

## **Religião e Educação: as marcas do fundamentalismo religioso no programa “Escola sem Partido”**

Religion and Education: the impressions of religious fundamentalism in the program “Schools without Party”

Andréa Silveira de Souza<sup>1</sup>

### **Resumo**

O presente artigo discute as relações entre religião, educação, política e espaço público, e tem como objetivo compreender de que forma a concepção de escola e de educação veiculada pelo “Programa Escola sem Partido (ESP)” o associa a perspectivas religiosas fundamentalistas, a ponto de grupos religiosos conservadores se converterem em defensores de um programa que se auto-declara não-religioso. Para analisar esse contexto e alguns elementos desse projeto, partirei da noção de *guerra de cultura* ou *conflito cultural* elaborada pelo sociólogo americano James Davison Hunter. Tais conceitos constituem, nessa análise, “lentes” teóricas pelas quais procuro analisar o programa ESP, e por meio das quais também estabeleço um diálogo com textos e estudiosos do fundamentalismo cristão de cunho reconstrucionista nos Estados Unidos. O intuito desse estudo é apresentar elementos que nos permitam compreender de que forma a educação se constitui uma importante agenda religiosa-política no Brasil contemporâneo, figurando como um dos mais disputados campos na atual polarização ético-moral e política.

**Palavras-chave:** Religião; Educação; Política; Fundamentalismo religioso; Escola sem Partido.

### **Abstract**

This paper discusses the relations between religion, education, politics and public space, and its aim is to understand how the conception of school and education sowed by the program “Schools without Party” (ESP) connect it with fundamentalist religious perspectives, so that conservative religious groups to become advocates of a self-declared nonreligious program. In order to analyze this context and some elements of this project, I start from the *culture war* or *cultural conflict* concept as established by the american sociologist James Davison Hunter. In the present analysis, the culture war notions work as theoretical “lens”

---

<sup>1</sup> Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Pesquisadora do REDUGE - Grupo de Pesquisas em Religião, Educação e Gênero – PPCIR/UFJF.

through which we see the ESP program and also establish a dialogue with texts and scholars of Christian reconstruction fundamentalism in the United States. The purpose in this study is to present elements that allow us to understand how education constitutes an important religious-political agenda in contemporary Brazil, rising as one of the most disputed fields in the current ethical-moral and political polarization.

**Keywords:** Religion; Education; Politics; Religious fundamentalism; “*Schools without Party*”.

## **Introdução**

*O significado do debate deve ser repetido: o que está em jogo, em última instância, é a capacidade de definir as regras pelas quais um conflito moral (...) deve ser resolvido. Mais uma vez, aqueles que definem como um debate deve ser disputado, terão a vantagem de definir o seu resultado final. Influenciar a estrutura de regras representa uma parte crítica do esforço global para restabelecer uma velha ou mesmo formular uma nova hegemonia cultural. (HUNTER, 1991, p. 271).*

Em 2003, surge timidamente no Brasil um movimento da sociedade civil que recebeu o nome de “Escola Sem Partido” (ESP). Segundo o seu fundador, o procurador paulista Miguel Francisco Urbano Nagib, os educadores escolares se aproveitam da “audiência cativa” de crianças e adolescentes para incutir nas mesmas perspectivas ideológicas (morais, religiosas e políticas) opostas àquelas determinadas por suas famílias. Nagib parte da premissa de que as escolas foram aparelhadas por partidos políticos de esquerda, e que os professores e professoras atuam em sala de aula em favor destes partidos, promovendo o que ele chama de “doutrinação ideológica” dos alunos.

Para este procurador, a educação escolar deve se pautar pela “neutralidade política, ideológica e religiosa do Estado”, ao passo que a escola deve salvaguardar e garantir precipuamente o “direito dos pais a que seus filhos recebam a educação moral que esteja de acordo com suas próprias convicções”<sup>2</sup>,

---

<sup>2</sup> Anteprojeto de lei federal “Escola sem Partido” disponível na página oficial do programa na internet (<https://www.programaescolasempartido.org/pl-federal>). Acesso em: 20 jun. 2019.

tendo estes o direito de determinar os conteúdos a serem ensinados a seus filhos e filhas no espaço escolar tanto público quanto privado.

Em 2015, o movimento ESP cresce, ganha força junto à sociedade, extrapola o âmbito civil e torna-se projeto de lei federal, primeiro na Câmara dos Deputados (PL867/2015)<sup>3</sup>, de autoria do parlamentar Izalci Lucas (PSDB-DF) e, posteriormente, em 2016, no Senado Federal (PL193/2016)<sup>4</sup> de autoria do senador Magno Malta (PR-ES). Ambos os PLs propõem alteração na Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB 9.394/1996), incluindo na mesma o “Programa Escola sem Partido”<sup>5</sup>. Ambos os projetos foram recusados pelas duas casas em âmbito federal, contudo, o movimento permanece intenso no âmbito da sociedade civil e vários outros projetos de lei nos âmbitos estadual e municipal têm sido propostos com o intuito de legalizar o ESP na íntegra ou em partes, como é o caso do Plano Municipal de Educação<sup>6</sup> (PME) de Juiz de Fora (MG), aprovado pela Câmara de Vereadores e sancionado pelo prefeito Bruno Siqueira em 2017.

---

<sup>3</sup> PL 867/2015: Inclui, entre as diretrizes e bases da educação nacional, o "Programa Escola sem Partido". O Congresso Nacional decreta:

Art.1º. Esta lei dispõe sobre a inclusão entre as diretrizes e bases da educação nacional do "Programa Escola sem Partido".

Art. 2º. A educação nacional atenderá aos seguintes princípios:

I - neutralidade política, ideológica e religiosa do Estado;

II - pluralismo de ideias no ambiente acadêmico;

III - liberdade de aprender, como projeção específica, no campo da educação, da liberdade de consciência;

IV - liberdade de crença;

V - reconhecimento da vulnerabilidade do educando como parte mais fraca na relação de aprendizado;

VI - educação e informação do estudante quanto aos direitos compreendidos em sua liberdade de consciência e de crença;

VII - direito dos pais a que seus filhos recebam a educação moral que esteja de acordo com suas próprias convicções.

Art. 3º. São vedadas, em sala de aula, a prática de doutrinação política e ideológica bem como a veiculação de conteúdos ou a realização de atividades que possam estar em conflito com as convicções religiosas ou morais dos pais ou responsáveis pelos estudantes.

<sup>4</sup> PL 193/2016, que possui a mesma redação do PL 867/2015. Ambos os projetos contam com nove artigos e dois anexos (1. Os deveres do professor; e 2. A justificação do projeto de lei).

