



Revista Diálogo Educacional

ISSN: 1518-3483

dialogo.educacional@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Brasil

Gil Filho, Sylvio Fausto

O ENSINO RELIGIOSO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO BRASIL: DISCURSO E PODER FRENTE AO
PLURALISMO RELIGIOSO

Revista Diálogo Educacional, vol. 5, núm. 16, septiembre-diciembre, 2005, pp. 1-25

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Paraná, Brasil

Disponibile en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=189116175009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

O ENSINO RELIGIOSO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO BRASIL: DISCURSO E PODER FRENTE AO PLURALISMO RELIGIOSO

*The religions teaching at Brazillian public
schools: discourse and power facing of
religious pluralism*

Sylvio Fausto Gil Filho¹

Resumo

O ensino religioso no Brasil hodierno redefine-se sob a égide do pluralismo religioso. O processo de reestruturação do ensino religioso perpassa a discussão da hegemonia religiosa católica no país. Este parâmetro evidencia-se na construção de um discurso sobre o ensino religioso articulado pelos especialistas da religião que oscilam entre uma ênfase no aspecto confessional e outro fenomenológico de abordagem. No Paraná este embate adquire características polarizadas, de um lado o discurso das lideranças religiosas e de outro a *práxis* dos professores que atuam nas escolas públicas de ensino fundamental. A partir deste contexto, considera-se que a iniciativa de democratização do saber não resolverá por si só os problemas do preconceito e intolerância religiosa. Associado à expansão do saber sobre o fenômeno religioso, necessita-se uma revisão do posicionamento dos líderes religiosos diante da comunidade e das entidades civis do ensino religioso.

Palavras-chave: Ensino religioso; Discurso religioso; Pluralismo religioso.

¹ Professor Adjunto do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Paraná, Doutor em História UFPR - Curitiba, PR. - faustogil@ufpr.br

Abstract

The religious teaching in Brazil currently redefines itself under the aegis of religious pluralism. The restructuring process in the religious teaching surpasses the discussion about the Catholic hegemony in the country. This benchmark becomes evident in the construction of an discourse on religious teaching, articulated by specialists who range from an emphasis on either the confessional aspects or another phenomenological one by approach. In Paraná, this clash acquires polarized characteristics, one hand the leading religious institution discourse and on the other hand the *práxis* of the teachers who act in public schools in primary education. Hence it is considered that the initiative to democratize the knowledge will not alone solve the problems with religious prejudice and intolerance. Associated with the knowledge expansion on the religious phenomenon a revision of the religious leaders' positioning is needed facing the community and of the civil institutions of the religious teaching.

Keywords: Religious Teaching; Religious Discourse; Religious Pluralism.

Introdução

Muito se tentou definir uma unidade cultural brasileira, ou mesmo os parâmetros do chamado *ser* brasileiro. Afinal temos a tendência de nos afirmar diante da alteridade e assim construir uma identidade. Mas o caso brasileiro é único porque sua realidade cultural é plural, não como uma consequência, mas na sua própria gênese. A sociedade brasileira é melhor expressa não pelos atores sociais em si mas, acima de tudo, pelas relações que estabelecem. Sob esta ótica a cultura brasileira é relacional, ela não é produto nem fim, mas o próprio devir de diferentes culturas em constante transformação.

Sendo assim, o Brasil é refém e resgate de sua própria multiculturalidade. Muito das expressões do cotidiano no Brasil representam a idéia de um envolvimento do outrem em determinadas situações. Esta dinâmica social tende a cristalizar representações de tolerância religiosa, interação étnico-cultural ou mesmo generosidade e democracia cultural.

Esta imagem idealizada do Brasil é pautada pelo discurso da democracia cultural e religiosa no país. Assim, o que pretendemos neste ensaio é revelar uma faceta deste processo relacional, a estruturação do ensino religioso nas escolas públicas do Brasil.

A Constituição Brasileira promulgada em 1988, artigo 210, parágrafo 1.º do Capítulo III da Ordem Social introduziu o dispositivo de que: “o ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”. Este dispositivo não era novidade na história da legislação brasileira republicana, pelo menos em caráter

facultativo o ensino religioso sob o decreto de 30 de abril de 1931² assegurava o direito do cidadão ao mesmo, nas escolas públicas. Nos anos do regime de exceção de 1964 a 1984, manteve-se a inclusão do ensino religioso em todos os graus de ensino da escola pública. Todavia, muito embora houvesse um debate entre *laicidade* do ensino público e o caráter eclesial do ensino religioso, havia uma preocupação dos legisladores em garantir a liberdade religiosa promessa ontológica da república.

No período recente, a partir da Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional de 1996 (LDB) abriram-se novas incertezas sobre o ensino religioso, sob este impacto alguns legisladores propuseram modificações a esta lei. O texto original da referida lei mantinha o caráter restrito confessional dele, embora admitisse a pluralidade em uma proposição de caráter interconfessional.

O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter: I – Confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou de seu responsável, ministrados por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidade religiosa.; II – interconfessional, resultado de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa (LDB, Lei nº 9.394/96 artigo 33).

Na verdade, a LDB, não acrescentava determinações ao assunto, deixava-o aberto e entregue aos cuidados das instituições religiosas. A falta de perspectiva do legislador, neste caso, abriu um leque de possibilidades na interpretação do texto da lei e ainda mais na sua prática social. Sendo assim foi promulgada uma nova lei específica sobre ao tema em 22 de julho de 1997 com o seguinte texto:

“Art. 1.º - O art. 33 da lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa avigorar com a seguinte redação:

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.

§1.º - 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.

² A constituição de 1934, artigo 153 assegurava que: “O ensino religioso será de matrícula facultativa e ministrado de acôrdo com os princípios da confissão religiosa do alunno...”.

§2.º - Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso". (Lei nº 9.475 22 de julho de 1997)

Esta lei, atualmente em vigor, introduziu um forçoso diálogo entre os sistemas estaduais de ensino e organizações *multirreligiosas* e *inter-religiosas* dedicadas especificamente à educação.

O sutil qualitativo de *multirreligiosa* e *inter-religiosa* é proposital. Esta distinção visa diferenciar àquelas organizações anteriores a lei que na escala do ecumenismo cristão já há algumas décadas constituíram um discurso propriamente integrado e articulado do diálogo cristão sobre educação. Muitas destas organizações congregam, eminentemente, católicos e protestantes históricos. Organizações *multirreligiosas* são as entidades criadas sob o espírito da lei na tentativa de congregar instituições religiosas não somente cristãs, mas também, de religiões de matriz africana, bahá'ís, islâmicas, budistas, hindus e outras. Estas organizações recentes muitas delas conhecidas como Conselhos de Ensino Religioso, (CONERs) atuam regionalmente na promoção do ensino religioso.

A lei precipitou uma reestruturação de entidades *inter-religiosas* dedicadas à educação e a construção de uma rede de organizações *multirreligiosas* que pudessem ser legítimas interlocutoras deste diálogo. Este processo de novas relações multilaterais estimulou novas possibilidades de relacionamento entre as instituições religiosas assim como a condição de participação de minorias religiosas que antes eram apartadas do processo. Por outro lado, organizações *inter-religiosas*, anteriores a lei, geralmente constituídas de instituições religiosas surgidas no âmbito do Cristianismo, que em última instância participavam das iniciativas de diálogo católico-protestante estavam diante de um novo dilema: o diálogo com instituições religiosas fora do limite exclusivamente cristão.

Embora, em tese, o ensino religioso plural seja o espelho da diversidade religiosa urbana no Brasil, sua *práxis* é contraditória. A cristalização no imaginário brasileiro de que o ensino religioso é em essência confessional e por ação clerical visando reafirmar a construção de uma identidade religiosa específica, ainda persiste. A hegemonia de uma cultura católica no país fornece a coerência desta visão.

