-doméstico com conotação de uso e de convívio social, de acesso aberto e irrestrito (ex.: casa *versus* rua, família *versus* mundo, moral *versus* direito). Na segunda dimensão, o público está associado à percepção de mundo decorrente do sistema econômico capitalista e das noções de mercado-propriedade adquirida mediante o trabalho (particular *versus* geral, mercado *versus* Estado, desigualdade *versus* igualdade, interesse *versus* razão, secreto *versus* manifesto). A terceira e última dimensão diz respeito àquilo que não atinge notoriedade do público em geral e permanece sob conhecimento de um número restrito de pessoas (local *versus* geral, opinião particular *versus* opinião pública, ignorado *versus* notório). (LAVALLE, 2005, p.10-12).

Com base nas abordagens de Habermas (1994, p. 88-93) e de Arendt (2007, p.35-83) que descrevem a origem burguesa da esfera pública moderna, entende-se público a partir da confluência de *privacidade*, *propriedade* e *não difundido*. Essas dimensões englobantes e dinâmicas aparecem sob as formas: 1) *Social* – diz respeito às instituições civis da vida pública, da sociedade civil, em que se elaboram e se seguem regras para ordenar o convívio social. 2) *Política* – diz respeito às instituições responsáveis pelas decisões (implantação e manutenção). 3) *Comunicativa* – Relaciona-se aos conteúdos expressos, construídos e

modificados nas interações sociais, graças às quais as pessoas elaboram suas percepções do mundo e sua atuação nele.

A relação dessas três dimensões da esfera pública é que a caracterizam como multidimensional, sendo a última delas responsável pela divulgação e difusão de conhecimentos capazes de produzir consensos e dissensos sociais que formam e informam as sociedades por meio da cultura, da formação de modelos de comportamento e de ideologias. Importante perceber que a esfera pública moderna tem como tendência o movimento de absorção dos diversos grupos sociais que se apresentam para o debate sobre a sobrevivência dos homens. Não mais apenas como fórum de discurso (*logos*) e de prática (*praxis*), no sentido de ação, mas também como lugar para a proposição de comportamentos e, portanto, para normatização social. Nisto verifica-se a importância da esfera pública, como espécie de ente, que legitima certas condutas e as autoriza socialmente. Para que o reconhecimento – por parte do Estado e da sociedade civil – seja efetivado é premente que tanto discursos quanto práticas e comportamentos sejam notados, o que se obtém por meio de um dos níveis que compõe a esfera pública: a comunicação (literatura, imprensa, mídias eletrônicas etc).

Assim, espaço público se define *pela e na* relação com o privado, assumindo traços compatíveis com as demandas específicas de cada tempo-lugar. No espaço público as controvérsias se visibilizam por meio de disputas entre modos de representação (instituições políticas, da saúde, da religião etc) que nele se mobilizam em prol das suas razões constituindo-o. As fronteiras do espaço público se constroem na articulação dos agentes que a habitam e, mutuamente, contribuem para transformações nas disposições dos próprios agentes. Em razão disso sugere-se pensar a esfera pública como resultante de configurações não monolíticas e em *aberto*.

Se nas décadas de 1960-1970, autores como Berger e Luckmann foram responsáveis por sublinhar a privatização da religião como consequência do

processo de diferenciação funcional e autonomização das esferas sociais²⁰, no século 21 a esfera pública passou a ser reconhecida como universo habitado por cidadãos que não atendem a apenas um sistema moral unitário: heterogeneidade moral é uma das características definidoras da sociedade moderna (mesmo se o Estado moderno promover uma perspectiva ética particular). A questão seria normatizar como a religião desprivatizada pode apelar efetivamente à consciência daqueles que não aceitam seus valores, isto é, acordar regras para o jogo de negociação entre as partes interessadas no debate público. (ASAD, 2003, p. 187).