<sup>5</sup> <https://www.programaescolasempartido.org/>

<sup>6</sup> Lei nº 13.502 de 28 de Março de 2017.

Art. 2º: A promoção da cidadania e dos princípios do respeito aos direitos humanos e à diversidade não poderá se sobrepor aos direitos dos pais à formação moral de seus filhos, nem interferir nos princípios e valores adotados ao ambiente familiar, conforme assegurado pela

Desde a sua criação o ESP vem crescendo e angariando cada vez mais adeptos, especialmente religiosos que assumem perspectivas explicitamente fundamentalistas, seja na esfera privada de suas denominações religiosas, seja na esfera pública por suas atuações político-partidárias. Exemplo disso é o fato de que a maioria dos parlamentares que propuseram o programa “Escola Sem Partido” nas suas respectivas casas legislativas são ligados a uma religião, com notável predominância da pertença às denominações cristãs evangélicas<sup>7</sup>. À vista disso, o ESP tornou-se um instrumento significativo de ação social de grupos religiosos com o intuito de moralizar a esfera pública a partir de valores religiosos cristãos fundados na Bíblia, tendo a Educação e a escola como campo de disputa.

Mas afinal, por que o Escola sem Partido, um movimento que declara em seu programa que a educação nacional deve atender a princípios como o pluralismo de ideias no ambiente acadêmico, a liberdade de aprender — esta entendida como projeção específica, no campo da educação, da liberdade de consciência — e a liberdade de crença, ao mesmo tempo e no mesmo projeto, veda a veiculação de conteúdos e a realização de atividades escolares que possam estar em desacordo com as convicções religiosas ou morais dos pais ou responsáveis pelos estudantes, sendo estes, coletivamente, a expressão mesma da pluralidade?

Essa questão demarca o problema central de uma pesquisa ainda em andamento, que tem por objetivo principal compreender de que forma a concepção de escola e de educação veiculada pelo “Programa Escola sem Partido” o aproxima de perspectivas religiosas fundamentalistas, a ponto de grupos religiosos conservadores se tornarem defensores de um projeto que se auto-declara não-religioso. Por se tratar de uma pesquisa ainda em curso, nosso intuito neste texto é situar o “Programa Escola sem Partido” na sua interface com os campos da religião, da política e da educação, apontando alguns indícios das

---

Convenção Americana dos Direitos Humanos, Constituição Federal de 1988, Código Civil Brasileiro e demais normas infraconstitucionais.

<sup>7</sup> <http://www.redebrasilatual.com.br/educacao/2016/07/maioria-dos-autores-de-projetos-baseados-no-escola-sem-partido-e-ligada-a-igrejas-8280.html>

aproximações do projeto com movimentos fundamentalistas religiosos em ascensão no Brasil, que tem na educação uma importante agenda teológico-política.

### **1. Secularismo e fundamentalismo: uma abordagem a partir da Ciência da Religião**

O programa ESP vem sendo estudado por diversos pesquisadores de várias áreas, como educadores, historiadores, juristas, filósofos, sociólogos, entre outros. Nosso intuito aqui é uma abordagem deste objeto a partir da Ciência da Religião. Mas o que isso significa? O que difere essa abordagem das demais? Grosso modo, podemos dizer que o cientista da religião é aquele estudioso que tem a religião, enquanto categoria epistemológica, como ponto de partida para a análise do objeto de estudo. Significa pensar o objeto na sua relação com os sentidos e os significados da religião, articulando-o aos elementos históricos, sociológicos, filosóficos, por exemplo, com aquilo que é da vivência religiosa. Nesse sentido, o entendimento da religião como um conjunto de sistemas e práticas é fundamental para que se compreenda um programa — que é do âmbito do jurídico-político e do educacional — na sua relação com as dimensões ontológica (do sentimento religioso) e pragmático-social (funcionalista) da religião. Meu intento é lançar luz sobre um certo viés do programa que considero de suma relevância, qual seja, a sua vinculação com a religião e a conseqüente adesão de religiosos ao movimento social e político que ele desencadeia, contudo, sem reduzir tal elo à ideia de uma adesão óbvia, conseqüentemente, inequívoca de religiosos ao programa ESP. O intuito é problematizar algumas das ambigüidades que permeiam o referido projeto a partir da relação da religião com os campos da política e da educação, revelando suas aproximações com movimentos religiosos de cunho fundamentalista.

Para discutirmos a relação entre esses campos, acredito ser importante voltarmos ao ponto no qual a religião deixa de ser o fundamento único da

sociedade, o que conhecemos como secularização<sup>8</sup>, para que possamos compreender todas as relações e consequências imbricadas nesse processo que marcou o desenvolvimento da civilização ocidental. No período da Cristandade, a religião, mais especificamente o catolicismo romano, se constituía para o ocidente como o centro organizador da vida e do mundo. O que estruturava e dava sentido ao mundo era o sagrado e a Igreja Católica constituía-se como a própria expressão do sagrado no mundo. Entretanto, no século XVI, a Reforma Protestante abala a hegemonia do catolicismo que se pretendia universal, promovendo um cisma no cristianismo com a formação de novas denominações religiosas igualmente cristãs em disputa com a Igreja de Roma. Ao questionar a hermenêutica da escritura sagrada cristã realizada pela Igreja de Roma por meio da lógica formal, Martinho Lutero acaba por dar início ao processo conhecido como secularização, na medida em que reivindica, no âmbito da igreja, uma separação daquilo que é do sagrado do que é do profano.

Mas é com a Renascença e o Iluminismo, que a razão se torna a principal fonte de sentido para as questões humanas, consolidando assim, um modo novo de ver e conceber o mundo e o sagrado. O princípio da autonomia dá ao ser humano, antes pensado tão somente como criatura de Deus, o poder de interpretar o mundo segundo suas próprias medidas, em oposição ao princípio da heteronomia, no qual a medida e o fundamento do mundo é o próprio sagrado. O antropocentrismo reordena o mundo e coloca em campos distintos o que até então se entendia como um organismo único, do qual a religião se constituía como a espinha dorsal e a partir do qual todos os outros campos eram estruturados e compreendidos.

---

<sup>8</sup> Sobre o estado da arte do conceito de secularização, ver: CANNELL, Fenella. The Anthropology of Secularism. In: *Annual Review Anthropology*, v. 39, p. 85-100, 2010. CASANOVA, José. Rethinking secularization: a global comparative perspective. In: *The hedgehog review*, Virginia, v. 8, p. 7-22, 2006. CASANOVA, José. The secular, secularizations, secularisms. In: CALHOUN, Craig; JURGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan. *Rethinking secularism*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 54-74. TAYLOR, Charles. O que significa secularismo? In: ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite (Org.). *Esfera pública e secularismo*. Ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. p. 157-195.