Em uma outra dinâmica, as organizações *multirreligiosas* e *inter-religiosas* legitimadas como entidades civis antecipadas pela lei do ensino religioso na posição de consultoras diferem sensivelmente, na definição do que seja o ensino religioso e ainda mais nos seus objetivos imediatos. Também os especialistas da religião, clérigos ou não, atores do pensamento acadêmico, constroem uma representação teórico-científica do ensino religioso muitas vezes autônoma ao discurso das instituições religiosas. Neste contexto, reali-

za-se uma dialética entre a concepção de ensino religioso como ensino da religião ou das religiões e o ensino religioso do fenômeno religioso e da antropologia religiosa.

A representação de um Brasil católico

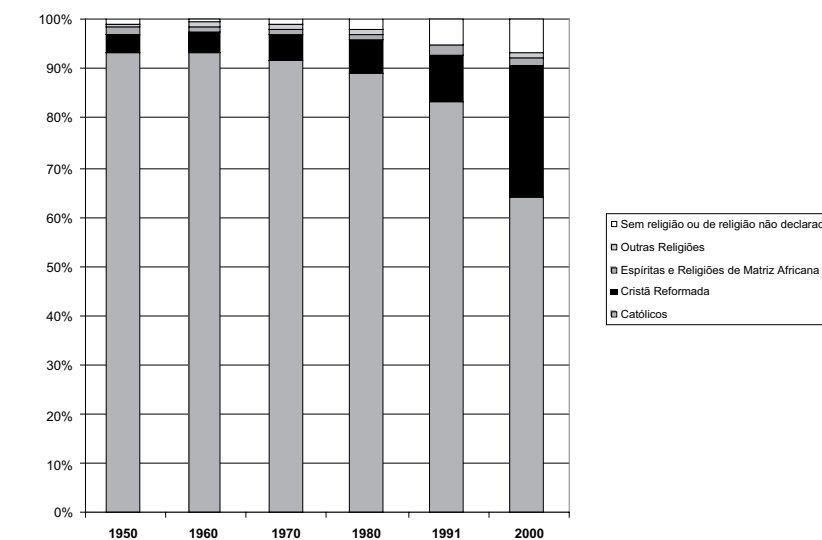
O Catolicismo do Brasil da primeira metade do século XX se reestrutura ainda sob a égide da Restauração Católica³, paulatinamente substituindo a lógica religiosa popular, até então prevalecente, por uma nova lógica de caráter clerical. Novos instrumentos de devoção foram introduzidos, novos santos, novas práticas, e houve a transformação da paróquia em um espaço de poder galvanizado pelo discurso restaurador. As firmes bases de sustentação da hierarquia estabeleceram as novas relações de poder que consubstanciam o domínio da Igreja no Brasil até o fim do século XX.

De fato, a identidade católica no Brasil na segunda metade do século XX, muito embora possua raízes profundas na história do país, revela uma relativização ligada à diversidade de práticas religiosas e à intensificação do fenômeno de novos sincretismos religiosos. O número de pessoas de origem católica que mudam a sua relação de identidade religiosa tem crescido principalmente nas realidades cosmopolitas urbanas. Entretanto, a mobilidade religiosa permanece significativa no âmbito do Cristianismo, na direção da Igreja Católica para Igrejas Cristãs não-católicas (gráfico 01). No espectro das Igrejas Cristãs não-católicas, a mobilidade é significativa devido à intensa fragmentação de denominações cristãs.

Com a estruturação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952, e o Conselho do Episcopado latino-americano (CELAM) nas décadas de 1950 e 1960, o discurso voltado à hierarquia, e a herança do movimento de Restauração começa a se redefinir. Um efeito evidente da Reforma Católica fora o processo de apropriação da religiosidade popular e um fortalecimento da hierarquia. A nova feição da Igreja tem como fiel da balança o Concílio Vaticano II.

³ Segundo Diel, P. F. (1997, p. 147) “Uma característica que distingue os dois movimentos, da reforma e da restauração, é que o primeiro está mais voltado para o interior da Igreja e desenvolve uma visão negativa do mundo. Já no período da restauração, além do forte crescimento institucional, a Igreja vive um processo acelerado da massificação de sua ação pastoral.”

Gráfico 01 – Proporção da Identidade Religiosa no Brasil (1950-2000)



Fonte: IBGE

Um discurso voltado às bases populares redimensiona o papel da Igreja no país. Todavia, as relações de poder que cristalizaram a hierarquia da Igreja e fortaleceram os agentes clericais não se alteraram sensivelmente, mas os seus papéis sim.

A Igreja se volta mais aos fundamentos da prática religiosa como a liturgia, o apoio ao diálogo ecumênico e inter-religioso e também o incremento da atividade missionária. A instância produto deste processo foi a comunidade eclesial de base. Como representação social a comunidade eclesial de base (CEBs) se mostra como expressão maior do discurso catequético. As CEBs tornam-se bases de apoio missionário e fazem, muito embora com certa autonomia em relação às paróquias, uma ponte entre os fiéis e a hierarquia da Igreja.

Esta reestruturação perpassou o diagnóstico da religiosidade popular. As diretrizes gerais de ação pastoral definidas pela CNBB de 1966 a 1970 não sofreram grandes alterações após o Concílio Vaticano II. As mesmas foram reeditadas no período de 1970-1974, com algumas adaptações. De 1975 a 1978 definiram-se áreas prioritárias do trabalho pastoral da Igreja já mais sintonizadas com as reflexões do concílio Vaticano II. O diagnóstico sobre a situação do catolicismo no país revelava a manutenção de uma minoria praticante e uma imensa maioria à margem da hierarquia da Igreja em uma fragmentação

de cultos particulares, muitos alimentados pela própria política teológica da Igreja no culto aos santos. De certo modo, a pulverização do culto apresentava duas facetas contraditórias: de um lado sustentava o domínio do imaginário popular católico no país, e de outro fugia ao controle institucional.

No país ainda predominantemente católico, a religiosidade popular continua viva e se multiplicam suas manifestações. Uma análise do próprio catolicismo revela a existência — ao lado de uma importante minoria praticante, cuja vivência religiosa se inspira no Evangelho e especialmente na prática sacramental — de uma maioria de fiéis cujas devoções e práticas religiosas não estão bastante integradas na comunidade eclesial e obedecem predominantemente a uma relação individual com o sagrado (Deus, os santos)... (CNBB 1999, § 1.2.1).

O significativo crescimento vegetativo da população experimentado pelo Brasil na década de 1970 apresentava um desafio com relação à manutenção do controle eclesial das massas, principalmente as dificuldades no enquadramento da religiosidade popular e conseqüente cooptação de alguns cultos que se multiplicavam no meio urbano. No final da década, já se fazia sentir o impacto de movimentos evangélicos não-católicos, principalmente de caráter pentecostal. O discurso católico passava por uma necessidade de adequação a estas novas realidades gestadas na década de 1970 e que atingiram um apogeu na década de 1990.

No bojo do processo de assimilação das diretrizes do Concílio Vaticano II a Igreja no Brasil experimentava uma crise vocacional representada por uma estagnação na expansão do clero secular e, em menor impacto, do clero religioso. Segundo os dados da CNBB, havia na década de 1960 uma relação de uma média de seis mil e duzentos habitantes por sacerdote, que em 1978 crescem para uma média de dez mil habitantes por padre. É sintomático a CNBB considerar, naquele momento, a pressão demográfica mais significativa do que a fragmentação do Cristianismo. Este último tornar-se-ia uma preocupação mais relevante na década de 1990.