A dicotomia privado-público carrega consigo, no mínimo, duas deficiências. Sugere que a secularização foi limitada à esfera pública, o que é incorreto: a vida familiar foi também secularizada. Segundo, trata-se da adoção do discurso sociológico de conceitos ideológicos usados por liberais e socialistas no século 19 para legitimar a diferenciação funcional e a autonomização das instituições seculares. A noção de “religião como assunto privado” foi usada por trabalhadores para defender suas opções políticas, religiosas ou familiares contra possíveis sanções e eventuais demissões pelos administradores das organizações cristãs, como escolas ou hospitais, se eles falhassem em se comportar de acordo com as regras eclesiais em matéria de vida familiar, política ou religião. Com esse argumento, eles defenderam suas opções privadas dos administradores de organizações eclesiais anteriormente chamadas públicas. Essa dicotomia não poderia ser considerada um “aspecto estrutural da sociedade”, mas uma legítima conceitualização do mundo, um par ideológico usado em conflitos historicamente pontuais. (DOBBELAERE, 1999, 79-84).

Nesse sentido, público e privado não são esferas completamente distintas, mas lugares pelos quais a sociedade se move, compõe discursos, se articula e se re-articula. A relação que se estabelece é portanto de mutualidade. Arendt (2007, p. 55-56) propôs que a esfera pública se desenvolveu com a admissão das atividades e

²⁰ Berger (1967, p. 133) sublinhou a “funcionalidade” disso “para a manutenção da ordem altamente racionalizada da economia moderna e instituições políticas”, isto é, a esfera pública. Para Luckmann (1967: p. 94-106), a validade das normas religiosas tornou-se restrita a sua própria esfera, que é a da vida privada.

da economia doméstica à esfera pública que caracteriza certa tendência ao crescimento e à absorção das esferas do político e do privado, bem como a da intimidade. Um crescimento notado no movimento das sociedades modernas em deslocar a vida provada para essa esfera pública.

Nessa lógica se insere a chamada desprivatização da religião. Dizer que a religião deve habitar a esfera privada não é suficiente para mantê-la fora dos debates públicos. Ora, se a esfera pública de origem burguesa constitui-se em fórum para o debate de todas as agências sociais, também a religião (ou os religiosos) tem o direito de povoá-la com suas questões, demandas e oposições. A abertura é para todos, igualmente, para apresentarem seus discursos *persuasivos* na expectativa de serem “ouvidos”. Na esfera pública todo o debate é mediado e informado, em diferentes níveis e por diferentes instituições (ideológico-partidárias, sindicais, filosóficas, associações privadas, midiáticas, ONGs etc.) que constituem grupos de pressão. (ASAD, 2003, p. 04). Todos interferem no debate público em alguma medida com a intenção de formar-mudar as opiniões da “frágil sociedade”.

Isto posto, a mudança de status na compreensão do seja esfera pública se ilustra no processo de transformação ocorrido no próprio pensamento de Habermas. A sua gradual mudança quanto ao suposto de esfera pública ilustra a mobilidade desse objeto. Do filósofo da moralidade e do consenso, marcado pela influencia de Kant e da teoria marxista da Escola de Frankfurt que compreendia a religião como instrumento de alienação cujo inevitável desaparecimento propiciaria real liberdade (até os anos 1980), Habermas chega à compreensão da religião como fato indispensável para a vida humana e recurso de sentido. Conquanto, a moral secular ainda sobreporia a religião que não deveria pretender à universalização de seus argumentos na esfera política (recobre 1985-2000). Ao fim dos anos 1990, inicia a fase mais recente de seu pensamento a que nos referimos anteriormente. Ela demonstra-se favorável ao paradigma da publicização não-restritivo em que a religião é admitida na esfera pública pós-secular, essa,

caracterizada pela verticalidade entre as agências sociais. Tal inflexão teórica, em parte, decorrente de uma reflexão sociológica, deve-se ao processo de subjetivação das religiões pelos indivíduos que, sem abdicar da autonomia, redescobrem o sentido de transcendência e do religioso. Isso demonstraria a centralidade da religião em diferentes sociedades, que a requerem na esfera pública²¹.

5 Estado e esfera pública brasileira: uma laicidade de reconhecimento

Depois de termos apresentado algumas teorias que contribuem para assentar as bases epistemológicas das noções de *laicidade*, *secularização*, *esfera pública* e *privada*, torna-se evidente pelo número de trabalhos produzidos, nem todos listados aqui, que o contorno conceitual dessas categorias constrói-se no uso feito delas e em face da realidade social, que a todo tempo pede-nos reflexão sobre essas categorias. Como apontado acima, uma discussão sobre a relação da religião com o Estado laico e a esfera pública brasileira está em andamento. Teóricos brasileiros desde os anos 1990 têm dispensado tratamento a essa temática, eventualmente, usando expressões como “laicidade à brasileira” (MARIANO, 2011; MIRANDA, 2011) para descrever a situação do Estado na relação com o fato religioso (JUNQUEIRA; RODRIGUES, 2010).