Em outros termos, é com o advento da modernidade que tanto os indivíduos quanto as esferas sociais se autonomizam, consolidando a separação e diferenciação do que é “religioso” (instituições eclesiais e igrejas) daquilo que é das esferas institucionais “seculares”, também conhecidas como mundanas, quais sejam: o Estado, a política, a economia, a ética, a estética, a ciência, a saúde, a educação. É na modernidade que a sociedade se seculariza e a religião passa, portanto, a ser uma esfera ao lado das outras, e não mais o centro organizador de todas as esferas da vida e do mundo<sup>9</sup>.

Autores clássicos das Ciências Sociais acreditavam que esse processo de declínio das religiões tradicionais que caracterizou a modernidade ocidental levaria ao desaparecimento das religiões nas sociedades ditas desenvolvidas, uma vez que a cisão com aquilo que é de natureza divina aumenta à medida que cresce a diferenciação entre os indivíduos por meio do emprego do poder dos homens sobre eles mesmos<sup>10</sup>. Uma das consequências desse processo é o enfraquecimento do poder jurídico e cultural das instituições religiosas, o que culmina no processo conhecido como laicização, que dá ao Estado o caráter de laico. Logo, a laicidade é um conceito que pressupõe a separação jurídica entre Igreja e Estado<sup>11</sup> e, assim como a secularização, constitui-se como uma característica do mundo ocidental.

Mas como bem observou Jean-Louis Schlegel (2009, p. 9), “Todo o mundo já entendeu muito bem que as profecias sobre o desaparecimento do religioso graças ao progresso da razão esclarecida malograram”. Além do fato do

---

<sup>9</sup> Ver: TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

<sup>10</sup> Ver: RODRIGUES, Elisa. A formação do estado secular brasileiro. Notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública. In: *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*. Belo Horizonte, v. 11, p. 149-174, 2013.

<sup>11</sup> “A noção de laicidade, de modo sucinto, recobre especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas. Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiais e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto”. (MARIANO, 2011, p. 244).

desenvolvimento das sociedades modernas não ter culminado no desaparecimento das religiões tradicionais, fomos surpreendidos com a emergência de novos movimentos religiosos e a conseqüente permanência da religião como uma das mais importantes reservas de sentido para aqueles indivíduos ou grupos que nela crêem. Esse cenário exigiu de cientistas sociais e estudiosos da religião novos entendimentos sobre a teoria da secularização.

Um desses teóricos é o sociólogo José Casanova (2006), que elaborou três subteses para uma teoria da secularização<sup>12</sup>, das quais atualmente ele sustenta apenas a terceira, conhecida como “Teoria da diferenciação institucional das esferas seculares”. Casanova pondera 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). Depreende-se disso que as esferas sociais, entre elas a religião, não se constituem como mônadas isoladas no campo da cultura, pelo contrário, são estruturas que se inter-relacionam, atravessando-se umas às outras no cotidiano dos indivíduos e das instituições (religiosas e seculares), revelando ambigüidades e conflitos, uma vez que para alguns grupos de indivíduos a religião permanece (ou deve permanecer) como a reserva de sentido última e universal estruturante da vida e do mundo. É a partir de entendimentos como esse que surgem movimentos

---

<sup>12</sup> “Há mais de uma década sugeri que, para falar de forma significativa da 'secularização', precisávamos distinguir três conotações diferentes: a) Secularização como o *declínio das crenças e práticas religiosas* nas sociedades modernas, muitas vezes postulado como um processo universal do desenvolvimento humano. Este é o uso mais recente, mas agora o mais difundido do termo nos debates acadêmicos contemporâneos sobre a secularização, embora permaneça sem registro na maioria dos dicionários da maior parte dos idiomas europeus. b) Secularização como a *privatização da religião*, muitas vezes entendida tanto como uma tendência histórica moderna geral quanto como uma condição normativa, na verdade, como pré-condição da moderna política democrática liberal. c) Secularização como *diferenciação das esferas seculares* (estado, economia, ciência), usualmente entendida como “emancipação” das instituições e normas religiosas. Este é o componente central das teorias clássicas da secularização, que está relacionado ao significado histórico-etimológico original do termo dentro da Cristandade medieval. Como indicado em todos os dicionários de todas as línguas da Europa Ocidental, refere-se à transferência de pessoas, coisas, significados, etc., do eclesiástico ou religioso para o uso, posse ou controle civil ou leigo”. (CASANOVA, 2006, p. 7).

religiosos de resistência ao secularismo e ao humanismo moderno, entre eles, o fundamentalismo religioso<sup>13</sup>.

O fundamentalismo, enquanto corrente teológica, tem sua origem nos Estados Unidos, no final do século XIX e início do século XX. O movimento surge no âmbito da teologia reformada em oposição ao liberalismo teológico, à teologia neo-ortodoxa, o secularismo e o humanismo, o que o caracteriza como um fenômeno originalmente cristão, protestante e americano. A noção de oposição é essencial para a compreensão do que vem a ser o movimento fundamentalista. É em oposição a algo que se impõe e ameaça uma determinada estrutura religiosa e cultural, que emerge o fundamentalismo. Diferentemente do momento da sua formação, com a elaboração de *The Fundamentals: The Testimony to the Truth* (entre os anos de 1909 e 1915), o movimento fundamentalista<sup>14</sup> vem assumindo um novo papel no espaço público a partir dos anos de 1960 e 1970. A partir deste período, religiosos fundamentalistas passam a se organizar interdenominacionalmente, restringindo apenas ao âmbito interno das igrejas as diferenças teológicas que as separam, ao mesmo tempo em que, na esfera pública, se aliam para garantir que agendas político-religiosas, tais como educação, ciência, família, sexualidade e economia, sejam atendidas no âmbito do Estado (SOUZA, 2017).

A partir do estudo de autores e obras da teologia reformada que sustentam teoricamente o fundamentalismo religioso, tais como Abraham Kuyper, Cornelius Van Til, Francis Schaeffer, Gary North, entre outros, pode-se dizer que, grosso modo, religiosos fundamentalistas entendem o mundo a partir de “sistemas de vida”.

Um **sistema de vida** pressupõe a cultura, o modo de produção, a educação, o *ethos*, a moral, a política, o direito, enfim, é a estrutura que abrange todos os âmbitos da vida dos homens que,

---

<sup>13</sup> Casanova ressalta que “[...] a diferenciação funcional entre as esferas seculares e religiosas permite a emergência de movimentos e de grupos de pressão religiosos — ou de ‘religiões públicas’ — para disputar espaço, poder e recursos com grupos seculares na esfera pública”. (MARIANO, 2011, p. 244).