O pluralismo religioso torna-se mais significativo nos grandes centros urbanos e em sociedade mais cosmopolitas. Religiões Orientais e vários movimentos de caráter esotérico e mágico premeiam as práticas religiosas urbanas, muito embora as conseqüências diretas da fragmentação do Cristianismo seja uma tendência ainda subestimada.

Outra frente importante na década de 1970 foi o processo de secularização, que de certo modo tornou-se um ponto de apoio ideológico de sustentação de movimentos sociais e políticos. Quando este processo adquire nuances mais radical assume uma postura anticlerical. A perda crescente do controle clerical sobre boa parte da religiosidade popular e

da mobilidade de identidade religiosa é indicada no discurso da CNBB de 1975, como um quadro sintomático da própria modernização e urbanização.

Uma forte secularização, contudo, marca as atitudes de alguns grupos sociais urbanos e certas faixas da juventude, ao menos no sentido de que uma série de comportamentos, antes “regulados” por uma ética cristã são hoje totalmente desvinculados de uma referência à Igreja institucional e mesmo a valores transcendentais. Com relação a esses grupos, o fenômeno da secularização já se reveste de aspectos de um verdadeiro secularismo enquanto fechamento a qualquer referência ao Absoluto transcendente na vida humana.

Junto com a urbanização, também o fenômeno da secularização, com todas as suas ambigüidades, aumentou sua influência, embora sem se alastrar ainda a massas importantes da população. Em certo sentido, a secularização atingiu também a sociedade brasileira em geral, uma vez que as grandes decisões a respeito da vida política, social e econômica, com profundas repercussões sobre o perfil cultural da nação, são tomadas sem levar em conta formas de influência ou de opinião da Igreja,... (CNBB 1999, § 1.2.3).

O choque entre a instituição Igreja e as características da modernidade tardia no Brasil revelam, no que tange à identidade cultural, a incompatibilidade de estruturas tradicionais e os processos modernos mais flexíveis.

Na interpretação de Giddens (1990, p. 44-6), os símbolos em uma sociedade tradicional são venerados por acumularem as práticas ancestrais. Fazem uma ponte imagética entre o passado e o presente. Em contrapartida, a modernidade força uma atitude reflexiva da vida através de constante reexame de suas práticas diante das informações recebidas.

Desta forma, a modernidade tardia tem sua base no modo de vida urbano que passa a ser hegemônico no Brasil a partir da década de 1970. Nas décadas de 1980 e 1990 os impactos das relações de caráter global redimensionam a escala de mudanças da identidade cultural, produzindo uma ambivalência entre o local e o global. A Igreja passa a sentir esses processos no seu âmbito de atuação social, tendo que redimensionar o seu discurso e reestruturar a suas estratégias de ação. O Brasil católico é uma representação construída ontologicamente.

Na segunda metade do século XIX, segundo Marchi (1998, p. 56):

A leitura dos textos oficiais revela um esforço em construir um discurso recorrente, no qual se reitera a idéia do Brasil como um país essencialmente católico. Seria possível dizer que esta recorrência constitui-se um verdadeiro ‘mito’. Um esforço inútil, pois qualquer análise mais atenta reconhecerá a identidade do Brasil europeu, nascido e criado sob os signos do catolicismo. Ao longo dos quase 500 anos dessa presença européia, a religião católica impregnou todas as instâncias da sociedade.

O mesmo autor comenta que se a religiosidade foi uma constante no cotidiano do povo brasileiro, o mesmo não ocorreu em relação à *catolicidade*. Sendo a *catolicidade* uma manifestação específica da religiosidade, a forma institucional que ela impõe nem sempre foi uma constante no devir do povo brasileiro.

Na década de 1990, o Brasil representava maioria que assumia a identidade católica. Sob o ponto de vista regional, o Nordeste brasileiro destacava-se com uma ampla maioria do contingente de católicos atávicos. No entanto, no Centro-Sul e em Rondônia o impacto dos movimentos pentecostais, principalmente nos meios urbanos, demonstrou o relativismo desta hegemonia. O contexto hegemônico da identidade católica tende a manter, pelas vias da tradição, uma massa de seguidores não praticantes de um lado, e, de outro, uma religiosidade popular marginal nem sempre afeta aos ditames da liturgia. A comparação com os movimentos pentecostais e neopentecostais se deve à grande visibilidade dos mesmos a partir da década de 1980.

A CNBB, em documentos referentes às Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil de 1983 a 1986, delineava uma estratégia de defesa do avanço proselitista de alguns movimentos religiosos. No mesmo documento, a preocupação com a unidade interna da Igreja revela um dilema entre as tensões externas de migração de católicos para outras denominações religiosas e os conflitos de ordem ideológica no interior da Igreja. “Ponto particularmente importante nesse esforço de conversão é a busca constante da unidade entre os evangelizadores: a sorte da evangelização anda, sem dúvida, ligada ao testemunho da unidade dado pela Igreja” (CNBB 1999, § 11).

A CNBB (1999) reapresenta a unidade, assumindo a estratégia do ecumenismo católico.

Na realidade, se anunciando o Evangelho ela se apresenta vulnerada por querelas doutrinárias, polarizações ideológicas ou condenações recíprocas, como não haveriam de se sentir perturbados, desorientados e mesmo escandalizados aqueles aos quais ela dirige sua pregação? Mas a busca da unidade, por amor à missão evangelizadora, se estende mais além, através de um sincero esforço ecumênico. Na realidade, a divisão entre os cristãos não afeta apenas o cristianismo. Afeta o mundo, pois se constitui obstáculo à sua evangelização. A falta de unidade entre os cristãos rouba ao mundo o sinal mais rico e forte da credibilidade do Evangelho. (§ 21)

Também diagnostica as transformações sociais no Brasil, e passa a demonstrar o impacto da pluralidade religiosa na forma de atuação da Igreja no país.

Verificam-se igualmente transformações importantes na vivência religiosa do povo. O proselitismo das seitas, cada vez mais numerosas, o envolvimento

do sincretismo religioso e a tentação de variadas formas de materialismo representam um desafio e um questionamento à ação pastoral da Igreja. Por outro lado, o atual processo de renovação da Igreja tem contribuído significativamente para o crescimento da consciência comunitária da fé e de suas implicações sociais e políticas. Essa vitalidade religiosa está ajudando o Povo de Deus no Brasil a valorizar o sentido das expressões comunitárias da fé, a descobrir a alegria da celebração e da partilha do Pão, a crescer na compreensão da Palavra acolhida na vivência comunitária e a se engajar como cristãos conscientes na construção da História e do Reino. Um dos frutos dessa animação religiosa se manifesta no surgimento de novas vocações, tanto para a atuação como agentes leigos de pastoral, como para a vida sacerdotal e consagrada. Outro de seus frutos é o revigoramento de variadas formas de expressão religiosa do povo e a crescente busca de renovação entre Movimentos e Associações Católicas. (§ 24)

O discurso da CNBB reitera a posição da Igreja hegemônica no Brasil em relação aos outros grupos religiosos reduzidos ao conceito de “seitas”⁴. Os grupos pentecostais e neopentecostais representam o perfil que mais se coaduna ao proselitismo agressivo e ao apelo às massas de tradição católica.

No documento “Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil de 1987/1990”, uma questão externa reveste-se em estratégia e adquire uma nova semântica, direcionada também ao diálogo inter-religioso e ao enfrentamento do processo de secularização. A representação da Igreja no Brasil denominada “opção pelos pobres” é redimensionada para o discurso da “evangelização”. A parte inicial do documento faz uma reflexão sobre o delineamento deste novo discurso.