Em geral, os diferentes posicionamentos sobre o ensino religioso na escola pública, que não são objeto deste texto, fazem uso de laico e seus correlatos, assim como de secularização, esfera pública e privada, de forma generalizada. Por vezes, alinhados a uma concepção restritiva da modernidade que a entende como favorável à ciência (orientada pelo tangível, protegida do dogmatismo e marcada pela universalidade) e avessa à religião (presa ao intangível, suscetível à manipulação das consciências, assunto de foro íntimo). Embora admita-se certa relevância da religião como “referencial de vida”, destaca-se a natureza subjetiva-

²¹ PORTIER, Philippe. Démocratie et religion dans la pensée de Jürgen Habermas. Conferência realizada na Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, em 18 de out 2012. (Publicado em inglês *Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas*, 2011c, p. 426).

emotiva inadequada à laicidade e à esfera pública (pergunto qual laicidade?). Tal perspectiva compreende o par *público-privado* em termos de evolução, do tempo da igreja para o tempo do mercado: “a transição para a compreensão de que o espaço religioso tem referencial próprio que o fiel carrega consigo, por escolha subjetiva, enquanto espaço o espaço público é o espaço de todos, como direito e dever, sem exclusão” (FISCHMANN, 2006). Assim, toma as categorias num sentido restritivo que reduz a relação de mutualidade entre ambas e impõe como destino da religião a esfera doméstica, como se as fronteiras entre uma esfera e outra fossem inflexíveis. Outra insuficiência nessa discussão diz respeito a uma compreensão do processo de secularização que se ancora nas teorias clássicas (anos 1960-70) e desconsidera os desenvolvimentos posteriores, isto é, a recomposição das religiões, o pluralismo religioso-cultural, a emergência de novas formas de vivência da religião e a tendência à desinstitucionalização das confissões religiosas que têm sido objeto dos estudos de religião (CAMURÇA, 2010) e que desqualificam as subteses da privatização da religião e do seu tendencial declínio. Como resultado de uma interpretação positivista da Carta Constituinte, toma-se o sentido de laicidade/laico em sua acepção de *regime de separação rígida*, desprezando o passado histórico e o presente pós-secular do Estado e da sociedade brasileira. Seria prudente precisar o sentido de nossa laicidade que, diferentemente da referência francesa de conflito radical com o catolicismo, tem por matriz a família patriarcal, o centralismo do Estado católico-português e o pessoalismo nas relações como noções que migraram da esfera privada para a pública. (HOLANDA, 1995, p. 142-144). Essas evidências indicam que convém repensar as bases teóricas sobre as quais tem sido feito o debate sobre ensino religioso no Brasil.

Dadas as peculiaridades do caso brasileiro, propomos que a relação entre religião, laicidade e esfera pública, aqui, deve ser pensada com base na noção de *reconhecimento*, que desde o início da República, deu-se em alguns momentos na forma de demanda, inicialmente, da Igreja Católica, noutros, como estratégia de governança dos políticos a frente da administração pública. Com os católicos, o esforço pelo reconhecimento identifica-se no projeto de recatolização da sociedade

que, lembra Miranda (2011, p. 46), ilustra-se bem na exclamação de Dom Sebastião Leme (arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, a partir de 1921) em 1931: “O nome de Deus está cristalizado na alma do povo brasileiro. Ou o Estado reconhece o Deus do povo ou o povo não reconhecerá o Estado”. É nesse sentido que se inseriram as ações voltadas para a recatolização (romana) do país que, grosso modo, indicam desde então o esforço de recomposição da religião frente à separação com o Estado e, em consequência, a institucionalização de grupos religiosos que tampouco prescindiram da presença na esfera pública. (MIRANDA, 2011, p.48-49).