<sup>14</sup> De acordo Martin E. Marty (1992), os primeiros usos do termo fundamentalista remetem aos anos 1920.

por definição, são seres sociais. Nesse sentido, um sistema de vida pressupõe uma visão de mundo e uma concepção de sociedade. (SOUZA, 2017, p. 70).

Religiosos fundamentalistas acreditam que o moderno processo de secularização cindiu o mundo em dois sistemas de vida opostos e incomunicáveis, são eles: o sistema de vida cristão (entendido por eles como o único portador da verdade absoluta de Deus para os homens, fundado pela sua palavra inerrante expressa na Bíblia) e o seu oposto, o sistema de vida não-cristão. Para esses religiosos, assim como existem dois sistemas de vida, existem também dois tipos de seres humanos, os crentes, adeptos do sistema de vida cristão e os incrédulos, que são todos aqueles que não professam a sua fé no cristianismo do qual eles compartilham (SOUZA, 2017).

Desse entendimento de vida e mundo, e da crença de que os valores sociais cristãos estão sob ameaça do secularismo e do humanismo, decorre uma atitude beligerante de ação desses religiosos no espaço público, no sentido de desconstruir a orientação de separação entre religião e política, dando assim novos contornos ao entendimento sobre as relações entre Igreja e Estado. É em razão dessa cosmovisão e dessa ação na esfera pública, refletindo a relação intrínseca entre as dimensões subjetiva e objetiva da religião, que depreende-se o entendimento de que “Fundamentalistas não são apenas religiosos conservadores, eles são conversadores dispostos a assumir uma bancada e lutar” (MARSDEN, 1991, p. 1).

## **2. Movimento fundamentalista: definindo categorias para a análise**

Para uma análise do fundamentalismo religioso apresento como chave teórica a noção de *guerra de cultura* elaborada pelo sociólogo da cultura James Davison Hunter (1991). Embora elaborada no âmbito do campo religioso e social americano, contexto de surgimento do fundamentalismo enquanto movimento religioso e político, entendo que a noção de *guerra de cultura* (bem como outras noções que Hunter elabora em decorrência dela) na qualidade de categoria

descritiva dos estudos de religião, ajuda a pensar e problematizar a forma como esse movimento vem se delineando também no Brasil, posto que oferece pontos de análise para a compreensão da forma como a religião se manifesta, no caso, como ela se manifesta na forma de fundamentalismo religioso, constituindo-se assim, um referencial teórico de considerável relevância para a compreensão do atual contexto religioso, social e político brasileiro.

Para Hunter, a permanência, no âmbito do espaço público de formas de conflito cultural articuladas em torno de discursos ético-políticos de orientação explicitamente religiosa ou teológico-política resulta em um tipo de conflito cultural que ele mesmo prefere chamar, *guerra de cultura*:

De modo bem simples, defino conflito cultural como hostilidade política e social ancorada em diferentes sistemas de entendimento moral. O fim ao qual essas hostilidades tendem é a dominação de um *ethos* cultural e moral sobre todos os demais. É preciso que fique claro, entretanto, que os princípios e ideais que marcam estes sistemas de entendimento moral concorrentes não são de modo algum triviais, mas possuem sempre um caráter de *ultimatum*. Eles não são meras atitudes que podem ser mudadas por mero capricho, mas são compromissos e crenças básicas que fornecem uma fonte de identidade, propósito e união para as pessoas que vivem de acordo com eles. (HUNTER, 1991, p. 42).

Para Hunter, esse cenário de conflito cultural é a expressão da clivagem entre sistemas morais<sup>15</sup> diferentes e tidos como inconciliáveis por seus adeptos. Constitui uma luta, uma verdadeira “guerra de trincheiras” entre sistemas de entendimento moral antagônicos, que disputam no espaço público a hegemonia de valores morais e de suas emulações políticas, cujos adeptos consideram verdadeiras e legítimas para *toda* a sociedade. Hunter sublinha que o conflito atual não se ancora mais em um acordo tácito acerca de certos fundamentos teológicos e eclesiais entre as diferentes denominações religiosas, ou seja, não é

---

<sup>15</sup> Esses *sistemas morais* diferentes e inconciliáveis são atinentes aos sistemas de vida (cristão e não-cristão) e às cosmovisões a eles subjacentes. Desta forma, o sistema moral, que está no âmbito da concepção subjetiva do sujeito religioso, acaba determinando a dimensão objetiva da vida desse sujeito, qual seja, seu papel social e sua atuação na esfera pública.

mais apenas um conflito entre protestantes, católicos e judeus. A guerra cultural dá-se em um novo contexto, no qual o eixo das disputas deixa de ser prioritariamente teológico e eclesiástico e torna-se ideológico e político. Assim sendo, as divisões que geram cursos de ação e investimentos políticos são hoje resultantes de explícitas e diferentes *visões de mundo* que, por sua vez,

[...] não mais transitam em torno de questões doutrinárias específicas ou estilos de organização e prática religiosa, mas em torno de nossas mais estimadas e fundamentais suposições sobre como ordenar nossas vidas — nossas próprias vidas e nossas vidas juntos nesta sociedade. (HUNTER, 1991, p. 42)

Consequentemente, sugere Hunter, neste contexto de culturas em conflito, a disputa política passa a ser vivenciada como sendo, em última instância, uma disputa moral, de maneira que as escolhas e decisões políticas passam a ser pensadas como fundadas em escolhas morais, como uma questão de moralidade. Nesse contexto, o conflito não é mais tão somente guiado por perspectivas que se pautam apenas por uma orientação que entendemos ser teológico-política, como no caso do fundamentalismo evangélico americano entre 1950-60 até recentemente, mas por perspectivas religiosas que buscam, explicitamente, estabelecer a hegemonia moral-intelectual dos valores que assumem e defendem (HUNTER, 1991). Dentro desta perspectiva, podemos ver o fundamentalismo religioso como um conflito atualmente constituído por uma disputa de caráter ético-político e moral-intelectual para se estabelecer os princípios últimos daquele que deveria ser o verdadeiro estar-junto coletivo.

Quem está nesta disputa para determinar estes princípios? Quem são os atores deste conflito que se encena cotidianamente? James Hunter (1991, p. 43) considera que “[...] as clivagens no coração da guerra cultural contemporânea são criadas pelo que [...] gostaria de chamar de impulso em direção à ortodoxia e impulso em direção ao progressismo”. Todavia, ele mesmo alerta para o fato de que os termos utilizados para nomear estas tendências polarizadas são imperfeitos, muito embora sejam funcionais no que tange à sua própria aspiração

peçoal de qualificar abreviadamente um “[...] locus e uma fonte de verdade moral, as alianças morais fundamentais dos atores envolvidos na guerra cultural, bem como suas disposições culturais e políticas” (HUNTER, 1991, p. 43).