Tendo assimilado o espírito e as orientações do Concílio sob a chave de leitura de Medellín (1968), dos Sínodos sobre Justiça no Mundo (1971), sobre a Evangelização (1974), com a Exortação Apostólica de Paulo VI “*Evangelii Nuntiandi*” (1975) e também do Sínodo da Catequese (1977) e do Documento de Puebla (1979), a CNBB na Assembléia de 1979 reelaborou o Objetivo Geral da Ação Pastoral da Igreja no Brasil. O texto aprovado então diz que este objetivo geral é Evangelizar a sociedade brasileira em transformação, a partir da opção pelos pobres, pela libertação integral do homem, numa crescente participação e comunhão, visando a construção de uma sociedade fraterna, anunciando assim no Reino definitivo.

Em 1983 a Assembléia Geral assumiu o mesmo Objetivo Geral, enriquecendo-o, porém, em alguns aspectos, à luz da prática pastoral e da reflexão

⁴ O sentido de seita no texto revela o caráter de um grupo de dissidentes de uma comunhão principal. No senso comum, a classificação de um grupo religioso como seita reserva quase sempre um tom pejorativo.

teológica ao longo do quadriênio 1979-1982. A nova formulação do Objetivo Geral está assim redigida: “Evangelizar o povo brasileiro em processo de transformação socioeconômica e cultural, a partir da verdade sobre Jesus Cristo, a Igreja e o Homem, à luz da opção preferencial pelos pobres, pela libertação integral do homem, numa crescente participação e comunhão, visando a construção de uma sociedade mais justa e fraterna, anunciando assim o Reino definitivo”.

A avaliação do quadriênio 1983-1986 revelou que a Igreja foi conquistando novas experiências e aprofundando sua reflexão. O mesmo Objetivo Geral foi novamente assumido pela CNBB na Assembléia Geral de 1987 com algumas alterações destacadas pela avaliação do quadriênio. Ao se referir à realidade vivida pelo povo brasileiro, explicitou-se o aspecto político por sua emergência sempre maior no horizonte da sociedade e conseqüências para a ação pastoral.

As verdades que constituem o conteúdo fundamental da evangelização são agora introduzidas pela expressão “anunciando”, que indica melhor sua presença permanente, e não apenas inicial, em todo o processo. Além disso, trata-se da “plena” verdade, que exclui qualquer reducionismo. A opção preferencial pelos pobres recebe nova precisão com o termo “evangélica”. Por sua vez o objetivo visado pela evangelização é agora explicitado numa dupla dimensão: “formar o Povo de Deus” e “participar da construção de uma sociedade justa e fraterna”. A dimensão escatológica da evangelização é agora expressa pela palavra “sinal”, com toda riqueza de conotações teológicas que ela carrega em si. (CNBB 1999 § 04-07).

O deslocamento do discurso da CNBB manifesta, entre outros aspectos, uma adequação ao contexto do pluralismo religioso do início da década de 1990 e uma relativização do foco anterior, de caráter muito mais relacionado à prática social e política. Neste contexto, o ato de “evangelizar” retoma todo um caráter místico e *escatológico* anuviado anteriormente.

As transformações do discurso da CNBB na década de 1990 demonstram um resgate das referências mais tradicionais da Igreja Católica. A dinâmica de atuação da Igreja Católica recupera um palco eminentemente religioso, permeado de tensões fronteiriças. Esta realidade, no Brasil, tende a um conflito em processo de intensificação, na medida direta em que o apelo pentecostal responde aos anseios mais imediatos da população. Sob este ponto de vista, o neopentecostalismo não é mais uma referência estranha à cultura religiosa do Brasil; trata-se de uma recriação, de uma nova representação da religiosidade popular. O neopentecostalismo, com sua dinâmica proselitista, com sua resposta mágica à dura realidade social e psicológica da população, revigora de súbito um misticismo simples, atávico e frequentemente eficiente.

Identidade e estrutura do discurso religioso

O incipiente diálogo inter-religioso herdado dos impactos tardios da Reforma e Restauração católica deve-se em parte a face dogmática do discurso religioso tradicional e sua precária colagem social. Como nova dinâmica de enfrentamento da questão do pluralismo religioso havia necessidade de relativizar o discurso tradicional. De certa forma a ortodoxia religiosa mantém-se como guardiã da identidade religiosa hegemônica. Este contexto refere-se ao *ser* e o *não-ser*, ao *crer* e o *não-crer*. Se, sob o ponto de vista do Estado o *crer* e o *não-crer* seja uma opção política; sob a ótica do discurso religioso tradicional não existe possibilidade de opção. Pois o *crer* significa também *ser* e fora do *ser* nada existe. Sendo assim a religião é também um ato de fé e sob o ponto de vista das instituições religiosas tradicionais a fé reverte-se em poder.

A característica própria do pensamento tradicional diante do fenômeno religioso é de reconhecer aquilo que, por um momento, não obedece às leis da natureza. Esta intervenção no andamento natural das coisas, feita pelo Transcendente, que é o autor destas leis, apresenta-se como uma tese apriorística, ou seja, resta saber se a própria ortodoxia não foi responsável por velar o elemento não-racional da religião ao enfatizar em demasia o estudo de aspectos doutrinários e rituais e menosprezar os aspectos mais espirituais e essenciais da experiência religiosa. Rudolf Otto concorda com esta assertiva. Com o desenvolvimento da Teologia moderna, a ortodoxia reforça uma idéia racional da Divindade e aponta para estudos da experiência religiosa enquanto representação humana. Quando a ortodoxia assume este caráter, pouco a pouco, reduz a religião em seu aspecto racional.

Lembrando Otto (1992 p. 12) “...a religião não se esgota nos seus enunciados racionais e *em* esclarecer a relação entre os seus elementos, de tal modo que claramente ganha consciência de si própria.” Portanto o homem se projeta em sua identidade religiosa, sendo assim as transformações desta identidade repercutem de alguma forma nele próprio. Todavia, a identidade religiosa, em última instância, se realiza em relação à instituição religiosa. Assim na sociedade hodierna ocorreu uma ruptura entre o ator social principal realizador dos atos de fé e a própria identidade religiosa de caráter institucional. Aquele que é o pleno *vivenciador* cotidiano do espaço sagrado e alicerça o poder institucional da religião encontra-se apartado da gestão do sagrado e de seu conhecimento.

A religião indica princípios reguladores da vida e aponta, a partir de seu discurso fundador, a distinção entre a virtude e o erro. Nesta separação, uma classe específica se constitui para evocar e conservar os significados considerados verdadeiros para a sociedade. Esta classe de especialistas da religião e sacerdotes apropria-se simbolicamente do sagrado e assim exerce o poder religioso.

Entretanto, o *poder*, no âmbito da religião, reside primariamente na disposição da *virtude*⁵ delineada na tradição ou texto de caráter sagrado, também sobre esta base está a legitimidade da autoridade. A estruturação organizada do exercício do poder revela a instituição e, por conseguinte, os atos de governo. Neste contexto, os sacerdotes são aqueles que se apropriam da *virtude* através da interpretação legitimada e reconhecida. O *poder* exercido sobre este fundamento se adorna do caráter absoluto. Lembrando um texto da tradição chinesa *confuciana* que afirma: “Quem não reconhece o decreto celeste não conseguirá ser homem de bem. Quem não domina os ritos não logrará afirmar-se. Quem não conhece o valor das palavras não logrará conhecer os homens” (CONFÚCIO, 1983, p.156). Podemos inferir a seguinte interpretação do texto: o primeiro fundamento da *virtude*, e, por conseguinte, do exercício do poder, é o reconhecimento do *decreto celeste*, ou seja, a tradição ou texto sagrado. O segundo fundamento é o domínio do rito, regra da prática religiosa que faz reconhecer exteriormente o primeiro. O terceiro se encontra no valor da palavra e, por conseguinte, no discurso religioso, essencial no estabelecimento das relações de poder. O corpo sacerdotal e os especialistas da religião são aqueles que detêm o capital simbólico e o controle dos fundamentos do poder religioso

Sendo assim, a instituição religiosa referenda um corpo sacerdotal que possui o monopólio das coisas sagradas apoiando-se em “princípios de visão” relacionados às disposições da crença, que orientam as representações que revigoram esses princípios.