Embora etimologicamente a laicidade requerida pelos secularistas reivindique o *regime de separação rígida*, no caso brasileiro permanece o privilégio histórico-cultural como dispositivo que favorece a presença da religião na esfera pública. Mesmo que constitucionalmente as religiões, à sombra do catolicismo, não sejam subvencionadas ou assumidas pelo Estado, vige o privilégio histórico numa cultura que, diria Sanchis (1994, 1995), caracteriza-se por ser religiosa. Resta perguntar se as religiões atualmente têm poder de coerção ou de persuasão?

No Brasil, *laicidade* e *separação* significam que é constitucionalmente interdito ao Estado pronunciar-se a respeito de qualquer confissão religiosa, mas isso não significa a saída da religião da esfera pública. Desde que as religiões não sejam nocivas à sociedade, elas podem participar dos debates movidos em âmbito público, apresentando demandas, respondendo às questões e manifestando suas opiniões. O Estado permite a presença da religião em locais de responsabilidade pública como, por exemplo, em hospitais (embora não subvencionando-as). É interdito ao Estado assumir o discurso de uma ou outra instituição religiosa, pois a compreensão de que a *laicidade* equivale a um valor comum e necessário para o bem-estar social constitui-se com base em três princípios (GIUMBELLI, 2004, p. 50): 1) O *princípio da separação*, que requer do Estado que não se envolva no quetange às opções espirituais e religiosas individuais; antes, cuide das condições

de possibilidade da expressão religiosa, que deve renunciar à dimensão política. 2) O *princípio da igualdade* cujo sentido remete à igualdade política perante a lei (isonomia) por parte do Estado, mas exige das religiões que não imponham demandas particularistas (ex.: no serviço público não pode haver recusa no atendimento ou na subordinação por razões religiosas). 3) O *princípio da liberdade de consciência* é afirmado pela laicidade brasileira, mas lhe impõe como limitação as regras estabelecidas pela ordem pública. Assim, simultaneamente, esse princípio garante a participação e expressão religiosa nos debates e espaços públicos e lhe impõe limites a fim de proteger a sociedade de imposições religiosas.

A exegese das expressões “todos são iguais”, “direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança, à propriedade” presentes em nossa Constituição indicam que são revestidas de princípios filosóficos ligados ao processo histórico que embasa a doutrina liberal estadunidense e o republicanismo francês originário da Revolução Francesa. Essa inspiração teórico – filosófica cunha influências determinantes para o processo de formação do Estado democrático brasileiro. Mas entre a *laïcité* conquistada pela França iluminista em 1789 e a feitura da Carta Magna em 1988, passaram-se pelo menos dois séculos. Tempo em que a *laicidade à francesa* conheceu importantes ressignificações, como vimos, e a formação secular do Estado brasileiro procedeu segundo peculiaridades específicas de nossa história de revoluções passivas à brasileira, bem diferentes do modelo francês de luta armada e derramamento de sangue. Aqui, os processos “revolucionários” se deram sem oposições. (VIANNA, 1996)²².

Dessa forma, diferentemente da laicidade francesa que recusa a religião, ou da laicidade estadunidense que admite plenamente a liberdade religiosa, no Brasil secular a separação poderia ser considerada flexível porque reconhece o fato religioso, o que atualmente é ilustrado na fala de políticos que aprovam trabalhos

²² Para Vianna, o Brasil pode ser considerado por excelência o lugar da *revolução passiva*. As temíveis revoluções européias (1789-1848) interferem no processo de formação do Estado-nação Brasil somente na medida em que cooperam para a transmigração da família real portuguesa para a colônia. Esta vinda caracterizava certo movimento defensivo em relação à irradiação da influência da Revolução Francesa e seus ideais que se disseminavam pelo Ocidente. Trata-se, portanto, de um controle dos surtos libertários.

sociais desenvolvidos por denominações religiosas “que chegam onde o braço do Estado não chega” e dos crucifixos e santos expostos nas repartições públicas. O esforço dos secularistas em combater o fato religioso, nesse sentido, inscreve-se no antigo comportamento de combate à vontade católica de hegemonia (como indica Miranda), seja da moral privada ou da educação pública. Parte-se do princípio segundo o qual a pregação religiosa é imbuída de intenções e disposições conversionistas porque ancorada em dogmas, cujo valor intrínseco é convencer que determinado sistema religioso é dotado das respostas verdadeiras para quaisquer perguntas. Portanto, seria proselitista e ameaçadora para o Estado de direito e da democracia. Contudo, não está claro se essa crítica recai sobre o discurso religioso ou sobre o ensino a respeito do fato religioso. Perguntamos: o problema consiste em 1) lidar com o pungente discurso religioso, às vezes, pouco flexível ao diálogo, ou 2) no temor de que a abertura do Estado e o reconhecimento da relevância do ensino do religioso nas escolas públicas resultem na invasão e desestruturação de uma esfera pública ideal?