Estes impulsos polarizados são, por sua vez, institucionalizados e fazem parte de uma retórica pública que pretende ordenar a esfera pública e política. É no âmbito dessa retórica pública e institucionalizada que cada uma dessas polaridades leva para o espaço público discursos relacionados a sistemas de entendimento moral tidos por seus aguerridos defensores como inegociáveis. Segundo Hunter, é este caráter de *ultimatum* que, no fim das contas, desencadeia a “guerra civil de valores” na qual cada um desses impulsos polares busca estabelecer hegemonia moral-intelectual, que se definirá pela autoridade moral e exemplar dos atores em conflito na esfera pública.

Mas, o que vem a ser esta autoridade moral? Tendo em vista que, como já apontado, autoridade moral designa os valores pelos quais as pessoas determinam se alguma coisa é boa ou ruim, certa ou errada, aceitável ou inaceitável, podemos então perceber que toda autoridade deste tipo veicula determinada visão de mundo sobre a qual assentam e se sustentam os valores defendidos por cada um dos segmentos que estão em disputa no âmbito do conflito cultural. Assim sendo, os alinhamentos e as alianças que se fazem no espaço público com vistas a conformar a agenda política, jurídica e educacional, dentre outras, passam a ser articulados a partir de perspectivas basicamente morais. Neste contexto, o discurso dominante passa a ser o discurso moral e não o discurso político. É por meio de valores e da autoridade moral compartilhada que cada polaridade passa a fazer suas alianças, montar suas trincheiras, para assim defender suas próprias agendas, entre elas, a educação.

Mas por que a educação? Que motivos levam a educação e a escola pública a serem eleitas como alvo de um projeto moralizador como é o “Escola sem Partido”? Por que razão a educação pública tornou-se alvo desse conjunto de movimentos fundamentalistas? É à discussão dessas questões que me dedico daqui em diante, tendo como categorias compreensivas as noções elaboradas por

Junter, que nesse estudo, constituem-se como uma espécie de “lentes” teóricas através das quais procuro ver, pensar e problematizar o programa “Escola sem Partido” e sua relação com movimentos fundamentalistas que tem na escola uma importante agenda religioso-política. Hunter (1991, p. 201) afirma que, “a importância das escolas públicas para a guerra de cultura não é pequena. Atores de ambos os lados da divisão cultural colocaram a batalha sobre a educação pública no centro do conflito maior”. Por essa razão, penso que a noção de *guerra de culturas* contribuir para a análise de conjunturas de conflito atuais, como este protagonizado pelo ESP, incorporando noções que dêem conta das metamorfoses do próprio discurso religioso no âmbito de novas e diferentes perspectivas de conflito cultural e moral.

### **3. A educação e a escola como campos de disputa religioso-política**

Em tese, a escola é uma instituição que, com o processo de secularização, deixou de ser entendida como um espaço não-eclésiástico a serviço da transmissão de valores morais religiosos<sup>16</sup>, como era no período em que prevalecia o acordo Estado e Igreja. Neste sentido, o papel social da instituição escolar passou a ser o de transmitir, por meio de seus currículos, os conhecimentos formais (subsidiados cientificamente), paradigmas, valores e normas sociais necessários à formação de gerações e produção de cultura em um mundo agora secularizado e em um Estado consequentemente laico. Na busca pela recomposição da religião como o fundamento de todas as esferas sociais, a escola, especialmente a escola pública, adquire um lugar de destaque no conflito cultural pela hegemonia de valores morais na esfera pública.

Partindo da premissa de que o ato de educar é um ato intencional por princípio — uma vez que intenta formar cidadãos a partir dos conhecimentos e valores de uma determinada sociedade que é, sobretudo, plural e diversa, — não se constituindo assim como um ato neutro, a escola, uma das instituições sociais

---

<sup>16</sup> À exceção das escolas confessionais privadas.

mais importantes no que diz respeito não apenas à produção de cultura, mas também à produção de subjetividades, torna-se um campo de disputas acirradas entre grupos que ambicionam o poder de normatizar o estar-junto coletivo segundo suas próprias visões de mundo (SOUZA, 2017).

Aqui, vale mencionar que, de fundo, mas não menos importante, está a questão do currículo, que sempre pressupõe a eleição de determinados conteúdos. Portanto, atuar sobre a composição do currículo corresponde a controlá-lo. No atual cenário religioso-político americano, grupos religiosos fundamentalistas tem a educação e a escola como uma de suas mais importantes agendas religioso-políticas, mas que grupos são esses e como eles ajudam a pensar o movimento ESP?

Para responder a essas questões, recorro à corrente fundamentalista — embora seus adeptos não se reconheçam sob essa alcunha — que se auto-denomina reconstrucionista cristã. Quem são os reconstrucionistas cristãos? São religiosos calvinistas reformados ortodoxos que, a partir dos anos 1970 nos Estados Unidos, se organizam em um movimento religioso-político e social de cunho fundamentalista, assumindo na esfera pública uma postura altamente separatista e conservadora. Enquanto fundamentalistas, são adeptos da perspectiva escatológica pós-milenarista<sup>17</sup>, em razão disso, acreditam que “Apenas um esforço de longo prazo para mudar todas as facetas da sociedade trará uma transformação significativa e duradoura. Isso significa mudar corações e mentes de milhões de pessoas” para que a profecia do retorno de Cristo se concretize. (DEMAR; LEITHART, 1988, p. 297 apud NORTH; DEMAR, 1991, p. 93).

---

<sup>17</sup> “Protestantes americanos tem geralmente mantido uma das três visões do final dos tempos — pós-milenarista, pré-milenarista ou amilenarista. Pós-milenaristas geralmente acreditam que Deus está trabalhando através da história, preparando a terra para o Milênio, que é o reinado de 1000 anos de Cristo na terra. Pré-milenarismo [...] é a crença que a terra se tornará cada vez pior até o retorno de Cristo. Só então, com o Seu Retorno sobrenatural, será a aurora do milênio. Amilenarismo é a crença que as passagens apocalípticas da escritura discutindo um reinado milenar de Cristo na terra não são para ser tomadas literalmente. Amilenaristas, portanto, não são dados à especulação tampouco se interessam pelo fim dos tempos”. (HANKINS, 2009, p. 84).

À vista disso, uma das agendas políticas mais caras dos adeptos dessa corrente fundamentalista é a educação e uma das práticas mais comuns entre esses religioso é colocar seus filhos em escolas confessionais ou, prática mais eficaz e difusa, dar-lhes uma educação formal em casa, através do sistema conhecido como ensino domiciliar (*homeschooling*)<sup>18</sup>. Para eles, essa prática constitui uma estratégia de longo prazo visando a transformação social no que eles entendem ser o alicerce da sociedade, qual seja: uma educação dita cristã já desde os níveis mais fundamentais do processo educativo, como sendo a forma mais eficaz de garantir que a moral cristã permeie futuramente todas as instituições da vida secular, tendo em vista a recomposição da religião como o fundamento estruturante de todas as esferas vida.