Contudo, no âmbito das religiões tradicionais, a instituição religiosa também age como empresa, com dimensões econômicas que visam estabelecer os padrões de sua continuidade. Os sacerdotes e especialistas da religião

⁵ Cabe asseverar que a disposição da virtude se circunscreve, no texto, ao discurso da virtude que legitima a ação de poder. Tomás de Aquino (2002, p 657-658) reconhece a situação de Adão no paraíso ontológico como a virtude sendo a razão das perfeições submetida à Divindade. “*O homem no estado de inocência possuía, de uma maneira ou de outra, todas as virtudes. É algo que resulta de tudo o que precede. Foi dito acima que era tal a retidão do primeiro estado que a razão estava submetida a Deus e as potências inferiores à razão. Ora, as virtudes não são mais que perfeições pelas quais a razão se ordena a Deus e as potências inferiores se dispõem segundo a regra da razão*”. Desconstruindo o argumento anterior, na condição primeira do homem a virtude era algo já posto, já dado; na condição posterior (expulsão do éden) há a possibilidade do erro; sendo assim, a virtude passa a ser uma regra da razão que só existe enquanto ato. Analisando o argumento de Tomás de Aquino, Deus está como fonte de toda virtude, portanto, a existência das coisas refere-se à bondade divina.. Como a fé é a guia da razão, a segunda se submete à primeira, de modo que ter fé na fonte de todas as virtudes é condição para todo ato bom. Estabelece-se, deste modo, uma relação direta entre a fé e o ato virtuoso. Neste sentido, o discurso da virtude referenda absolutamente o poder religioso e a condição de autoridade que permeiam as relações sociais.

detêm também o monopólio dos cargos e encargos das instituições religiosas e suas devidas repercussões financeiras.

Neste sentido, o estabelecimento de um âmbito propriamente religioso “acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (...) destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado)” (BOURDIEU, 1998, p. 39).

Este processo de desapropriação refere-se especialmente aos grupos sociais que são excluídos, ocupando uma posição inferior na estrutura de distribuição dos bens religiosos, “estrutura que se superpõe à estrutura da distribuição dos instrumentos de produção religiosa...” (BOURDIEU, 1998, p. 39).

Sob este aspecto, o autor identifica uma ruptura entre o trabalho material e o trabalho simbólico no que tange à divisão do trabalho religioso; muito embora esta separação não signifique um esvaziamento deste capital simbólico, reconhece-se uma tendência de deterioração do capital simbólico tradicional.

O capital religioso tenderia, assim, a oscilar entre o autoconsumo religioso, de um lado, e o monopólio da produção religiosa por especialistas, de outro (Quadro 01).

Quadro 01 – Capital religioso

Capital Religioso	Competências	Características
Relações objetivas opostas com os bens religiosos	Domínio Prático Domínio Erudito Sistemas mítico-rituais	Caracterizado por um esquema de pensamento e ação adquiridos por simples familiarização, comum a todos do grupo e praticados de modo pré-reflexivo.
Sistemas Simbólicos	Ideologias religiosas (teogonias, cosmogonias, teologias)	caracterizado por um corpus de normas e conhecimentos explícitos, sistematizado por especialistas ligados a uma instituição social reprodutora de capital religioso caracterizados pela coerência mítica e sentido ritual dos sistemas simbólicos. caracterizadas por uma reelaboração erudita no intuito de adequação à funções internas dos agentes religiosos e externas a nível do Estado e conflitos sociais

FONTE: Adaptado de Bourdieu (1998) apud Gil Filho (1999)

O predomínio dos sacerdotes e dos especialistas da religião também se faz sentir no plano do discurso. E sob este aspecto reside o pleno exercício do poder religioso e por conseguinte do discurso sobre o ensino religioso. No plano discursivo este processo de monopólio do conhecimento religioso realiza, a rigor, uma alienação do homem entre o *crer* e o *ser*.

No dizer *althusseriano* o discurso religioso tende sempre a transformar os indivíduos em sujeitos submissos à condição de escolha passiva em relação ao Sujeito principal a que todo enunciado se refere: Este outro Sujeito Único, Absoluto, ou seja, a Divindade. Assim, a “interpelação dos indivíduos como sujeitos supõe a existência de um outro Sujeito, Único, em Nome do qual a ideologia religiosa interpela todos os indivíduos como sujeitos” (ALTHUSSER, 1985, p. 11) .

Neste contexto podemos caracterizar o discurso religioso como aquele em que fala a vontade da Divindade, e qualquer representante que se apropria desta vontade seria a própria voz da Divindade.

Entretanto, cabe lembrar que por primeira condição, a multiplicidade das estruturas religiosas dificulta padronizar uma tipologia constante para todo e qualquer discurso religioso por estas instituições elaborado.

Sob outro aspecto, o reconhecimento do sujeito na Divindade como enunciator e aos sujeitos como enunciatários interpelados não reduz a possibilidade de mudança de posição no plano discursivo.

A partir desta possibilidade, reconhecemos dois subsistemas dialógicos⁶ no que tange ao discurso religioso:

- O primeiro refere-se ao discurso do enunciator devidamente consagrado em relação ao discurso feito e sacralizado em texto que se reporta ao plano da Divindade;
- O segundo refere-se ao discurso do enunciator institucionalmente autorizado em relação aos enunciatários no plano temporal.

A intermediação destes dois subsistemas dialógicos possibilita a aproximação da característica que identifica essencialmente o discurso religioso, ou seja, o seu caráter sagrado.

A redução do discurso religioso à análise política pode cooptar conceitos do discurso político e relegar a um plano secundário o caráter sacro do mesmo. Outrossim, a temporalidade do discurso religioso difere de modo significativo da temporalidade do discurso político. Neste sentido, podemos caracterizar o discurso religioso como um discurso cuja base de legitimação é o monopólio do sagrado⁷. Este representa uma ruptura qualitativa na forma-

⁶ Dialógico, no sentido amplo, iniciado por Bakhtin, é a relação que qualquer enunciado sobre um objeto mantém com enunciados anteriores produzidos pelo mesmo objeto. Brandão, H. H. N. (1998).

⁷ Na análise de Otto, R (1992), o sagrado é uma categoria de interpretação e avaliação *a priori*, e, como tal, somente podemos remetê-la ao contexto religioso.

ção discursiva e que, em última instância, aponta a situação dos sujeitos do discurso.

O discurso religioso tradicional se caracteriza como um discurso baseado na verdade e em direção à verdade; a primeira verdade consagrada e única conceitualmente intrínseca à realidade humana, absoluta em essência; a segunda verdade refere-se ao caminho que os sujeitos constroem ligados ao discurso fundador já dado e permanente.