Asad pergunta ironicamente se a entrada do discurso religioso na esfera pública poderia “deixar a estrutura discursiva preexistente intacta?” E responde que a esfera pública “não é um espaço vazio para levar debates a cabo”, mas espaço constituído por sensibilidades – memórias e aspirações, temores e esperanças – de falantes e de ouvintes. Dessa forma, a “introdução de novos discursos pode resultar no rompimento de suposições estabelecidas que estruturam os debates na esfera pública”, todavia, o rompimento é exigência para que sejam ouvidos os discursos (quaisquer que sejam). (ASAD, 2003, p. 196). Poder-se-ia perguntar se a atitude de evitar o ensino do fato religioso nas escolas não representaria uma tendência ao protecionismo (característico de uma concepção do Estado paternalista) que infantiliza a sociedade alijando-a do real direito de escolha?

Conclusão

Na década de 1950, quando o Estado brasileiro interveio apoiando escolas privadas (confessionais), a fim de assegurar para as famílias mecanismos de apoio na educação de seus filhos demonstrou uma atitude de reconhecimento quanto a relevância da religião no âmbito da sociedade civil. Do ponto de vista jurídico, isso significou uma atenuação do regime de separação e uma flexibilização do sentido estrito de *laico*. Ao desincumbir-se da tarefa de oferecer ensino religioso e manifestar-se garantindo concessão de filantropia e bolsas de estudo às famílias sem recursos financeiros, o Estado não foi indiferente admitindo o fenômeno religioso como elemento que constitui o Estado brasileiro. Seria mais produtivo pensá-lo para além da chave da *crença subjetiva*, do *obscurantismo*, do *assunto de foro íntimo*, do *irracional* ou tipo de conhecimento ilegítimo. Trata-se de conferir ao fenômeno religioso o status de matéria relevante à formação do cidadão por meio de um tipo de conhecimento que poderá contribuir à construção de sua identidade.

Por fim, o Estado deve proporcionar aos cidadãos a compatibilização dos saberes científicos e do fenômeno religioso por meio de educação que tematize que ciência e religião não são assuntos incompatíveis, mas complementares. Nesse sentido, a escola é um dos lugares adequados para proporcionar aos alunos fóruns de discussão em que ambos os conteúdos sejam ministrados de modo autônomo e isento da tutela das confissões religiosas. O binômio Estado-religião, portanto, não é antitético, nem significa uma simbiose, como se pode notar na história do Brasil. A religião integra o Estado como um de seus elementos fundantes e ao Estado cabe proporcionar aos cidadãos, condições para que possam compreender essa relação no processo histórico-político-social e cultural.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2007.
- ASAD, Talal. **Formations of secular**. California: Stanford University Press, 2003.
- BERGER, P. L. **The sacred canopy**: elements of a sociological theory of religion. Garden City: Doubleda, 1967.
- CAMURÇA, Marcelo. Estaria o catolicismo na França do século XXI caminhando em direção a um perfil comunitário? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 74-89, 2010.
- CANNELL, Fenella. The anthropology of secularism. **Annual Review Anthropology**, Palo Alto, n. 39, p. 85-100, 2010.
- CASANOVA, José. A secular age: dawn or twilight? In: WARNER, Michael; VANANTWERPEN, Jonathan; CALHOUN, Craig. **Varieties of secularism in a secular age**. Cambridge: Harvard University Press, 2010. p. 265-281.
- CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CASANOVA, José. Public religions revisited. In: VRIES, Helt de (Ed.). **Religion: Beyond a concept**. New York: Fordham University Press, 2008. p. 101-119.
- CASANOVA, José. The secular, secularizations, secularisms. In CALHOUN, Craig (Ed.). **Rethinking secularism**. New York: Oxford University Press, 2011. p. 54-74.
- DOBBELAERE, Karel. Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization. **Sociology of Religion**, Oxford, v. 60, n.3, p. 229-247, 1999.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**: O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2003. [1915].
- FISCHMANN, Roseli. Ainda o ensino religioso em escolas públicas: subsídio para a elaboração de memória sobre o tema. **Revista Contemporânea de Educação**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 2006. Disponível em: <<http://www.revistacontemporanea.fe.ufrj.br/index.php/contemporanea/issue/view/4>>. Acesso em: 10 out. 2012.
- GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião**: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.
- GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n.52, p.47-59, 2004.

- HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **Historia y crítica de la opinión pública**: la transformación estructural de la vida pública. México: Gustavo Gili, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana**: a caminho de uma eugenia liberal? São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Le pèlerin et lê converti**: la religion em mouvement. Paris: Flammarion, 1999.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JUNQUEIRA, Sérgio; RODRIGUES, Edile Fracaro. A identidade do ensino religioso no contexto da laicidade. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.8, n.19, p. 101-113, 2010.
- LAVALLE, Adrián Gurza. As dimensões constitutivas do espaço público: uma abordagem pré-teórica para lidar com a teoria. **Espaço & Debates**, São Paulo, v.25, p.33-44, 2005.
- LUCKMANN, T. **The invisible religion**: the problem of religion in modern society. New York: Macmillan, 1970.
- LUHMANN, N. **Religious Dogmatics and the Evolution of Societies**. Transl. P. Beyer. New York: Mellen, 1982.
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos na disputa na esfera pública. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n.2, p.238-258, 2011.
- MARRAMAIO, Giacomo. **Potere e secolarizzazione**: le categoria del tempo. Roma: Editori Riuniti, 1983.
- MARTIN, D. On **Secularization**: Towards a Revised Theory. Aldershot, UK: Ashgate, 2005.
- MIRANDA, Julia. A presença católica na esfera pública brasileira: para pensar o laicismo e o laicato. In: BURITY, Joaildo; ANDRADE, Péricles (Org.). **Religião e cidadania**. São Cristóvão: Editora UFS, 2011. p.35-66.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 74 , p. 47-65, 2006.
- ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n.2 , p.221-237, 2011.

PARSONS, T. **Structure and Process in Modern Society**. New York: Free Press, 1960.

PORTIER, Philippe. A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.31, n.2, p. 11-28, 2011a.

PORTIER, Philippe. **Laïcité**: la fin de l'exception française? Paris: Société Bretonne de Philosophie, 2008.

PORTIER, Philippe. Nueva Modernidad, nueva laicidad: la república francesa frente a lo religioso (1880-2009). **Estudos de Religião**, Rio de Janeiro, v.25, n.41, p. 29-42, 2011b.

PORTIER, Philippe. Religion and democracy in the thought of Jürgen Habermas. **Society**, Alemanha, v. 48, n.5, p. 426-432, 2011c.

RÉMOND, René. Les mutations de la laïcité française: postface. In: BAUDOUIN, Jean; PORTIER, Philippe (Org.). **La laïcité, une valeur d'aujourd'hui ?**. Rennes: PUR, 2001.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 28, p. 123-138, 1995.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura “católica-brasileira”. In ANTONIAZZI, A. et al. **Nem anjos, nem demônios**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 34-63.

TAYLOR, Charles. **Era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

VIANNA, Luiz Werneck. Caminhos e descaminhos da revolução passiva à brasileira. **Dados**, v. 39, n. 3 , 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581996000300004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 de out. 2012.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Antônio Flávio Pierucci (ed.) São Paulo: Companhia das Letras, 2004. [1905].

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**, 2.ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: **Metodologia das ciências sociais**. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992. p.431-453. [1919].

WILLAIME, Jean-Paul. La laïcité française au défi de l'ultramodernité religieuse et de l'Europe. In: WILLAIME, Jean-Paul. **Le retour du religieux dans la sphère publique**: vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue. Lyon: Editions Olivétan, 2008a. Cap. 3, p. 75-103.

WILLAIME, Jean-Paul. Les formes de La laïcité dans l'Union européenne. **Cahiers français**, n. 340, , p.26-31, set./out. 2008.

WILSON, B. **Religion in Secular Society**. London:Watts, 1966.