Os reconstrucionistas cristãos pautam sua atuação religioso-política por princípios que, entre outros, preconizam uma ordem social descentralizada, na qual o governo civil seria apenas um governo legítimo entre muitos governos, entre eles a família e a igreja. Desse modo, uma das principais perspectivas do fundamentalismo reconstrucionista é o Estado mínimo. Para esses religiosos, essa é a forma pela qual a esfera privada (família e igreja) tem condições de

---

<sup>18</sup> De acordo com o Decreto-Lei brasileiro nº 553/80 (Estatuto do Ensino Particular e Cooperativo) de 21 de novembro de 1980, o ensino doméstico ou domiciliar é “aquele lecionado, no domicílio do aluno, por um familiar ou por pessoa que com ele habilita”, em oposição ao ensino em uma “instituição” tal como uma “escola pública, privada ou cooperativa” e ao ensino individual, em que o aluno é ensinado individualmente por um professor diplomado, fora de uma instituição de ensino. Legal em vários países, tais como Estados Unidos, França, Austrália, entre outros, o *homeschooling* é considerado crime no Brasil, assim como na Alemanha e na Suécia, por exemplo. A despeito da ilegalidade da prática no país, diversas famílias entraram com processos judiciais requerendo o direito de educar seus filhos em casa. Contudo, no último dia 12/09/2018, o Superior Tribunal Federal decidiu pela não-autorização do ensino domiciliar no Brasil. Miguel Nagib, fundador do “Programa Escola Sem Partido”, em uma entrevista concedida ao blog cristão “Dois dedos de Teologia”, declara-se a favor do ensino domiciliar como forma de preservar os alunos da doutrinação promovida nas escolas. Para Nagib, “o *homeschooling* é um direito humano das famílias de educar os próprios filhos”, e que somente um “Estado totalitário poderia proibir o *homeschooling*”, mas esclarece que este modelo de educação nada tem a ver com o projeto de lei “Escola Sem Partido”. Não obstante o fato do programa ESP não estabelecer o *homeschooling* como modelo ideal de educação, tampouco procurar legitimar e legalizar tal modelo por meio de seu projeto de lei, entendo que o ESP se fundamenta no mesmo princípio do *homeschooling*, qual seja, no direito dos pais de que a formação moral de seus filhos, advinda da educação escolar, não venha a interferir nos princípios e valores adotados no ambiente familiar. (Fonte: <http://doisdosedoteologia.com.br/videos/miguel-nagib-responde-os-cristaos-sobre-o-escola-sem-partido/> Acesso em: 05 jul. 2018)

possuir e conservar o poder social de estabelecer os valores morais concedendo à sociedade civil um poder maior que o próprio poder do Estado (NORTH, DEMAR, 1991). Mas o que isso significa? Significa que no entendimento dos teólogos e intelectuais reconstrucionistas, a igreja e a família, enquanto instituições da sociedade civil, possuem a mesma capacidade e legitimidade pública que o poder jurídico-político de estabelecer os princípios da vida em sociedade.

Para o teólogo reformado e economista cristão Gary North o reconstrucionismo é uma religião de domínio<sup>19</sup>, e este domínio, por sua vez, se projeta sobre a totalidade dos âmbitos da convivência humana e das instituições sociais e políticas, entre eles, a educação e a escola. Isso significa que a ideia de domínio reivindicada pelos reconstrucionistas é o domínio explícito dos valores morais sob os quais se assentam a totalidade das instituições e das relações sociais, tanto no âmbito privado quanto no público, com vistas a um *ethos* cristão conservador. Desta forma, a família, as crianças, as escolas e, principalmente, as políticas públicas para a educação são o principal campo de batalha de teólogos como Roussas John Rushdoony, William Blake, Gary North, Gary DeMar, entre outros.

Para além do fato de ambicionar claramente o *status* de política pública institucionalizada no campo da educação, o programa ESP guarda outras importantes aproximações com o discurso e as agendas religioso-políticas veiculadas pelos fundamentalistas reconstrucionistas. Para esses religiosos,

A responsabilidade de educar as crianças está solidamente colocada nas mãos das famílias, e quando outras instituições (entenda-se, o Estado) assumem essa responsabilidade, elas estão violando a soberania dessa esfera, usurpando a autoridade legítima das famílias. (INGERSOLL, 2015, p. 82).

---

<sup>19</sup> “A religião de domínio reconhece a relação entre justiça e autoridade, entre a fidelidade da aliança e as bênçãos da aliança. Aqueles que são fiéis nas pequenas coisas recebem mais. Este é o significado da parábola de Cristo sobre os talentos. O processo de domínio é uma função da santificação progressiva, tanto no âmbito pessoal-individual quanto institucional (família, igreja, negócios, escola, governo civil, etc.” (NORTH, 1985, p. 2).

Na ideia de autoridade única, soberana e legítima das famílias (e da igreja) sobre a educação das crianças, observo duas agendas essenciais para os reconstrucionistas no campo da cultura e da política, quais sejam: a educação e o Estado mínimo. Essas agendas, por sua vez, aparecem manifestamente reproduzidas no programa “Escola sem Partido” (anteprojeto de lei federal<sup>20</sup>) expressas no Art. 1, inciso IX, que garante “o direito dos pais sobre a educação religiosa e moral de seus filhos”, garantindo, no seu Art. 4º, inciso I, que o professor, no exercício de suas funções, “não se aproveitará da audiência cativa dos alunos para promover seus próprios interesses, opiniões, concepções ou preferências ideológicas, religiosas, morais, políticas e partidárias”, asseverando assim, “o direito dos pais dos alunos a que seus filhos recebam a educação religiosa e moral que esteja de acordo com as suas próprias convicções”, conforme disposto no inciso V do mesmo artigo.

No que diz respeito à relação de soberania entre família e Estado expressa no ESP, observa-se também a presença de um discurso que alude a outro fundamento do reconstrucionismo cristão, qual seja, a ideia de que o Estado não possui autoridade moral para estabelecer a validade dos conteúdos educacionais, uma vez que não recebeu de Deus o poder para educar as novas gerações de cristãos. Para esses religiosos, essa autoridade moral é exclusiva das famílias e da igreja, instituições da esfera privada da sociedade e da cultura, e não do Estado e das escolas, que pautam o processo educativo por currículos fundamentados no humanismo e no secularismo. Logo, do ponto de vista dos reconstrucionistas cristãos, o Estado deve ser mínimo a fim de que, entre outras coisas, não intervenha no processo educativo das novas gerações, deixando assim todo o processo de transmissão de conhecimentos sob os auspícios da sociedade civil, isto é, das famílias, aquelas cujo poder de formar cidadãos fora concedido por Deus.