Na escala do ensino religioso os dilemas do discurso religioso se reproduzem. Se o discurso religioso é de natureza estritamente confessional, esta tendência permanece nos discursos sobre o ensino religioso. Visto que, pelo menos, no âmbito do Cristianismo não se criou uma teologia oficial do pluralismo religioso. Mesmo porque muitas tentativas como de Dupuis (1999 p. 21), teólogo católico, esbarram na impossibilidade da teologia tradicional de relativizar a verdade religiosa. O autor espelha em sua análise este dilema, ao definir uma teologia cristã do pluralismo religioso afirma:

Há pouco se fez a distinção entre teologia da religião e teologia das religiões: são matérias distintas, porém organicamente ligadas, até mesmo inseparáveis (...)

A teologia da religião se pergunta o que é a religião e tenta interpretar, à luz da fé cristã, a experiência religiosa universal da humanidade. Estuda também a relação entre revelação e fé, fé e religião, fé e salvação.

Todavia, a teologia da religião se transforma em uma teologia das religiões, porque a natureza do ser humano, enquanto espírito encarnado e pessoa em sociedade, faz a experiência religiosa seja naturalmente inserida em uma tradição religiosa, feita de profissão de fé, culto e código moral.

A teologia cristã das religiões, por sua vez, estuda as várias tradições, no contexto da história da salvação e na sua relação com o mistério de Jesus Cristo e com a Igreja cristã.

A verdade religiosa é considerada sempre como absoluta, quando apreciamos o pluralismo religioso esta tese inicial é colocada em questão. Sendo assim, há necessidade da construção de um discurso que realize a ponte entre a verdade religiosa confessional absoluta e a realidade social do pluralismo religioso. Sob este aspecto a realidade religiosa plural questiona constantemente as teologias.

Cabe ressaltar o caráter do que se denomina verdade religiosa, pois esta pode assumir várias características em diferentes tradições religiosas. No campo do diálogo inter-religioso Panikkar (1999 p. 5-11) reconhece a questão da pluralidade religiosa como impactante do pensamento teológico e especulativo contemporâneo classificando as respostas a este diálogo. Sob esta análise consideramos cinco categorias de respostas possíveis:

- (i) **Exclusivismo:** apenas uma religião é verdadeira. As outras são apenas, no melhor das hipóteses, aproximações.
- (ii) **Inclusivismo:** Todas as religiões participam de uma mesma essência e em última análise suas aproximações recaem em uma mesma verdade.
- (iii) **Paralelismo:** toda religião é verdadeira na perspectiva de que é a verdade para os seus adeptos.
- (iv) **Interpenetração:** o conhecimento da religião do outro pode complementar a minha própria convicção religiosa e vice-versa.
- (v) **Pluralismo:** A verdade é plural, e como tal as religiões apresentam perspectivas únicas e circunstanciais em múltiplas aproximações.

Este dilema das teologias em parte é reproduzido nos debates sobre o ensino religioso. As diversas respostas a este dilema não têm se mostrado totalmente satisfatórias, na medida em que os consensos são muito mais conquistados no plano político do que propriamente no plano religioso.

O exclusivismo é notadamente dominante no que tange às instituições religiosas hegemônicas no Brasil. A resposta exclusivista é marcante nas Igrejas Evangélicas, tanto Protestantes Históricas como Pentecostais que participam mais ativamente na discussão.

A Igreja Católica Romana, muito embora tenha tomado iniciativas de diálogo inter-religioso em várias frentes relativa à implementação do ensino religioso nas escolas públicas no Brasil, tende a uma posição hegemônica priorizando mais o caráter político do debate. Esta posição de mentora do diálogo da Igreja Católica Romana diante das questões que a realidade histórica recente constantemente enseja em muito se deve à tentativa de reassumir a mais pura lógica da unicidade da verdade religiosa inculcada pela fé e em muito instrumentalizada pela razão.

Cabe reconhecer que a História da Igreja Católica é permeada por uma dialética entre tradição e missão. Na primeira está representado todo elo com o passado que autoriza de forma mítica o discurso presente e nos faz reconhecer a validade da ação performática contemporânea. A segunda, de outro modo, prognostica a recomposição dos significados dos enunciados passados em uma lógica plausível para o futuro e neste contexto colocamos o discurso católico sobre o ensino religioso.

Muito do que podemos compreender das diversas reformulações na constituição do discurso depara-se com a reafirmação, qualitativamente superior, de verdades outrora inculcadas que assumem nova indumentária e que pressupõem uma nova *práxis*. Sendo a tradição, o princípio revelador da idéia

de continuidade, o apego a esta demonstra sobremaneira a tentativa de manter o fio condutor que perdura na instituição Igreja Católica Romana. “*Petra autem erat Christus*”⁸, rocha firme da imutabilidade do reconhecimento dogmático da permanência que se contrapõe à necessidade de mutabilidade de diferentes contextos históricos. Até onde podemos analisar, o discurso devidamente autorizado se faz novo por quanto tradicional ele o é.

O paralelismo e pluralismo é a resposta muito freqüente entre os especialistas da religião. Parte do discurso sobre o ensino religioso centrado na antropologia religiosa revela um consenso subjacente que demonstra esta tendência. O discurso do paralelismo embora pareça extremamente aberto diante da complexidade do fenômeno religioso se faz conservador da medida em que tende a manutenção de uma cultura religiosa hegemônica que em última análise serve como paradigma de interpretação do mundo. Outro aspecto não menos importante é a aparente neutralidade deste discurso que advoga às ciências humanas a primazia da integração do pensamento religioso sob os ditames do método.

O inclusivismo aparece de forma minoritária. O discurso dos bahá'ís⁹ sobre o ensino religioso tende a esta perspectiva. Embora pontual no debate do ensino religioso no Brasil, a qualificação deste discurso diante do exclusivismo e o paralelismo apresenta uma ruptura epistemológica significativa. Este aspecto esta alicerçado na idéia de que a verdade religiosa é relativa, progressiva em relação à História e uníssona em relação à origem mística. Segundo texto autoritativo bahá'í de Shoghi Effendi (1998, p. 148-149),

...Repudiando o suposto direito de qualquer religião de ser a Revelação final de Deus ao homem, inclusive Sua própria Revelação, Bahá'u'lláh inculca o princípio básico de ser relativa a verdade religiosa, contínua a Revelação Divina, progressiva a experiência religiosa.

⁸ Referência à injunção de Paulo, Apóstolo, ao evocar na história de Israel o testemunho de poder e unidade da religião cristã. “...e todos eles comeram do mesmo alimento espiritual, e todos beberam da mesma bebida espiritual; porque bebiam da pedra espiritual que os seguia; e a pedra era Cristo. (I Cor 10,03-04)

⁹ Religião nascida na Pérsia em 1844, fundada por *Mírzá Husayn 'Alí Nurí* (1817-1892), conhecido como *Bahá'u'lláh* (“A Glória de Deus”). Em 1844, *Siyyid 'Alí-Muhammad* (1819-1850), conhecido como o *Báb* (“O Portal”), proclamou uma nova Revelação Divina, dando origem à Fé Bábi. Em 1863, em Bagdá, no Iraque, Bahá'u'lláh proclamou ser o Prometido pelo Báb e pelas religiões do passado. Afirmou ser o Portador de uma Mensagem Divina destinada a estabelecer a unidade mundial, fundando a Fé Bahá'í. Segundo a *Encyclopaedia Britannica* (1998), existem aproximadamente 6.764.000 bahá'ís vivendo em 221 países do mundo. A Comunidade Bahá'í está estabelecida no Brasil desde fevereiro de 1921 com 57.000 pessoas aproximadamente (dados de 1998), residentes em aproximadamente 1.215 municípios, em todas as regiões brasileiras.

Os bahá'ís, historicamente, têm promovido as iniciativas de diálogo inter-religioso a nível internacional. Outrossim, no que tange ao ensino religioso no Brasil, houve a tentativa de um deslocamento do discurso da ação política das lideranças religiosas, e o discurso classificatório dos especialistas da religião para um diálogo de princípios e valores convergentes das religiões.