---

<sup>20</sup> Fonte: <https://www.programaescolasempartido.org/pl-federal>. Acesso em: 20 jun. 2019.

Diante disso, considerando as categorias desenvolvidas por Hunter (1991) e resguardadas evidentemente as diferenças entre os contextos brasileiro e americano, identifiquei no Brasil uma conjuntura de conflito cultural de amplo espectro, no qual os idealizadores e defensores do programa ESP constituem-se importantes atores do pólo conservador ou ortodoxo, que atuam no espaço público por meio de agendas políticas de cunho moral com o intuito de auferir a hegemonia de seus valores conservadores, adquirindo assim, por meio de leis e políticas públicas o poder de reger o estar junto-coletivo.

Nesse sentido, também considero o pensamento de teólogos fundamentalistas reconstrucionistas como Rushdoony e North de essencial relevância para compreendermos a importância da educação enquanto agenda religioso-política e da escola enquanto campo de disputa. É necessário perceber que,

[...] na raiz deste conflito estão compreensões concorrentes do bem e como o bem é fundamentado e legitimado. Esses entendimentos se refletem em visões morais concorrentes da vida coletiva e o discurso que sustenta essas visões [...]. Tudo isso opera dialeticamente. (HUNTER; WOLFE, 2006, p. 15).

Na escola pública, essas visões concorrentes têm lugar, e tendo a educação pública perspectiva plural, pode-se projetar que a agenda religiosa não saia como vencedora. De certo modo, no contexto brasileiro, tem ocorrido desta forma. O que, por outro lado, contribui para o surgimento de movimentos como o programa “Escola sem Partido”, que tem como objetivo que uma única visão de mundo, proveniente de um único sistema de vida e entendimento moral se sobreponha às outras. Nesse sentido, penso ser fundamental o entendimento das estratégias desses grupos religiosos na disputa pública de valores e, principalmente, a compreensão de por que razão grupos religiosos fundamentalistas em ascensão em Brasil tornaram-se defensores aguerridos do referido programa. Longe disso, a adesão de grupos religiosos a discursos políticos com características moralizantes e excludentes não é óbvia, e é também

em razão dessa não obviedade que discursos como o do programa ESP, que se declara um programa não religioso, acaba por revelar paradoxalmente tendências fundamentalistas religiosas.

É em razão da natureza de sua agenda política, seu discurso de autoridade moral, sua ação na esfera pública e sua aliança com grupos e bancadas religiosas que percebo o ESP como um movimento e um instrumento jurídico-político que assume um caráter fundamentalista no espaço público. Digo com isso que, é pela sua forma de pensar, pela agenda que defende e pelos aliados que agremia que o projeto revela traços de fundamentalismo religioso e, conseqüentemente, insere-se em um contexto marcado pelo que Hunter (1991) denominou guerra de culturas.

Não por causa de seu encargo formal de transmitir as competências básicas e conhecimento socialmente relevante para os adolescentes e jovens adultos para, eventualmente, participarem responsavelmente na sociedade. Mais do que isso, a educação é estratégica na guerra cultural porque é a instituição central da vida moderna, através da qual a ordem social mais ampla é reproduzida. Juntos, o currículo, a literatura escolar, e até as atividades sociais da escola expressam símbolos poderosos sobre o sentido da vida americana — o caráter do seu passado, os desafios do presente e sua agenda futura. Desta forma, as instituições de educação de massa tornam-se decisivas em socializar o jovem na cultura pública da nação. A educação pública é um território especialmente significativo a este respeito, principalmente porque reflete a vontade e o poder do Estado diante da cultura pública da nação. (HUNTER, 1991, p. 174).

Considero que o caráter público da escola que a torna uma instituição de educação de massa, logo, decisiva na socialização das crianças e jovens na cultura pública do país. Logo, é a autoridade moral de estabelecer a própria cultura pública brasileira que está em questão em face de um projeto moralizador no campo da educação pública, como é o caso do ESP. Analisando o ESP a partir da religião e da categoria de guerra de cultura, noto que o referido programa estabelece-se no atual espaço público brasileiro como um instrumento ambíguo

de autoridade moral, uma vez que revela o objetivo de determinar a validade dos conteúdos educacionais e a prática docente em sala de aula declarando-se neutro.

A ideia de “neutralidade” manifesta na expressão “sem partido”, revela por sua vez o objetivo tácito de mitigar antagonismos axiológicos inerentes às relações sociais<sup>21</sup>. Nessa perspectiva, o próprio anseio de suprimir da sala de aula a problematização e o livre debate de ideias sobre política (entendida como o próprio sentido do que significa viver em sociedade), religião (na qualidade de fenômeno humano) e moral (enquanto valores que orientam perspectivas éticas), já indica em si mesmo, e por princípio, a intenção do programa de apropriar-se do poder de determinar currículos e práticas educacionais, em substituição às políticas públicas para a educação vigentes no país e marcadas pela pluralidade e diversidade.

Outro aspecto que vale a pena ser destacado no programa ESP, é a compreensão moderna e secular de que a religião cabe à esfera da vida privada, uma vez que procura resguardar no Art. 4º, inciso V, do anteprojeto de lei de federal ESP “o direito dos pais a que seus filhos recebam a educação moral que esteja de acordo com suas próprias convicções”. Tal entendimento despreza a porosidade das fronteiras que separam as esferas sociais no campo da cultura, bem como a pluralidade que caracteriza tanto âmbito privado quanto o público. É na disputa para estabelecer os limites daquilo que é do âmbito público daquilo que é do privado, que se esbarra na legitimidade do campo de atuação desses agentes, na medida em que, para se definir o que é do campo privado para alguns, exige-se a determinação no campo do público do que passa a ser válido e legítimo para *todos*. Isso implica necessariamente em alijar alguns indivíduos o

---

<sup>21</sup> Na sugestão de “neutralidade política, ideológica e religiosa do Estado” (Art. 1º, inciso II, do “Programa Escola sem Partido”) está implícita a concepção divulgada pelos idealizadores do programa de que a escola não é se constitui espaço legítimo para livre o debate de ideias sobre temas como: diversidade sexual e de gênero (nomeada “ideologia de gênero” pelos defensores do ESP), direitos humanos, ideias e concepções políticas (denominado pelos idealizadores do programa como “doutrinação política e ideológica”).

direito de acesso à pluralidade de ideias e à liberdade de consciência, de ensinar e aprender.