As tentativas de organização recente do ensino religioso nas escolas públicas do Brasil tornaram-se um embate de discursos sobre o ensino religioso. As dificuldades de articulação das organizações *multirreligiosas* e *inter-religiosas* sobre o ensino religioso repercutem diretamente no diálogo com os sistemas estaduais de ensino.

Igualmente, os discursos destas organizações muitas vezes não têm sintonia com propostas puramente acadêmicas do ensino religioso. Estas tensões marcam constantemente as iniciativas de operacionalização do ensino religioso no Brasil.

Reestruturação do ensino religioso no brasil

Em 26 de setembro de 1995 foi estabelecida uma instância de representação nacional na tentativa de operacionalizar o ensino religioso como disciplina escolar. O assim denominado Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) a princípio parte da experiência do Conselho de Igrejas para Educação Religiosa (CIER), iniciativa de Igrejas Cristãs preocupadas como o ensino religioso no Brasil.

Em sua carta de princípios, o FONAPER (1995) preconiza ser um:

- espaço pedagógico, centrado no atendimento ao direito do educando de ter garantida a educação de sua busca do Transcendente;
- espaço aberto para refletir e propor encaminhamentos pertinentes ao Ensino Religioso, sem discriminação de qualquer natureza.

Esta "Carta de Princípios" contém o contrato moral que todo signatário desse Fórum estabelece consigo mesmo e com seu comprometimento ético com a Educação, contrato que se projeta para além de compromissos jurídicos e institucionais:

- 1 - garantia que a Escola, seja qual for sua natureza, ofereça o Ensino Religioso ao educando, em todos os níveis de escolaridade, respeitando as diversidades de pensamento e opção religiosa e cultural do educando;
- 2 - definição junto ao Estado do conteúdo programático do Ensino Religioso, integrante e integrado às propostas pedagógicas;
- 3 - contribuição para que o Ensino Religioso expresse uma vivência ética pautada pela dignidade humana;

- 4 - exigência de investimento real na qualificação e capacitação de profissionais para o Ensino Religioso, preservando e ampliando as conquistas de todo magistério, bem como lhes garantindo condições de trabalho e aperfeiçoamento necessários.

Em 8 de novembro de 1999 foi elaborado um estatuto tornando o FONAPER *persona* jurídica. A filiação a esta entidade civil está aberta tanto para organizações religiosas como indivíduos. Na busca de uma legitimidade como a entidade civil detentora do fideicomisso do ensino religioso no Brasil junto ao Estado, o FONAPER tentou congregar uma ampla diversidade religiosa no seu meio. De certo modo esta primeira diretriz foi alcançada pelo menos em parte. O FONAPER articulou um discurso sobre o ensino religioso referendado na acuidade acadêmica deslocando a idéia inicial de um ensino de religião ou das religiões para um ensino do conhecimento religioso de base antropológica. Neste sentido, o ponto de convergência seria a realização de uma epistemologia do conhecimento religioso como base de sustentação de uma disciplina de ensino religioso nas escolas.

A natureza complexa deste debate contribui, de um lado, ao monopólio dos especialistas de religião, e de outros teólogos, cientistas sociais e pedagogos que buscam na argumentação das ciências humanas uma linguagem comum e uma sublimação das divergências religiosas que inevitavelmente aparecem entre as instituições religiosas.

Algumas organizações inter-religiosas como a Associação Interconfessional de Educação (ASSINTEC), fundada em 20 de junho de 1973, advogam a orientação do ensino religioso no Estado do Paraná. O período de fundação da entidade corresponde ao início das ações do diálogo ecumênico da Igreja Católica face aos ditames do Concílio Vaticano II.

A ASSINTEC congregava somente denominações cristãs, com algumas variações até a reestruturação do estatuto em 10/02/1998, sendo que as representações que permanecem são: a Igreja Católica Apostólica Romana, a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, a Igreja Presbiteriana do Brasil, a Igreja Evangélica Reformada, a Igreja Evangélica Luterana do Brasil, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a Igreja Irmãos Menonitas e a Igreja Evangélica Menonita.

Com a criação do FONAPER, e o impacto da lei de ensino religioso de 1996-1997, a ASSINTEC, sob presidência de um representante da Igreja Católica Romana, desencadeou o processo de admissão de instituições religiosas além do âmbito cristão. Assim, com a reestruturação do estatuto em 10/02/1998, em 1999 foram admitidas representações além do espectro cristão: a Federação das Religiões de Matriz Africana do Paraná e a Fé Bahá'í através do Conselho Bahá'í do Paraná.

Este processo de tentativa de abertura na organização foi extremamente difícil. Os líderes de algumas Igrejas Protestantes Históricas viam com desconfiança a abertura da entidade a representações religiosas fora do âmbito cristão. Este fato provocou um debate profundo entre as Igrejas signatárias do estatuto da entidade. De um lado as lideranças da Igreja Católica Apostólica Romana, A Igreja Episcopal Anglicana e a Igreja Presbiteriana do Brasil formalizaram em 19 de maio de 1998 (ASSINTEC, 1998) indicação e posterior aprovação *ad referendum* da diretoria da entidade da Federação das Religiões de Matriz Africana do Paraná e a Fé Bahá'í através do Conselho Bahá'í do Paraná. Posteriormente as lideranças da Igreja Evangélica Reformada, Igreja Evangélica Luterana do Brasil, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e Associação das Igrejas Menonitas e Convenção dos Irmãos Menonitas contestaram o ingresso de entidade religiosa que não têm base doutrinária comum. (SÍNODO PARANAPANEMA, 1999)

O impasse criado pela situação revertia-se de uma representação simbólica das dificuldades que a política, primeiramente católica, de diálogo inter-religioso sofria. Ainda que se possa questionar a representatividade da ASSINTEC em relação à diversidade religiosa do Paraná, não se podia olvidar da sua atuação no objetivo fim de seus professores no treinamento para o ensino religioso nas escolas públicas. O embate era eminentemente político, pois o reconhecimento de filiação a instituições fora do espectro cristão revestia a entidade inter-religiosa de legitimidade frente às novas exigências legais e no diálogo com o sistema estadual oficial de educação.

Na ótica das Religiões de Matriz Africana no Paraná havia sido feito o resgate político da longa história de marginalidade sofrida. De certo modo, pela primeira vez, se chamava ao diálogo a representação de uma parte significativa da cultura religiosa do Brasil.

A representação bahá'í, por outro lado, via com cautela o jogo de poder que se construía. Sob o ponto de vista dos princípios religiosos que inculcam, os bahá'ís são apatidários, prezam os ditames do diálogo e unidade de propósito e já acumulavam experiências bem-sucedidas em conselhos de ensino religioso em outros estados brasileiros do norte como, Amazonas e Tocantins, como no sul do Brasil em Santa Catarina. Também tinham uma experiência de trabalho em escala internacional de diálogo com várias instituições por meio da representação da Bahá'í Internacional Community nas Nações Unidas. Sob este aspecto não teriam dificuldades em trabalhar com organizações religiosas fundamentadas em paradigmas diversos dos seus.

Todavia, no ano de 2000 as eleições da diretoria da ASSINTEC confirmaram uma tendência, já verificada, a formação de um corpo diretor baseado exclusivamente com representação cristã de maioria protestante reforçando uma prática de separação em relação ao diálogo com as representações de

instituições além do Cristianismo. Deste modo, o discurso sobre o ensino religioso que a ASSINTEC estrutura é majoritário, porém não representativo da diversidade de seus associados.

No fim do ano de 2000 a então diretoria da entidade nomeia uma comissão para a confecção de uma proposta curricular para o Ensino Religioso nas escolas do Estado do Paraná. Mantendo a política anterior, a comissão também era composta exclusivamente pelos representantes das instituições religiosas cristãs. A despeito deste fato, o mais sintomático era o discurso que fundamentava a proposta.

Inicialmente já na apresentação do texto, mencionava os estatutos do FONAPER e o problema do deslocamento do ensino religioso de um espaço das Igrejas na escola para um estudo centrado na antropologia religiosa.

Em um segundo momento cita o parecer 111/99 do Conselho Estadual de Educação do Paraná onde menciona que “a ASSINTEC é resultado de um movimento ecumênico e propõe-se a implantar um Ensino Religioso interconfessional, sem privilegiar qualquer Igreja”. Em seguida o mesmo parecer explicita a reforma da entidade em 1998 e a incorporação de duas instituições fora do âmbito exclusivo cristão. O parecer reitera a legitimidade da organização a partir da reforma de 1998.

Em um terceiro momento explicita a política da ASSINTEC em “preservar (...) maior conhecimento sobre a Fé Cristã, considerando que a maioria dos alunos são cristãos.” No mesmo texto a proposta reitera o direito constitucional de instituições religiosas além do Cristianismo participarem do processo nas escolas. Todavia, o texto sugere que somente em regime de exceção, quando alunos de identidade religiosa fora do espectro cristão existirem, o ensino religioso contemplará estas realidades. Explicitamente coloca-se contra a proposição do FONAPER quando afirma: “..., mas também não se pretende oferecer um ensino religioso centrado na antropologia”.

A estrutura inicial da proposta também sugeria que as instituições religiosas filiadas a ASSINTEC e que não sejam cristãs poderiam compor em item a parte temas complementares específicos de suas religiões. Em 12 de outubro de 2000 a representação Bahá'í apresenta uma proposta curricular alternativa pautada na seguinte premissa:

... a necessidade da educação religiosa nas escolas públicas é devido à natureza salutar dos valores religiosos na formação e enobrecimento do caráter e da conduta dos indivíduos. De modo algum é para que se estabeleça a primazia de um sistema religioso ou denominação sobre os demais. A questão está em oferecer às crianças e jovens o que de melhor todas as religiões têm a oferecer, e não somente aquilo que alguma delas em particular queira incutir. Para isso é essencial que o currículo de tal estudo reflita uma visão universal e não doutrinária (COMUNIDADE BAHÁ'Í DO BRASIL, 1996, p.03).

Embora a proposta inicial tenha prevalecido, o debate evidenciou que o processo de diálogo estava somente no início. A primazia política dos líderes religiosos tradicionais e a visão exclusivista da ortodoxia ainda são dominantes.

Considerações Finais

A diversidade cultural e regional do Brasil relativiza as tendências apresentadas neste ensaio. Mesmo porque várias instituições religiosas possuem posturas e representação autônomas, portanto seu posicionamento frente à questão não é monolítico.

Outrossim, a lei federal enseja a discussão não a finaliza. As percepções de instituições religiosas e educadores são diversas quanto à implementação nacional do ensino religioso. Pois, no Brasil, a responsabilidade de implementação do ensino religioso recai nos sistemas oficiais de educação dos Estados que são tutores do ensino fundamental. O ensino universitário para capacitação de profissionais do ensino religioso mantém iniciativas, em maioria, de instituições de caráter confessional. Mesmo acatando o discurso pautado na antropologia religiosa proposta pelo FONAPER estas instituições possuem dificuldades de implementação e viabilização.

A existência de um consenso subjacente acadêmico frente às questões relacionadas ao ensino religioso assume pouco a pouco aspectos da cultura religiosa hegemônica. Visto por este prisma, o paradigma do ensino religioso como conhecimento revela uma natureza paradoxal. Ao mesmo tempo que rompe com o caráter confessional do ensino religioso tradicional, abre uma supremacia dos especialistas da religião filiados às instituições educacionais e religiosas que os produzem. Por mais libertário que seja este discurso ele ainda está centrado na cultura religiosa dominante. Sob este aspecto, as minorias religiosas têm dificuldades em participar deste diálogo. Em vários momentos históricos o discurso acadêmico e classificatório dos especialistas é de caráter excludente.

Outro aspecto de suma importância é o fato de que a iniciativa de democratização do saber não resolverá por si os problemas do preconceito e intolerância religiosa. Associado à expansão do saber sobre o fenômeno religioso reverte-se a necessidade de revisão de posicionamento dos líderes religiosos. Pois a atuação em questões de consciência que se realiza na concretude da prática escolar somente se justifica sob a edificação de uma prática social calcada no princípio da liberdade de autodeterminação da identidade religiosa balizada em um processo de educação universal livre de preconceitos e estereótipos.

Referências

- ALTHUSSER, L. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1985.
- AQUINO, T. de. **Suma teológica vol.** São Paulo, SP: Loyola, 2002. v. 2.
- ASSOCIAÇÃO INTERCONFESSIONAL DE EDUCAÇÃO. **Ofício 015/98**. Curitiba, 1998.
- _____. **Proposta Curricular para o Ensino Religioso nas Escolas Públicas Estaduais, Municipais e Particulares no Estado do Paraná**. Curitiba: [s. n.], 2000.
- BRANDÃO, H. H. N. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Editora UNICAMP, 1998.
- BRASIL. Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Institui as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. **Lex**: UFPR/PROGRAD. Curitiba, 1997
- BOURDIEU, P. **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1998.
- CONFERÊNCIA Nacional dos Bispos do Brasil. **Testemunhar a fé viva em pureza e unidade**. São Paulo, SP: Paulinas, 1999.
- _____. **Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil de 1983-1986**. São Paulo, SP: Paulinas, 1999.
- _____. **Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil de 1987-1990**. São Paulo, SP: Paulinas, 1999.
- COMUNIDADE Bahá'í Do Brasil. **Ensino religioso nas escolas**. Brasília, DF: Bahá'í do Brasil, 1996.
- CONFÚCIO. **Diálogos de Confúcio**. Tradução de A. S. Ferreira. São Paulo, SP: IBRASA, 1983.
- DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo, SP: Paulinas, 1999.
- DIEL, P. F. A paróquia no Brasil na restauração católica durante a Primeira República. In: LONDOÑO, F. T. (Org.). **Paróquia e comunidade no Brasil perspectiva histórica**. São Paulo, SP: Paulus, 1997.
- FORUM Permanente Do Ensino Religioso. **Carta de Princípios**. Florianópolis: [s.n.], 1995.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. Tradução de R. Fiker. São Paulo, SP: Editora UNESP. 1990.

GIL FILHO, S. F. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. **Ra'e Ga o espaço geográfico em análise**, Curitiba, v. 3 n. 3, p 91-120, 1999.

_____. Fides et ratio: notas para uma crítica ao discurso religioso In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA. 8., Curitiba, 2002. **Anais...** Curitiba: ANPUH. 2002.

MARCHI, E. O mito do Brasil católico: Dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso. **História Questões e Debates**, Curitiba, v. 15, n. 28, 1998.

OTTO, R. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.

PANIKKAR, R. **Intra-religious dialogue**. New York: Paulist, 1999.

SHOGHI EFFENDI. **O dia prometido chegou**. Moji Mirim: Bahá'í do Brasil, 1998.

SÍNODO PARANAPANEMA. **Moção à Assembléia da ASSINTEC 10 de maio de 1999**. Curitiba: ASSINTEC. 1999.

Recebido em: 10/03/2005.

Aprovado em: 20/06/2005.