### **Considerações finais**

Pelo exposto, acredito ter atingido o objetivo deste estudo que é evidenciar de que forma a religião ajuda a pensar o programa “Escola sem Partido”, bem como demonstrar como o referido programa se relaciona com os campos da religião, da política e da educação. Do ponto de vista daquilo que é da atitude religiosa, que se estrutura em um conjunto de sistemas e práticas fundados tanto no sentimento religioso quanto na função social da religião, e tomando como categoria de análise o conceito de guerra de cultura desenvolvido por James Hunter, concluo que é em razão das agendas morais e de uma autoridade moral compartilhada que atores e grupos religiosos notadamente fundamentalistas se identificam com o ESP. O fato de o programa veicular como um dos seus princípios fundantes o direito das famílias de que seus filhos recebam na escola uma educação moral que esteja de acordo com as suas próprias convicções religiosas e políticas, no intuito deliberado de escamotear a diversidade e a pluralidade que caracterizam tanto a sociedade quanto o próprio espaço escolar, sublevando, sobretudo, a diversidade e a liberdade de modos de ser, viver e pensar atinentes aos mais diversos sujeitos, o ESP acaba por traduzir no seu programa um discurso característico do exclusivismo religioso e de grupos fundamentalistas cristãos.

No meu entendimento, essa se constitui como a razão primordial pela qual indivíduos e grupos religiosos conservadores colocam-se como defensores do referido programa no âmbito do espaço público. É em virtude das perspectivas morais que subjazem ao ESP que religiosos fundamentalistas assumem o programa como uma agenda religiosa e pauta política nas instâncias executivas, legislativas e jurídicas do país. É na tentativa de definir a cultura pública que o programa “Escola sem partido” figura atualmente como um dos importantes atores daquilo que designo como uma “guerra civil de valores” em curso no

Brasil, para usar os termos de Hunter (1991), marcadamente acirrada pela disputa presidencial de 2018 e a eleição do capitão da reserva Jair Messias Bolsonaro (PSL - Partido Social Liberal), que teve o ESP como uma de suas plataformas de campanha.

No contexto desse conflito cultural que marca o espaço público brasileiro contemporâneo, o ESP constitui-se um dos significativos porta-vozes de um discurso que marca um sistema de entendimento moral que tende ao campo da ortodoxia, e que por vez, se compreende como o único sistema de entendimento moral possível. Nesse sentido, observo que o ESP se relaciona com os campos da religião, da política e da educação como um programa que aglutina nas suas linhas e entrelinhas, os anseios de um sistema de vida conservador, com o objetivo expresso de legalizar, por meio de políticas públicas para a educação nos âmbitos federal, estadual e municipal, os valores morais cultivados por aqueles que entendem que a religião, na sua perspectiva cristã e distintamente conservadora e fundamentalista, deve se constituir como o pressuposto da cultura, do *ethos*, da educação, da política, do direito e, conseqüentemente, de uma certa concepção de sociedade que se quer válida para *todos* os cidadãos.

Reitero que o presente estudo é parte de uma pesquisa ainda em andamento, cujo intuito é apontar as primeiras aproximações entre o programa Escola sem Partido e o movimento fundamentalista religioso em ascensão no Brasil contemporâneo. Com o desenvolvimento da pesquisa serão incorporados mais elementos para analisar as marcas do fundamentalismo religioso no programa ESP, permitindo o aprofundamento em outros aspectos do texto do programa e no tratamento de outras fontes como pronunciamentos, entrevistas e discursos protagonizados tanto pelo idealizador do ESP, o procurador Miguel Nagib, quanto por parlamentares e religiosos que defendem a pauta.

## **Referências**

AMMERMAN, Nancy Tatom. *Bible believers: fundamentalists in the modern world*. New Jersey: RutgersUniversity Press, 1987.

BARBOSA, Wilmar do Valle; SOUZA, Andréa Silveira de. Iniquidade ou elã neofundamentalista? Considerações sobre religião e política no Brasil. In: *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 19, n. 2, p. 113-140, 2016.

CAPS, Walter H. *Religious studies: the making of a discipline*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

CASANOVA, José. Rethinking Secularization: a global comparative perspective. In: *The hedgehog review: critical reflections on contemporary culture*. Charlottesville: 2006, n. 8, p. 7-22. Disponível em: [https://www.uef.fi/documents/661547/931509/03\\_Casanova\\_Secularization.pdf/c30f87-a56c-4478-9eb3-5d336626bc0b](https://www.uef.fi/documents/661547/931509/03_Casanova_Secularization.pdf/c30f87-a56c-4478-9eb3-5d336626bc0b) Acesso em: 20 jul. 2018.

HANKINS, Barry. *American evangelicals: a contemporary history of a mainstream religious movement*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

HUNTER, James Davison. *Culture wars: the struggle to define America*. New York: Basic Books, 1991.

HUNTER, James Davison; WOLFE, Alan. *Is there a culture war? A dialogue on values and American public life*. Washington: Pew Research Center, Brookings Institution Press, 2006.

INGERSOLL, Julie J. *Building god's kingdom: inside the world of christian reconstruction*. New York: Oxford University Press, 2015.

LEFORT, Claude. The permanence of the theological-political. In: VRIES, Hent; SULLIVAN, Lawrence E. *Political theologies: public religions in a post-secular world*. New York: Fordhan University Press, 2006.

MARIANO, Ricardo. *Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública*. In: **Civitas**. Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARSDEN, George M. *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1991.

NORTH, Gary. *Millennialism and social theory*. Tyler: Institute for Christian Economics, 1990.

NORTH, Gary. The war between three types of religion. In: *Biblical economics today*, v. III, dec.-jan., 1985. Disponível em: [http://garynorth.com/freebooks/docs/2932\\_43e.htm](http://garynorth.com/freebooks/docs/2932_43e.htm). Acesso em: 20 dez. 2016.

NORTH, Gary; DeMAR, Gary. *Christian reconstruction: what it is, what it isn't*. Texas: Institute for Christian Economics, 1991.

PACE, Enzo; STEFANI, Piero. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2002.

RODRIGUES, Elisa. A formação do Estado secular brasileiro. Notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública. In: *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*. Belo Horizonte, v. 11, p. 149-174, 2013.

SCHLEGEL, Jean-Louis. *A lei de Deus contra a liberdade dos homens: integristas e fundamentalistas*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

SOUZA, Andréa Silveira de. *O legado fundamentalista do Seminário Teológico de Westminster: reformistas x reconstrucionistas no espaço público americano*. 154 p. Tese

(Doutorado em Ciência da Religião). Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

Recebido em 05-02-2019.  
Aprovado em 04-07-2019.